

ks. Daniel Swend, Radom

PERSONALISTYCZNY WYMIAR WIARY W UJĘCIU HANSA WALDENFELSA

Diagnoza kondycji życia religijnego współczesnego człowieka pozwala wysunąć tezę o ujawnianiu się negatywnego zjawiska pomniejszania wpływu wiary na kształtowanie się egzystencjalnych postaw i decyzji. Nie tylko ludzkie odniesienie do Boga w coraz mniejszym stopniu kształtuje sposób aksjologicznego wartościowania człowieka, ale samo coraz częściej zaczyna przybierać postać odpersonalizowanej, reistycznej relacji do świata osób. Wydaje się, że postępujące – wskutek wszechobecnej cywilizacji technicznej – procesy apersonalnego kształtowania relacji społecznych nasuwają konieczność zwrócenia uwagi na istotny element w naturze odniesienia człowieka do Boga (wiary) i do drugiego człowieka tj. personalność.

1. Wiara odpowiedzią na objawienie Boże

Pogłębiona refleksja teologiczna nad rzeczywistością Bożego objawienia pozwala dostrzec istnienie wzajemnych relacji między objawieniem i jego przyjęciem przez człowieka w akcie wiary. Ujawnienie wzajemnej korelatywności tych dwóch rzeczywistości stało się jednym z motywów włączenia problematyki wiary do przedmiotu materialnego zagadnień teologicznofundamentalnych¹. Sam fakt tej akcesji motywowany jest bądź to z perspektywy rewelatywnej, bądź to z perspektywy wiary. W pierwszym rozwiązaniu, wychodząc z pojęcia objawienia, wskazuje się, że jest ono przyjmowane przez człowieka w akcie wiary. Wydarzenie wiary jawi się tu jako korelatywne do faktu objawienia. W drugim ujęciu postrzega się rzeczywistość rewelatywną z perspektywy wiary (A. Brunner, J. Mouroux, E. Kopec) zakładając, że sposób rozumienia wiary określa rozumienie jej przedmiotu i konstytuuje model uzasadniania wiarygodności objawienia. Wydaje się, że bardziej zasadne i logiczne jest pierwsze rozwiązanie postrzegające fenomen wiary w optyce objawienia, gdyż właściwe odczytanie natury objawienia pozwala lepiej poznać naturę wiary. Wzajemna korelatywność tych dwu pojęć objawienia i wiary widoczna jest szczególnie w kształtowaniu się struktury argumentacyjnej apologetyki². Analiza myśli

¹ M. Rusecki, *Wiara jako odpowiedź człowieka na Boże objawienie*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, red. M. Rusecki, E. Pudelko, Lublin 1995, s. 44-45; E. Kunz, *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, red. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler i in., t. 4., Freiburg im Br., 1985-88, s. 441.

² E. Kopec, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” 1 (1964) z. 2 s. 5-8; tenże, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, s. 5-7.

teologicznej w tym względzie pozwala potwierdzić tezę, że sposób pojmowania objawienia projektował i określał sposób rozumienia fenomenu wiary i tak np.: eksponowanie elementu racjonalnego w objawieniu, jak to miało miejsce w apologetyce intelektualistycznej, czy wolitywnego, w apologetyce woluntarystycznej, powodowało akcentowanie w genezie i strukturze aktu wiary bądź to wymiaru noetycznego (poznawczego) bądź dymensji aksjologicznej (moralnej)³.

Jednostronne ujęcia rzeczywistości rewelatywnej⁴ (intelektualistyczne, woluntarystyczne, afektywne) – pod wpływem rozwoju nauk biblijnych, patrystyki, teologii kerygmatycznej – zaczęły ustępować miejsca ujęciom dostrzegającym wieloaspektowość fenomenu objawienia tj. jego personalność, chrystocentryzm, soteryczność i teologalność. Jeżeli objawienie i wiara są fenomenami korelatywnymi to konsekwentnie powyższe aspekty objawienia winny ujawniać się w genezie i strukturze aktu wiary. Poza tym refleksja teologiczna nad fenomenem wiary eksponuje także jego responsoryczność⁵. Wiara jest postrzegana, nie tylko jako rzeczywistość osobowa, zbawcza, zorientowana na Chrystusa, ale także jako odpowiedź człowieka na wezwanie objawiającego się Boga.

Prezentacja myśli H. Waldenfelsa w aspekcie rozumienia rzeczywistości objawienia pozwoliła wyeksponować trzy jego zasadnicze wymiary: personalność, chrystocentryzm i soteryczność. Chociaż boński teolog dostrzega także responsorycz-

³ Wiare rozumiano jako przyjęcie za prawdę tego, co Bóg objawił dla powagi Boga objawiającego, Jego prawdomówności i nieomyślności. Taka interpretacja wiary, wytworzona w polemice z racjonalizmem, dominowała w dokumentach Soboru Watykańskiego I w Konstytucji *De fide catholica*, choć niektórzy autorzy dostrzegają w dokumentach *Vaticanum I* także elementów personalnych, por. A. Zuberbier, *Wiara*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 631.

⁴ M Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, t. 1, Lublin 1994 s.186.

⁵ Responsoryczny charakter wiary został wyeksponowany w jej naturze na Soborze Watykańskim II w *Konstytucji o Objawieniu* nr 5: „Bogu objawiającemu należy okazać posłuszeństwo wiary, przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane”. Zob. M. Rusecki, *Wiara odpowiedzią na wezwanie*, w: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 57-64; tenże, *Wiara jako odpowiedź człowieka na Boże objawienie*. w: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, s. 43-54; tenże, *Elementy personalistycznej teologii fundamentalnej w ujęciu Edwarda Kopcia*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” 32 (1985) z. 2, s. 34; tenże, *Istota i geneza religii*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 234-236; E. Kopeć, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” 1 (1964), z. 2, s. 8; tenże, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, s. 9; Śl. I. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle’a*, Lublin 1996, s. 133; J. Buxakowski, *Objawienie i wiara*, Pelplin 1997, s.141-144; J. Mastej, *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001, s. 207-223; R. Łukaszyk, *Wiara jako osobowa odpowiedź człowieka na wezwanie Boże w ujęciu biblijnym*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” 31 (1984), z 2, s. 19-31; S. Moysa, *Wiara odpowiedzią na słowo*, „Znak” 26 (1974), nr 1, s. 29-37; G. Muschalek, *Wiara jako odpowiedź człowieka*, w: *Dlaczego wierzymy?41 tez teologii fundamentalnej*, red. W. Kern, G. Stachel, Warszawa 1969, s. 240-249; A. Zuberbier, *Wiara*, w: *Słownik teologiczny*, s. 629-634.

ność wiary⁶ i jej korelatywność względem objawienia⁷, to jednak w prezentacji poglądów nt. wiary jej korelatywność w aspekcie konstytutywnych elementów objawienia nie jest tak wyraźnie eksplikowana. Wydaje się, że niemiecki jezuita – zorientowany przesadnie ujawnianiem szeroko rozumianej kontekstualności decyzji wiary – więcej uwagi zwraca na tzw. zagadnienia związane z problemem wiary np. problem jej relacji do poznania, wiedzy czy autorytetu niż kreuje systemową prezentację tego zagadnienia⁸. Można zauważyć w tym względzie nawet pewną ewolucję poglądów omawianego autora. W początkowym stadium swojej aktywności pisarskiej⁹, w dobie *Vaticanum II*, boński teolog skłaniał się do postrzegania zjawiska wiary w paradygmacie rewelatywnym, natomiast w okresie późniejszym chętniej umieszczał zagadnienie wiary w paradygmacie eklezyjalnym¹⁰. Wnikliwa analiza pism niemieckiego teologa fundamentalnego pozwala jednak odnaleźć w jego myśli elementy personalistycznego rzeczywistości wiary.

2. Personalistyczna reorientacja a rozumienie wiary¹¹

Intelektualistyczna koncepcja objawienia¹² i odpowiadające jej rozumienie wiary – ukształtowane w kontekście prądów oświeceniowych, scjentyzmu i racjionali-

⁶ H. Waldenfels, *Fides quaerens intellectum*, w: *Katholische Theologie heute. Einführung in das Studium*, red. J. Wohlmuth, Würzburg 1990, s. 94; H. Waldenfels, *Offenbarung. Das zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie. Beiträge zur Ökumenischen Theologie 3*, München 1969, s. 282 in; H. Waldenfels, *Religion und christlicher Glaube – eine alte, ewig neue Spannung? Fundamentaltheologische Überlegungen*, w: *Religion und Glaube in der Postmoderne. Veröffentlichungen des Missionsspiesterseminars St. Augustin 46*, red. H. Kochanek, Nettetal 1996, s. 81.

⁷ H. Waldenfels, *Wiara/wierzyć. I. Aspekt językowy*, w: *Leksykon religii. Zjawiska - Dzieje - Idee*, red. F. König, H. Waldenfels, przekł. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 507

⁸ tenże, *Glauben hat Zukunft. Orientierungspunkte*, Freiburg-Basel-Wien 1970, s. 9-16.

⁹ Należy tu wskazać na obszerne opracowanie problematyki objawienia opublikowane w Monachium 1969 r.: *Offenbarung. Das zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie*. W tej publikacji H. Waldenfels umieszcza zagadnienie wiary w kontekście objawienia, piąty rozdział opracowania brzmi: *Offenbarung und Glaube*. W późniejszych publikacjach zagadnienie wiary niemiecki jezuita przeniósł do problematyki eklezyjalnej. W *Kontextuelle Fundamentaltheologie* tematyka wiary została umieszczona w rozdziale I części IV o Kościele – „Ort: In der Gemeinschaft der Kirche”, tytuł rozdziału: „Glaube und Glaubensgemeinschaft”

¹⁰ Czasowo można ten okres połączyć z krystalizowaniem się koncepcji kontekstualnej teologii fundamentalnej. Pierwsze wydanie *Kontextuelle Fundamentaltheologie* ukazało się w 1985 r., drugie w 1988 r., trzecie w 2000 r.

¹¹ M. Rusecki, *Wiara odpowiedzią na wezwanie*, w: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 63; tenże, *Elementy personalistycznej teologii fundamentalnej w ujęciu Edwarda Kopcia*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” 32 (1985), z. 2, s. 34-36; tenże, *Istota i geneza religii*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 236-237; E. Kopeć, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” 1 (1964), z. 2, s. 8-14; tenże, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, s. 9-12; R. Łukaszyk, *Osobowy charakter wiary religijnej*, w: *W kierunku człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1971, s. 187-202; W. Hryniewicz, *Analiza wiary*, *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, k. 486-491; I. Śl. Ledwoń, *Objawienie chrze-*

zmu – pod wpływem teologii biblijnej, patrystycznej, kerygmatycznej i nauk religioznawczych zaczęła być postrzegana w refleksji teologicznej za niewystarczającą i zbyt jednostronną deskrypcję fenomenu rewelatywnego¹³. Nowa orientacja myślowa orientowała się ku integralnemu postrzeganiu osoby ludzkiej z całym kontekstem jej egzystencjalnych uwarunkowań. Projekcja w kierunku personalnego myślenia ujawniała się w nowych prądach filozoficznych i ponadczasowych osiągnięciach nauk religioznawczych, szczególnie psychologii i fenomenologii religii¹⁴. Filozofia egzystencjalizmu – reprezentowana przez S. Kirkegaarda, M. Heideggera, K. Jaspersa, J.P. Sartra – podjęła zdecydowany odwrót od pozytywistycznych i racjonalistycznych idei gnozeologicznych, myślenia abstrakcyjno-dyskursywnego, orientując się ku konkretnie przeżywanej egzystencji ludzkiej osoby. Podobnie opcje osobowe zwyciężyły w filozoficznym myśleniu G. Marcel'a, który religijne odniesienie człowieka do Boga definiował jako pełną zaufania odpowiedź ludzkiej duszy na Boże wezwanie. Eksperymentalne osiągnięcia psychologii i fenomenologii religii wykazały, że akt religijny nie jest wyłącznie funkcją samego intelektu, woli czy uczucia, ale aktem jednolitym, wewnętrznym angażującym całego człowieka, wszystkie jego władze¹⁵. Podobnie wykazywano, że treścią przeżycia religijnego nie jest jakaś abstrakcyjna prawda czy jej zespół, ale najwyższa osobowa wartość *Sacrum*¹⁶. Reorientacja personalistyczna w sposobie postrzegania Boga i religii ujawniała się także w niemieckojęzycznej literaturze teologicznej, gdzie wskazywano, że Bóg i religia to nie zagadnienia o charakterze teoretycznym, ale relacje o wymiarze osobowym między ludzkim „ja” i boskim „Ty”, człowiek religijny odnosi się nie do opersonalizowanego „Przedmiotu” ale do osobowego „Partnera”¹⁷. Na personali-

ścijszańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a, Lublin 1996, s. 135-141; St. Rosa, *Teologia fundamentalna*, cz. I, Tarnów 1995, s. 161-164; H. Schlosser, *Wiara*, 2 *Chrześcijaństwo*, w: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych*. Judaizm, *Chrześcijaństwo*, *Islam*, red. A. T. Khoury, przekł. J. Marzęcki, Warszawa 1998, k. 1133-1137; M. Secler, *Glaube*. IV *Systematisch-theologisch und theologiegeschichtlich*, *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, Freiburg im Br. 1995, wyd. 3, t. 4, k. 672-685; tenże, *Glaube*, I *Biblich*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, red. H. Fries, München 1962, s. 528-548; tenże, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 4, s. 196-197; J. Mastej, *Od objawienia do wiary*. *Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001, s. 223-236; A. Zuberbier, *Wiara*, w: *Słownik teologiczny*, s. 629-634; J. Duplacy, *Wiara*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon - Dufour, wyd. 2, Poznań - Warszawa 1982, s. 1025-1033;

¹² Do głównych zwolenników takiego sposobu rozumienia rewelatywnej rzeczywistości (*revelatio-locutio Dei attestans*) zalicza się między innymi: W. Bulsta, A. Gardeila, R. Garrigou-Lagrange'a, M. Nicolau, C. Christianigo, S. Trompa i in.

¹³ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 186-189.

¹⁴ E. Kopeć, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary*, s. 6-7

¹⁵ W. Kwiatkowski, *Poglądy w nowoczesnej psychologii religii na budowę przeżycia religijnego*, „*Polonia Sacra*”, 5 (1952), s. 224-237; E. Kopeć, *Co to jest religia?*, „*Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*”, 1 (1958), z. 2, s. 77-79; M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, s. 74-76.

¹⁶ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993, s. 78-86.

¹⁷ A. Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, München 1957, s. 74-75.

styczną reorientację przyczynił się także rozwój nauk biblijnych, które wykazywały, że objawienie to nie tylko określony kwant informacji o rzeczywistości nadnaturalnej, mający wzbogacić ludzkie poznanie, ale ujawnienie się osobowego Boga, który zaprasza człowieka do zbawczego dialogu. Właściwe odczytanie biblijnego rozumienia ujawniania się aktywności zbawczej Boga pozwoliło lepiej dostrzec jej osobowy charakter¹⁸. Personalność objawienia, ujmowana w osobowym rozumieniu jego podmiotu, przedmiotu, dialogicznego charakteru i sposobów realizacji, pozwoliła także w nowym świetle orzekać o fenomenie wiary jako akcie całego człowieka - osoby, a nie tylko jego rozumu, woli czy uczuć¹⁹. Prekursorami personalistycznego myślenia w refleksji teologicznej są między innymi: J. Mouroux, A. Brunner, R. Guardini, C. Cirne-Lima, a pierwszymi kontynuatorami tej orientacji np.: R. Aubert, W. Bulst, J. Trütsch, W. Granat²⁰.

3. H. Waldenfelsa personalistyczne rozumienie wiary

W refleksji teologicznej H. Waldenfelsa można również odnaleźć elementy personalnego ujmowania problemu wiary²¹. Jeżeli objawienie opisuje jako bosko-ludzkie spotkanie²² (*Gott-Mensch-Begegnung*) to wiara przyjmuje wtedy – wg niego – postać spotkania ludzko-boskiego (*Mensch-Gott-Begegnung*)²³. Wydaje się, że użyta tu kategoria spotkania wyraźnie wskazuje na personalną orientację postrzegania tej rzeczywistości. Objawienie i wiara – twierdzi boński teolog – są wzajemnie współzależne, zachodzi między nimi swoista wewnętrzna łączność i jedność²⁴, a nawet w

¹⁸ M. Rusecki, *Ku personalizmowi chrześcijańskiemu*, „Przegląd Uniwersytecki” 3 (1994), s. 6-7; tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 186-187

¹⁹ E. Kopeć, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary*, s. 6-14.

²⁰ tamże, s. 8-9.

²¹ H. Waldenfels, *Fides quaerens intellectum*, w: *Katholische Theologie heute. Einführung in das Studium*, red. J. Wohlmuth, Würzburg 1990, s. 88-92; tenże, *Offenbarung. Das zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie*, München 1969, s. 282-292; tenże, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1988, s. 407-408; tenże, *Religion und christlicher Glaube – eine alte, ewig neue Spannung? Fundamentaltheologische Überlegungen*, w: *Religion und Glaube in der Postmoderne*. Nettetal 1996, s. 77-93; tenże, *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, Warszawa 1995, s. 117

²² Rozdział drugi drugiej części obszernego opracowania o objawieniu *Offenbarung. Das zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie*, nosi tytuł *Offenbarung als Begegnung*, s. 141-147.

²³ H. Waldenfels, *Offenbarung*, s. 285-286. Ta personalność fenomenowi wiary jest jakby bardziej czytelna w refleksji teologicznej uprawianej w dobie Soboru Watykańskiego II, kiedy H. Waldenfels komentuje KO 5, a mniej, kiedy podejmuje już teologicznie samodzielną deskrypcję zagadnień teologiczno-fundamentalnych. Wydaje się, że fascynacja autora religiami Dalekiego Wschodu, szczególnie buddyzmem, wprowadziła określone zakłócenie w sposobie postrzegania i konstytuowania pojęcia osoby i personalności. Wydaje się bowiem, że przykładając do pojęcia religii kategorię osobowego charakteru przedmiotu religijnego (Boga) buddyzm znalazłby się poza przestrzenią tego co religijne. To jednak zdaje się być nie do przyjęcia w kategoriach myślowych H. Waldenfelsa.

²⁴ Tamże, s. 282.

pewnym sensie objawienie i wiara stanowią dwie strony tej samej rzeczywistości²⁵. Należy jednak wskazać tu na pewną niekonsekwencję w sposobie zamiennego opisywania objawienia i wiary pojęciem spotkania²⁶. Wydaje się, że objawienie jako samoudzielanie się Boga nie jest jeszcze spotkaniem, ale określoną propozycją spotkania, zaproszeniem do zbawczego dialogu, ofertą. Niejako warunkiem koniecznym do zaistnienia spotkania, a następnie dialogu jest określona inicjatywa ze strony ludzkiego podmiotu, wyrażająca się w pozytywnej odpowiedzi na Boże wezwanie, decyzji przyjęcia przez człowieka Bożego zaproszenia. Tak rozumiana responsoryczność i wzajemność ze strony ludzkiej osoby warunkuje zaistnienie Bosko-ludzkiego spotkania w akcie wiary. Rodzi się uzasadnione pytanie: Czy można orzekać o objawieniu jako spotkaniu, kiedy spotka się ono z negatywną postawą ze strony człowieka? Wydaje się, że kategoria spotkania w ścisłym rozumieniu tego słowa nie przystaje do rzeczywistości rewelatywnej, jej adekwatność jest raczej uzasadniona i zrozumiała w odniesieniu do wydarzenia wiary. W decyzji wiary bowiem, która to jest opowiedzeniem się po stronie objawienia, dochodzi do rzeczywistego spotkania Boga i człowieka. Sam H. Waldenfels niejednokrotnie rzeczywistość objawienia, pozostającą jako otwarta propozycja skierowana do człowieka, określa kategorią *Gegenüber* tj. czymś, co staje „naprzeciw”, „wobec” w potencjalnej przestrzeni zorientowanej ku aktualizacji²⁷. Można by w pewnym sensie przyznać rację bońskiemu teologowi, jeżeli do powyższych rozważań na temat wiary zaaplikować jej augustyńskie rozumienie²⁸. Św. Augustyn wyróżniał wiarę w aspekcie podmiotowym (subiektywnym) jako zawierzenie Bogu *fides qua* i w wymiarze przedmiotowym (obiektywnym) jako prawdę podaną do wierzenia *fides quae*. W przypadku tej drugiej, treściowej dymensji wydarzenia wiary, można by mówić o pewnej komparatywności z treścią objawienia. To bowiem, co zostaje przez Boga objawione, staje się przedmiotem wiary. Wnikliwa analiza współczesnej myśli teologicznej wyraźnie wskazuje na wolę oddzielania faktu objawienia rozumianego jako jego realizacja w dziejach, łącznie z jego treścią, od wiary pojmowanej jako akt zawierzenia Bogu przez człowieka²⁹. Poza tym wydaje się, że augustyńska dystynkcja fenomenu wiary jest czysto teoretycznym rozróżnieniem, bo w rzeczywistości nawet przedmiotowa warstwa zdarzenia wiary dostaje się w przestrzeń egzystencjalną człowieka po wykonaniu aktu zawierzenia, oddania się Bogu. Taki sposób postrzegania wiary sankcjonowany jest przez jej personalistyczne ujęcia zdecydowanie odcinające się od reistycznego, przedmiotowego traktowania, zarówno objawienia jak i jego korelatu wiary.

W personalistycznym sposobie postrzegania wydarzenia wiary H. Waldenfels koresponduje zasadniczo z tradycyjnym ujęciem tego zagadnienia w teologicznej

²⁵ Tamże, s. 287

²⁶ Podobna niekonsekwencja w sposobie zamiennego orzekania o objawieniu i wierze w kategoriach spotkania widoczna jest też w myśli kanadyjskiego jezuita R. Latourelle'a; zob. Śl. I. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, Lublin 1996, s. 138.

²⁷ *Offenbarung*, s. 232-234, 284.

²⁸ *Religion und christlicher Glaube - eine alte, ewig neue Spannung? Fundamentaltheologische Überlegungen*, s. 80-81.

²⁹ M. Rusecki, *Wiara jako odpowiedź człowieka na Boże objawienie*. w: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, s. 45.

literaturze przedmiotu, ale nadaje mu własną orientację. Konstytutywne elementy personalistycznego charakteru wiary w rozumieniu bońskiego teologa można przedstawić następująco:

- wiara to zdarzenie interpersonalne, o strukturze osobowego spotkania, które urzeczywistnia się po udzieleniu przez człowieka pozytywnej odpowiedzi na zbawczą inicjatywę Boga. Personalność struktury wiary ujawnia się w osobowym charakterze podmiotu (człowieka) i przedmiotu wiary (Boga) oraz sposobu komunikacji – Bóg objawia się w słowie i czynie, człowiek odpowiada posłuszeństwem rozumu i woli³⁰.

- wiara to nie tylko zdarzenie noetyczne, akcesja określonego kwantu wiedzy o Bogu motywowanej jego przymiotami, ale żywa komunikacja osób, spotkanie człowieka z Osobą Boga objawioną w Jezusie³¹

- istotne elementy wiary to jej responsoryczność, totalność i dialogiczność. W akcie wiary, który jest odpowiedzią na Boże objawienie urzeczywistnia się podporządkowanie całego człowieka Bogu, a znajduje swój wyraz w akłamacji „Amen”³².

- zdarzenie wiary jest darem łaski i dziełem Ducha Świętego, który zapewnia skuteczność zbawczą ludzko - boskiego spotkania i jego orientację ku eschatycznej rzeczywistości w *visio beatifica*³³.

Wymienione konstytutywne elementy personalistycznej dymensji zdarzenia wiary odnoszą się – zdaniem omawianego autora – do wiary w sensie ścisłym, wypracowanym w judeochrześcijańskim horyzoncie myślowym. Wiara w znaczeniu szerokim oznacza przyjacielski, pełny zaufania stosunek człowieka do człowieka, ale także określone odniesienie człowieka do bóstwa lub tego co boskie³⁴. Wydaje się, że H. Waldenfels w szerokim rozumieniu wiary na jednej płaszczyźnie stawia naturalną wiarę ludzką i religijną wiarę urzeczywistnianą w obszarze pozajudeochrześcijańskim. Rodzi się uzasadnione pytanie: Czy w tym sposobie patrzenia nie dochodzi do swoistej deprecjacji zdarzenia wiary występującego w innych reli-

³⁰ Określenie posłuszeństwo rozumu i woli należy rozumieć jako synonimy totalności, tj. powierzania się w akcie wiary Bogu całego człowieka (*Offenbarung*, s. 282). Podobny wniosek wynika ze sformułowania definicji wiary: „przyjęcie przez człowieka we wszystkich jego zdolnościach i konsekwencjach życiowych, potwierdzone w słowach i czynach obietnicy zbawienia Bożego”

³¹ H. Waldenfels odróżnia szerokie i wąskie rozumienie wiary. Szerokie (pozachrześcijańskie) rozumienie wiary oznacza przyjacielski, pełny zaufania stosunek człowieka do człowieka, ale także określone odniesienie człowieka do bóstwa lub tego co boskie. Wąskie rozumienie wiary (ściśle religijne) zostało ukształtowane – zdaniem omawianego autora – pod wpływem chrześcijaństwa i oznacza radykalną, pełną ufności postawę człowieka wobec Boga, Jego wszechmocy, sprawiedliwości i łaski. Zob. *Wiara/wierzyć. I. Aspekt językowy*, w: *Leksykon religii*, s. 507. Wiara chrześcijańska to – przyjęcie przez człowieka we wszystkich jego zdolnościach i konsekwencjach życiowych, potwierdzone w słowach i czynach obietnicy zbawienia Bożego, które zostało ujawnione i zrealizowane w osobie Jezusa Chrystusa. Zob. *Fides quaerens intellectum*, s. 94.

³² *Wiara/wierzyć. I. Aspekt językowy*, w: *Leksykon religii*, s. 507; *Kontextuelle Fundamentalthologie*, s. 289-290; *Offenbarung*, s. 285.

³³ *Offenbarung*, s. 282.

³⁴ *Wiara/wierzyć. I. Aspekt językowy*, w: *Leksykon religii*, s. 507.

giach? Czy można w kategoriach aksjologicznych, różnicujących, postrzegać sposoby urzeczywistniania się ludzkiego odniesienia do rzeczywistości absolutnej i wyznaczać granice między tym, co judeochrześcijańskie (czytaj lepsze) a tym, co pozostaje poza tym obszarem (czytaj gorsze)?³⁵ Wydaje się, że właściwa dystynkcja fenomenowi wiary winna wskazywać na istnienie jego ludzkiego i religijnego wymiaru. Wiara religijna może realizować się dwojako: jako odniesienie do objawionej osoby Boga lub jako odniesienie do określonej rzeczywistości nadnaturalnej. Sposób i jakość postrzegania i ujawniania się przedmiotu religijnego w jaźni ludzkiego podmiotu nie upoważnia, jak się wydaje, do aksjologicznego orzekania o jakości zaistniałego wydarzenia wiary. Proponowane przez H. Waldenfelsa rozwiązanie staje się jeszcze mniej zrozumiałe w kontekście jego otwartości na pozachrześcijańskie tradycje religijne³⁶.

Z problematyką wiary rozumianą jako bosko - ludzkie spotkanie związana jest – zdaniem niemieckiego jezuita – szeroko rozumiana jej kontekstualność. Objawione słowo Boże skierowane do człowieka uwikłane jest w historyczny, religijny i psychologiczny horyzont jego faktycznego zaistnienia. Te rewelatywne uwarunkowania czasoprzestrzenne – w opinii H. Waldenfelsa – powodują, że horyzont zaistnienia i pierwotnego rozumienia słowa nie jest już horyzontem jego dzisiejszego rozumienia. Boński teolog stawia pytanie: Czy faktyczna zamiana horyzontów rozumienia Bożego słowa nie powoduje istotnej deformacji jego pierwotnego sensu? Na ile uzasadnione jest oddzielanie materialnego elementu słowa od jego pierwotnego sensu (treści)? Na ile tak rozumiana kontekstualność relatywizuje pewność aktualnego wydarzenia wiary?³⁷

Z personalnym charakterem wiary łączy omawiany autor zagadnienie komunikacji treści objawionych, stojącej niejako na progu, u początków decyzji wiary. Niemiecki teolog polemizuje z informacyjno – teoretycznym modelem rewelatywnej komunikacji³⁸, który – w jego przekonaniu – ostatecznie prowadził do intelektualistycznej koncepcji wiary i takiegoż modelu jej uzasadniania. W wierze nie tyle chodzi o przyjęcie teoretycznej prawdy, czy afirmację niedostępną rozumowi boskiej tajemnicy, względnie doświadczenie w sposób kontemplatywno-statyczny oderwanej w sposób nieświadomy od historycznego kontekstu rzeczywistości Bożej, ile raczej o osobowe i totalne oddanie się Bogu objawionym w Jezusie Chrystusie. Wychodząc od analizy objawienia H. Waldenfels przekonuje, że swoista rekonstrukcja rewelatywnej rzeczywistości w jej osobowym istnieniu (*dasein*) do postaci słowa i czynu musi konsekwentnie prowadzić do odpowiedniej rekonstrukcji wydarzenia wiary w jej personalnym wymiarze urzeczywistnianym w posłuszeństwie rozumu

³⁵ H. Waldenfels jako teolog religii i religioznawca przyjmuje postawę daleko idącej powściągliwości w zakresie określenia na ile judeo-chrześcijańskie rozumienie wiary jako postawy responsorycznej wobec Boga może stanowić kryterium jej rozumienia w wymiarze religioznawczym tj. w odniesieniu do innych pozajudeochrześcijańskich religii. Wskazuje jednak, że pozwala ono odkryć widoczne czy ukryte postawy wiary w innych religiach, zob. *Wiara/twierzyć. I. Aspekt językowy*, w: *Leksykon religii*, s. 507.

³⁶ *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I*, Bonn 1990, s. 11 in; *Gottes Wort in der Fremde, Theologische Versuche II*, Bonn 1997, s. 100-110;

³⁷ *Offenbarung*, s. 286-287

³⁸ *Wiara/twierzyć. I. Aspekt językowy*, w: *Leksykon religii*, s. 507.

i woli. Tekst św. Pawła z Listu do Rzymian (10,17) o wierze ze słyszenia (*ex auditu*), wcale nie usprawiedliwia jej informacyjno - teoretycznego rozumienia, bo szerszy biblijny kontekst tej wypowiedzi Apostoła Narodów wskazuje, że chodzi tu o komunikację angażującą całego człowieka, wszystkie jego władze poznawcze. Odwołując się do tekstów biblijnych, boński teolog – wskazuje na egzystencjalne sytuacje wiary postaci starotestamentowych Abrahama (Rdz 4,11), Mojżesza (Wj 3,3; 3,14) i proroków oraz ich totalno - osobowe odniesienie do objawiającego się Boga³⁹, będące swoistym Jego doświadczeniem⁴⁰. Podobnie analiza nowotestamentowych terminów używanych na określenie wiary (gr. πιστευειν = hebr. 'aman – co oznacza wierzyć, ufać πιστις – wiara, πιστος – wierny, oddany) wskazuje na określoną dynamikę ich pola semantycznego, mniej natomiast na wymiar jedynie noetyczny. Totalność osobowego odniesienia w komunikacji objawienia jest widoczna – zdaniem omawianego autora – w tekstach św. Jana, które wskazują, że komunikacja rewelatywnej rzeczywistości to nie tylko słuchanie, ale także widzenie, oglądanie (J 3,32; 5,37; 8,38; 40,26; 1J 1-3). Słuchanie i widzenie właściwie korespondują z podwójnym wymiarem objawienia: w słowie i czynie. Podobnie jak słowo i czyn są różnymi wymiarami tej samej rzeczywistości, tak słyszenie i widzenie to dwa różne oblicza komunikowania tego samego objawienia. Inkorporowane Słowo uzewnętrznia się w zmysłowych, widzialnych znakach, a to powoduje swoiste „widzenie wiary”, które także posiada responsoryczny charakter. Omawiany autor dostrzega tu jednak pewną różnicę, słowo znaków jest wielostronne i dopuszcza mnogość interpretacji, ale jako naoczne świadectwo, postrzegane w widzeniu, jest jakby mocniejszym kanałem komunikacji, bardziej narzuca się człowiekowi. Natomiast słowo słowa jest z jednej strony jednoznaczniejsze, ale z drugiej strony stanowi jakby słabsze „zawołanie” i domaga się mocniejszego wyjścia naprzeciw ludzkiego podmiotu. Ostatecznie, twierdzi H. Waldenfels, widzenie i słyszenie stanowią owo „rozpoznanie wiary”, które z pewnością nie ma jedynie charakteru teoretycznego⁴¹. W obawie przed niebezpieczeństwem swoistej redukcji sposobów poznania wiary jedynie do widzenia i słyszenia, niemiecki jezuita przekonuje, odwołując się do postawy Jezusa względem Ojca i uczniów względem Jezusa, że są one niejako synonimem osobowej totalności w poznawczej komunikacji objawienia. Poznanie wiary to poznanie i doświadczenie miłości w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym⁴². W jej doświadczeniu dochodzi do zaangażowania pierwotnego i najbardziej wewnętrznego centrum ludzkiej osoby (*innerste Mitte der menschlichen Person*), przez które się ona wyraża i realizuje w swym pierwotnym i całkowitym odniesieniu do Boga i innych ludzkich podmiotów⁴³. To niejako „personalne wnętrze” stanowi swego rodzaju „oczy wiary” dla komunikowania i przeżywania *revelatio Dei*.

Wydarzenie wiary – twierdzi H. Waldenfels – zostaje niejako od początku swojej ontycznej egzystencji poddawane swoistej „gravitacji” rozumu i autorytetu. Ujawnia się to określonym „napięciem” ludzkiego podmiotu, najpierw w odnalezieniu

³⁹ *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 291-293.

⁴⁰ tamże, s. 295.

⁴¹ *Offenbarung*, s. 289-290.

⁴² tamże, s. 292.

⁴³ *Offenbarung*, s. 289. Tym środkiem ludzkiego wnętrza jest dla św. Augustyna serce, pogląd ten podzielają za nim: B. Pascal, H. Newmann, K. Rahner.

właściwego miejsca między fideizmem, który jest formą irracjonalnej ufności a racjonalizmem, który usiłuje całą nadnaturalną rzeczywistość poddać osądowi rozumu, a następnie określeniu własnego *modus credendi* między rosnącymi egocentrycznymi oczekiwaniami własnego indywidualizmu i autonomii a oczekującym osobowej dyspozycyjności autorytetem Boga⁴⁴

4. Uwagi końcowe

Wydaje się, że bogata charakterystyka personalnej dymensji wiary bońskiego teologa nie uwzględnia jeszcze jednego istotnego elementu *actus fidei*, mianowicie podmiotowych uwarunkowań urzeczywistnienia się zdarzenia wiary. Jako rzeczywistość implikująca osobowe zaangażowanie człowieka i jego odpowiedzialność wobec istotnych zachowań moralnych, decyzja wiary wymaga dla swego zaistnienia obecności określonych dyspozycji wykonującego ją podmiotu. Zaliczyć można do nich: intelektualną otwartość na prawdę, otwartość na poznanie i osąd jej walorów motywacyjnych, pokorę, uznanie własnej niewystarczalności, pragnienie i gotowość przyjęcia dobra, pozytywne nastawienie na jego przyjęcie, pokonanie irracjonalnych uprzedzeń: egoizmu, lenistwa, lęku i pychy⁴⁵. Dopiero przy urzeczywistnieniu się owych podmiotowych dyspozycji można mówić o zaistnieniu osobowego spotkania człowieka z objawiającym się Bogiem w zdarzeniu wiary.

Poza tym widoczna jest u H. Waldenfelsa pewna niekonsekwencja w sposobie orzekania o istocie wiary, z jednej strony zdecydowanie deklaruje w jej rozumieniu odejście od teoretyczno - informacyjnego modelu na korzyść ujęcia personalistycznego, a z drugiej strony – omawiając problem zbawienia poza chrześcijaństwem – wiarą określa uznanie za prawdę określonej nauki w danej religii⁴⁶. Prawdopodobnie, omawiany autor, pragnie w ten sposób odnieść się do „otwartych dialogicznie zdarzeń”, w których, albo nie ma mowy o istnieniu przedmiotu religijnego (budyzm), albo jego istnienie postrzegane jest przez podmiot w sposób ambiwalentny (hinduizm).

Wydaje się, że przedstawiony personalny aspekt fenomenu wiary jest jego rysem podstawowym, ujmującym w sposób adekwatny istotę wiary, która ujawnia się także w innych wymiarach: chrystocentrycznym, soterycznym, teologalnym i pneumatologicznym⁴⁷. Wyeksponowanie osobowego charakteru wiary pozwala lepiej i wszechstronniej ukazać całe jej treściowe bogactwo w dobie pogłębiającego się współcześnie procesu reistycznego kształtowania się egzystencjalnych odniesień człowieka do Boga i innych ludzi.

⁴⁴ *Fides quaerens intellectum*, s. 90.

⁴⁵ St. Rosa, *Teologia fundamentalna*, cz. I, Tarnów 1995, s. 167-169.

⁴⁶ *Wiara/wierzyć. V. Poza chrześcijaństwem*, w: *Leksykon religii*, s. 510.

⁴⁷ J. Mastej, *Wiara*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2002, s. 1323-1328.