

DOPROWADZENIE DO WIARY — DLACZEGO I JAK?

1. Wiara jako rozumne posłuszeństwo

Każde opracowanie dotyczące doprowadzenia do wiary powinno opierać się na niepodważalnym twierdzeniu teologicznym: wiara chrześcijańska jest darem i chęć udowodnienia jej przed niewierzącymi jest daremnym zabiegiem. Jest ona darem Ducha Świętego, Ducha mądrości i objawienia, który daje nam światło oczy serca (por. Ef 1, 17 n). Słusznie więc List do Hebrajczyków mianem oświeconych określa tych, którzy zostali ochrzczeni (por. Hbr 6, 4). Wiara jest bowiem światłem, które daje możliwość widzenia tego, w co się uwierzyło¹. Jest ona wyrazem nowego stworzenia, do istoty którego należy odnawianie myślenia duchem i rozumem (por. Rz 12, 2; Ef 4, 23). Nikt nie może dojść do wiary w Jezusa, jeśli go nie pociągnie Ojciec (por. J 6, 44).

To właśnie dlatego, że chrześcijaństwo jest darem łaski miłującego ludzkość Boga, chrześcijaństwo — zwłaszcza pierwotne — nigdy nie zadowolilo się jakimś pozytywizmem wiary, który by objawioną przez Boga prawdę przyjmował z czysto zewnętrznym, ślepym posłuszeństwem i zależnie od okoliczności — często wbrew rozsądkowi — uchylałby się tym samym od duchowego jej pogłębiania. Tym mniej kościelna tradycja mogła się zbliżyć do pojawiających się coraz częściej w historii prądów i tendencji supernaturalistycznych, które chciały poróżnić głowę z sercem, propagując jakieś czysto intuicyjne, ckliwe, a nawet zupełnie irracjonalne rozumienie wiary.

Tego rodzaju nastawienia nie są wcale „nadmiarem”, ale w sposób jednoznaczny stanowią pewien niedobór wobec prawdziwej wiary. Przecież w głównym przykazaniu Jezus od idących za Nim wymaga umiłowania Boga całym sercem, całą duszą i całym umysłem (*dianoia* — por. Mt 22, 37 i par.). W wersji św. Marka jest ponadto mowa o miłości Boga całą mocą (*synesis* — por. Mk 12, 33). Wiara, która wyłączałaby rozum ludzki i nie uwzględniałaby go w sposób wyraźny, nie byłaby wcale wiarą całego człowieka; nie byłaby ona pełnym oddaniem się, jakiego oczekuje Bóg, a jakie jest jedynie godne Boga i człowieka. Tylko wiara pogłę-

¹ Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, II/II, q. 1, a. 4 ad 3: „Lumen fidei facit videre ea quae creduntur”.

biona intelektualnie i odpowiedzialna może podobać się Bogu; i jest ona jedynie godna człowieka. Tylko taka wiara, która odnawia także myślenie, jest rzeczywiście stosowana na określenie nowego stworzenia. Dlatego też 1 List św. Piotra przynagla chrześcijan do uzasadniania (*apologia*) wobec każdego człowieka nadziei, która w nich jest (por. 1 P 3, 15).

Stąd także i nauka Kościoła nie tylko potępiała racjonalizm, ale i fideizm, a wiarę określała jako zgodne z rozumem posłuszeństwo². Przejęła ona określenie z Listu do Rzymian (por. Rz 12, 1), gdzie św. Paweł zachęca współwyznawców do złożenia Bogu całej swojej cielesnej egzystencji jako żywej i świętej ofiary. Tę powszechną służbę Bogu w świecie określa on jako duchową służbę Bożą. (*logike latreia; rationabile obsequium*). Tym samym ujmuje Apostoł w sposób krytyczny ów płynny i nieokreślony wcześniej termin ze sfery filozoficznej i mistycznej. O ile dla filozoficznej spekulacji i dla mistycznego uduchowienia prawdziwa służba Boża odbywa się nie w kulcie zewnętrznym, lecz w cnotliwej rozumności i w zanurzeniu mistycznym, w którym Boski Logos sam przychodzi do ludzi, to św. Pawłowi nie chodzi już jednak o jakieś duchowe samoodkrycie, samospełnienie, samouwielbienie, ale o cielesne samowydanie (ofiarowanie) się, co z kolei nie oznacza samouduchowienia i moralnej samoaktywności, ale rzeczywistą służbę Bożą, tzn. taką, która w ramach świata obejmuje całego człowieka wraz z jego rozumem i rozsądkiem³. Jest to — jak sam św. Paweł zaraz potem wyjaśnia — wszystko inne, tylko nie świecka, tzn. zsekularyzowana służba Boża. Przeciwnie, domaga się on pewnego dystansu wobec tego świata, z jakim się konkretnie spotykamy. Myśl przewodnią Apostoła można by ująć następująco: „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata” (por. Rz 12, 2). Św. Pawłowi chodzi o nowe myślenie, ale takie, które będzie zdolne rozpoznać, co jest wolą Bożą, i za nią się opowiedzieć (por. Flp 1, 10).

Św. Augustyn sprowadził ten, pełen napięcia stosunek między wiarą a rozumem do znanej formuły: „Zrozum, byś mógł uwierzyć i wierz, byś mógł zrozumieć”⁴. Wiedza poprzedza wiarę; tak, wiara — jak mówi się w scholastyce — zakłada wiedzę⁵. Z drugiej strony sama wiara jest już jakimś myśleniem; jest ona ni-

² Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej*, BF I, 49.

³ Por. H. Schlier, *Der Römerbrief* (Herders Theol. Kommentar, t. 6), Freiburg—Basel—Wien 1977, s. 357—358.

⁴ Św. Augustyn, *Kazanie 43*, n. 9, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1973, t. XII, s. 334.

⁵ Por. Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I, q. 1, a. 8 ad. 1.

czym innym, jak myśleniem połączonym z mocnym przyzwoleniem⁶. Oczyszcza ona serca i oświeca rozum, i w ten sposób umożliwia nowe i głębsze zrozumienie. W tym sensie św. Augustyn często wyjaśnia zaczerpnięty z Septuaginty werset Izajasza 7, 9: „Jeśli wierzyć nie będziecie, nie zrozumiecie”⁷. Tak więc wierze odpowiada wprost zainteresowanie rozumu. Jest to — jak wyrazi się później św. Anzelm — sama wiara, która wymaga zrozumienia (*fides quaerens intellectum*)⁸.

2. Mowa misyjna jako usytuowanie w sprzeczności i jako chrystologiczna interpretacja świata

Czym jest ta pełna napięcia, podstawowa struktura wiary dla przepowiadania misjonarskiego, tego nikt tak wyraźnie nie wskazał, jak św. Paweł, który siebie samego określa mianem apostoła ludów czy też pogan (por. Ga 2, 8). Był on tym, który w pierwszym rzędzie dokonał przejścia od judeochrześcijaństwa do pogan, a tym samym do Kościoła złożonego z Żydów i pogan. W swoim kazaniu misyjnym do pogan nie mógł on już argumentować jedynie w oparciu o Stary Testament; nie mógł głosić spełnienia obietnicy starotestamentalnej w Jezusie Chrystusie. Potrzebny był nowy sposób doprowadzania do wiary. Nie chodziło jedynie o wykazanie godności mesjańskiej Jezusa Chrystusa, ale najpierw o odwrócenie się od bożków, a zwrócenie do Boga żywego i prawdziwego (por. 1 Tes 1, 9). Według Dziejów Apostolskich, św. Paweł w swoich mowach misyjnych uwypukla w krytyce błahość i znikomość bożków, a równocześnie nawiązuje do religijnych doświadczeń pogan. Żywy Bóg, który stworzył niebo, ziemię, morze i wszystko, co je napęlnia, nie może nie poświadczyć siebie samego wśród ludów. On „... czyniąc dobrze zsyłał wam deszcz z nieba i urodzajne lata, karmił was i radością napęlniał wasze serca” (Dz 14, 17). Św. Paweł powołując się na przymierze Boga z Noem, w którym to przymierzu trwałość i owocność natury, ziemia, siew i żniwo, mróz i upał, dzień i noc są znakami, które wszystkim ludziom ukazują dobroć i wierność Stwórcy wobec swojego stworzenia (por. Rdz 8, 22; 9, 8-17).

W swojej mowie przed mędrkami na Areopagu jeszcze raz nawiązuje Apostoł do tego sposobu rozumowania i przeprowadza je

⁶ Św. Augustyn, *De praedestinatione Sanctorum*, c. 2, n. 5; Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, II/II, q. 2, a. 1.

⁷ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, w: *Pisma Ojców Kościoła*, Poznań—Warszawa—Lublin 1967, t. XXV (ks. XV, II, 2), s. 408.

⁸ Anzelm z Canterbury, *Proslogion, proemium*.

w duchu wyjaśnień popularnych wówczas prądów filozoficznych, stoików, a nawet idzie trochę dalej; cytuje bowiem pochodzącego ze swej ojczyzny poetę Arata. Św. Paweł, w oparciu o tradycję filozoficzną, jak też biblijno-mądrościową (por. Mdr 13—15), zachęca, aby ludzie „szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, jak też powiedzieli niektórzy z naszych poetów: «Jesteśmy bowiem z Jego rodu»” (Dz 17, 27 n). Dlatego też św. Paweł mógł powiedzieć: „Ja głoszę wam to, co czcicie, nie znając” (Dz 17, 23). W tym równoczesnym „tak” i „nie” Apostoł trzyma się judeo-helleńskiego schematu mowy misyjnej, nadając jej jednak chrześcijańską treść: nauka o powstaniu z martwych staje się kamieniem obrazu (por. Dz 17, 31 n)⁹.

W Liście do Rzymian św. Paweł, w duchu prorockiej i apokaliptycznej tradycji Starego Testamentu, zaostrzył jeszcze bardziej to krytyczne nawiązanie. Z całą ostrością widzi on w świecie pozabiblijnym jedynie bezbożność, ciemność, głupotę, nikczemność i wypaczanie prawdy (por. Rz 1, 18-32; Ef 4, 17 n). Zależy mu bowiem na wykazaniu całej beznadziejności świata pozbawionego Chrystusa. Przecież ta beznadziejność nie jest jakimś ślepym przeznaczeniem czy fatum. Szczyt wywodów Apostoła stanowi o wiele bardziej wypowiedź, że poganie nie są bez winy. „To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił” (Rz 1, 19). „Niewidzialne Jego przymioty stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (por. Rz 1, 20). Poganie, „choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu” (Rz 1, 21; por. Rz 2, 14 n).

Kwestią sporną między teologią katolicką a protestancką pozostaje problem, czy z powyższych wypowiedzi Apostoła da się wyprowadzić¹⁰ „teologię naturalną” w rozumieniu Soboru Watykańskiego I i II¹¹. Nie zagłębiając się szczegółowo w tę problematkę, trzeba powiedzieć, że argumentacja św. Pawła zakłada u pogan

⁹ Por. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Krit.-exeget. Kommentar NT), Göttingen 1959, s. 464—468; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* (Herder Theol. Kommentar NT, t. 5), Freiburg—Basel—Wien 1982, s. 233 n; R. Pesch, *Die Apostelgeschichte* (EKK V 2), Zürich-Neukirchen 1986, s. 141 n.

¹⁰ W dyskusji por. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKK VI 1), Zürich—Neukirchen 1978, s. 116—121; W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982.

¹¹ Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej*; BF I, 42; Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, 6.

jakieś poznanie Boga, gdyż w przeciwnym razie nie mógłby im udowodnić winy. Celem jego rozprawy nie jest tylko wykazanie możliwości czy prawdziwości naturalnego poznania Boga, ale głoszenie Zbawienia, które jest możliwe jedynie w Jezusie Chrystusie. Właśnie to, dane nam w Jezusie Chrystusie, Zbawienie jest — zdaniem św. Pawła — widoczne w pewnym, uniwersalnym, bo obejmującym wszystkie narody, horyzoncie; jest to nowe stworzenie, na którym spełnia się dana Abrahamowi obietnica (por. Rz 14, 13. 17). Tak więc Jezus Chrystus ujawnia zarówno bezsens i zło świata, jak też ostateczny i najgłębszy sens rzeczywistości. Definitywne i najpełniejsze objawienie Boga w Jezusie Chrystusie jest zarazem ostateczną interpretacją świata, która znajduje potwierdzenie w swych fenomenach ¹².

Wszystko bowiem, co istnieje, zostało stworzone przez Chrystusa i w Chrystusie (por. 1 Kor 8, 6; Kol 1, 15-17), gdyż On zawsze był życiem i światłem świata; wraz z Nim przychodzi na świat prawdziwe światło, które oświeca każdego człowieka (por. J 1, 3-5. 9). Od Niego dowiadujemy się wreszcie, co jest prawdziwym chlebem, życiem, prawdą (por. J 6, 35; 8, 12; 14, 6). A zatem oznacza to nie tylko doprowadzenie świata do Chrystusa na drodze zabiegów misjonarskich, ale także wyprowadzenie świata z Chrystusa. Istnieją więc dwie możliwości misjonarskiego doprowadzania do wiary. Można — tak jak św. Paweł w relacji z Dziejów Apostolskich — nawiązywać w sposób krytycznie pogłębiony do religijnych przekonań pogan, ale można także w Jezusie Chrystusie na nowo odkrywać i wyzwalać te, utracone na skutek grzechu, możliwości ludzkiego poznania Boga.

W obliczu naszej dzisiejszej sytuacji, gdy w nie mniejszym stopniu niż w epoce przedchrześcijańskiej (gdzie panowało wprawdzie na wskroć religijne pogaństwo) mamy do czynienia z jakimś pochrześcijańskim, głęboko agnotycznym, przenikniętym duchem sceptycyzmu i indyferentyzmu czy wręcz ateizmu neopogaństwem, które kwestionuje same podstawy i przesłanki wiary (*preambula fidei*), Sobór Watykański II skorzystał w głównej mierze z tej drugiej metody. Według Soboru: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (KDK 22). Albowiem w Jezusie Chrystusie Bóg „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. (...) Przez Chrystusa więc i w Chrystusie rozjaśnia się zagadka cierpienia i śmierci, która przygniata nas poza Jego Ewangelią” (KDK

¹² Por. W. Kasper, *Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie*, w: *Weisheit Gottes — Weisheit der Welt* (FS Joseph Kardinal Ratzinger), St. Ottilien 1987, s. 311—328.

22). „Ktokolwiek idzie za Chrystusem, Człowiekiem doskonałym, sam też pełniej staje się człowiekiem” (KDK 41). Nie bez racji więc soborowa Konstytucja dogmatyczna o Kościele rozpoczyna się zdaniem: „Ponieważ Chrystus jest światłością narodów” (*Lumen gentium cum sit Christus*).

Przepowiadanie misjonarskie, jako takie, traktuje poważnie człowieka w jego ludzkiej wielkości i słabości. Nie chce i nie może ono tak po prostu narzucić wiary człowiekowi. Albowiem wiara jest — nie wbrew, ale właśnie dzięki swej darmowości — równocześnie odpowiedzialnym aktem ludzkim (*actus humanus*), który uwzględnia ludzkie doświadczenie i wiedzę, jak też na nowo je otwiera i umożliwia. To właśnie przez Chrystusa najpełniej poznaliśmy, że Bóg jest miłością (por. 1 J 4, 8: 16) i że miłość stanowi ostateczny sens świata i człowieka. Tylko miłość może samą siebie uczynić „rozumiałą”; jest ona zarówno tym, co jest jedynie wierne i wiarogodne. Jest ona przekonaniem bezceremonialnym¹³.

3. Boska i ludzka pedagogika wiary

Misjonarskie doprowadzanie do wiary jest ostatecznie niczym innym niż powtórzeniem i współczesną realizacją drogi, na którą wszedł sam Bóg w swych dziejach z ludźmi i ciągle na nowo wkacza. Nie bez racji Ojcowie Kościoła mówią więc o zbawczej pedagogice Boga. Przejęli oni podstawowy, najbardziej chyba zasadniczy termin hellenizmu¹⁴ i uczynili zeń, w sposób krytyczny i niezależny, chrześcijański motyw przewodni całej swojej teologii¹⁵.

Już Klemens Rzymski mówi o *paideia en Christo* (wychowanie w i przez Chrystusa)¹⁶, a Ireneusz z Lyonu całą historię zbawienia określa jako działanie wychowawcze Boga, w którym człowiek przez wychowanie powinien przyzwycząć się do posłuszeństwa względem Boga, gdzie z drugiej strony także i Bóg „przyzwyczajają się” do człowieczeństwa¹⁷. Gdyby Słowo Boże nie stało się Człowiekiem, nie moglibyśmy poznać, kim jest Bóg¹⁸. Słowo Boże

¹³ H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963.

¹⁴ Por. W. Jäger, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, t. 3, Berlin 3-41959.

¹⁵ Por. W. Jäger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963; P. Stockmeier, *Glaube und Paideia. Zur Begegnung von Christentum und Antike*, w: *Glaube und Kultur*, Düsseldorf 1983.

¹⁶ 1 List św. Klemensa Rzymskiego, 21, 8.

¹⁷ Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, III, 20, 2.

¹⁸ Tamże, V, 1, 1.

zjednoczyło się z naturą ludzką po to, abyśmy przez podobieństwo z Nim stali się prawdziwym obrazem Boga. „Wskazuje Ono na prawdziwy obraz, aby człowiek stał się tym, czym był jego obraz”¹⁹. Tak więc pedagogika Boża zmierza ostatecznie do upodobnienia człowieka do jego wzoru — Boga. „Po to właśnie Słowo Boże stało się Człowiekiem i po to Syn Boży Ludzkim, aby człowiek przyjął Słowo i — będąc przyjętym do stanu dziecięstwa — stał się synem Bożym”²⁰. Całe więc działanie Boga zmierza do tego, abyśmy byli wszechstronnie wychowani²¹. To wychowawcze działanie Boga odbywa się w Kościele i przez Kościół jest kontynuowane²².

Już św. Paweł dał decydujący impuls do takiej pedagogicznej, dostosowanej do odbiorców, postawy pastoralnej: „Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych” (1 Kor 9, 22). Tę wypowiedź Apostoła należy odczytywać w kontekście przestrogi, by nie brać wzoru z tego świata (por. Rz 12, 2). Nie może ona jednak oznaczać zawieszania płaszcza na jakimkolwiek wieszaku. Wypowiedź ta jest o wiele bardziej częścią wypracowanej przez św. Pawła teologii Krzyża, wyrazem i konsekwencją łaskawości Bożej i kenozy (samowyniszczenia) Syna Bożego²³.

Nie można zaprzeczyć, że wiara da się przekazać także na drodze pedagogicznej. Co do sposobów tego przekazywania istnieje dziś wiele hipotez. Tak ważne i dla podstawowych zagadnień ostatniego Soboru tak zasadnicze — a więc takie, z którego nie można zrezygnować — pojęcie „pastoralny” stało się obecnie przyczyną licznych błędów i zamieszania pochodzącego ze strony jakiejś okropnej strategii dostosowywania. Podobnie, w imię pedagogicznego doprowadzania do wiary, niejednokrotnie dochodziło do usamodzielnienia się, a nawet do hegemonii metod nad treścią²⁴ i do pewnego zacieśniania wiary do tej, która jest zrozumiała w określonych realiach czasu i miejsca. Zamiast człowieka uczynić celem, a owo dostosowywanie do jego możliwości poznawczych jedynie środkiem pomocniczym w przekazywaniu wia-

¹⁹ Tamże, V, 16, 2.

²⁰ Tamże, III, 19, 1.

²¹ Tamże, V, 2, 3.

²² Tamże, V, 20, 2.

²³ F. Lang, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Göttingen 1986, s. 120 n.

²⁴ W tym punkcie należy, mimo wszystkich, niekiedy nawet ostrych krytyk, przyznać pełną rację kardynałowi Józefowi Ratzingerowi. Por. *Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich*, Einsiedeln 1983, zwł. s. 15.

ry, czyni się często człowieka miarą wiary. Zamiast kształtować człowieka na obraz Boży, tworzy się Boga na obraz człowieka — Boga, który odpowiada na ludzką niepewność, który zaspokaja ludzką potrzebę sensu i odpowiada ludzkim wymaganiom bezpieczeństwa i sprawiedliwości: Boga jako korelację i jako spełnienie życzeń człowieka. Jest to odwróceniem wychowawczej (*paideia*) teologii Ojców Kościoła.

Skąd zatem wiemy, kto to jest — człowiek? Skąd wiemy, kim ostatecznie jest, kim może być, kim powinien i kim ma być człowiek? Jako chrześcijanie, odpowiedź na powyższe pytania otrzymujemy tylko od Jezusa Chrystusa — nowego i doskonałego Człowieka. On jest właściwym, jedynym Nauczycielem (por. Mt 23, 8). Prawidłowo rozumianej pedagogice wiary nie może więc chodzić o to, aby pogodzić rzeczywistość ludzi niewierzących z wiarą. Pedagogika wiary nie może też przemilczać prawdy o Krzyżu. Może ona jednak w Krzyżu odkryć znak sprzeciwu oraz przygotować człowieka na przyjęcie tej kontrowersyjnej rzeczywistości²⁵. Może ona ponadto i powinna — także wtedy, gdy nie jest w stanie dowieść wiary w sposób racjonalny i pozytywny — wyzwolić dostateczną pewność siebie w sensie tomistycznych „*solvere rationes*”, które by dowodziły racjonalne fałszywości argumentów wnoszonych przeciw wierze i pozwalałyby je odpiierać²⁶. Pedagogika wiary będzie ostatecznie wskazywać na Jezusa Chrystusa, którego nie tyle my wydaliśmy, lecz który o wiele bardziej wydał się nam, a siebie określił jako Drogę, Prawdę i Życie (por. J 14, 6).

Taka chrześcijańska pedagogika uwalnia od rygorów różnych pedagogów (por. Ga 3, 25). Czyni ona człowieka dorosłym, dojrzałym i wolnym. Jest ona Boską, prawdziwie wyzwalającą pedagogiką.

tłum. **Aleksander Gajewski SAC**

²⁵ Por. R. Spaemann, *Theologie und Pädagogik*, w: *Einsprüche. Christliche Reden*, Einsiedeln 1977, s. 114 n.

²⁶ Św. Tomasz, *Suma Teologiczna*, I, q. 1, a. 8. Ponadto M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung*, w: *Christl. Glaube in moderner Gesellschaft*, t. 21, Freiburg—Basel—Wien 1980, s. 68—71.