

Ewolucja pojęcia wiary we współczesnej teologii fundamentalnej

Otwartość chrześcijaństwa na bogactwo różnorodnych kultur, która ma swe źródło w jednoznacznym i bardzo konkretnym nakazie misyjnym: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16, 15), przyczyniła się niewątpliwie do tego, iż świadkowie Zmartwychwstałego Pana nastawieni byli na poszukiwanie dróg i sposobów jak najbardziej wiarygodnego przekazu Ewangelii zbawienia wszystkim ludziom. Słowa św. Piotra: „Pana zaś Chrystusa miejcie w sercach za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1P 3, 15), stanowiły zawsze inspirację z jednej strony do pogłębiania swej własnej wiary, z drugiej zaś, do budzenia i pogłębiania wiary u innych. Ta postawa prowadziła z kolei do coraz pełniejszego odkrywania prawdy o tym, czym właściwie jest wiara i co może ona dać konkretnemu człowiekowi, który podejmuje decyzję wiary. Poszczególne wieki rozwoju chrześcijańskiej myśli teologicznej, przyczyniły się niewątpliwie do różnorodnego, niekiedy jednostronnego, ujmowania poszczególnych kwestii teologicznych, w tym także odnoszących się do tematu wiary. Również obecny wiek nie jest pozbawiony dyskusji nad rozumieniem i sposobami ujmowania interesującej nas tutaj kwestii.

Dla teologii fundamentalnej, której celem jest uzasadnienie wiarygodności objawienia chrześcijańskiego¹, pojęcie wiary staje jako kluczowe zagadnienie. Jednakże samo zjawisko wiary nie jest jednakowo rozumiane w środowisku teologicznym, mimo że terminem *wiara* posługujemy się w codziennym życiu². Najogólniej rzecz bio-

¹ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1995, s. 87.

² Na temat różnego rozumienia pojęcia „wiara” w języku potocznym piszą m.in.: M. Nalepa w artykule zatytułowanym: *Wiara jako forma poznania*, RTK 21:1974 z. 2, s. 105–134;

rac, terminem *wiara* (wierzyć) określa się cały szereg relacji międzyludzkich, w których akceptacja poznania oraz konsekwentne działanie życiowe oparte jest nie tak na doświadczeniu i oczywistości osobistej, ile na autorytecie drugiego człowieka. Mówi się wówczas o wierze ludzkiej czy też wierze międzypersonalnej. Jednakże terminem *wiara* (wierzyć), w sensie religijnym, określa się przede wszystkim relację, jaka zachodzi pomiędzy człowiekiem a Bogiem, kiedy Jego poznanie oraz konsekwentne działanie w historii oparte jest o świadectwo i autorytet objawiającego się Boga. Tak ujęta wiara ogólnie nazywana jest wiarą religijną czy też wiarą nadprzyrodzoną. W ogólności można ją określić jako pozytywną odpowiedź na objawienie Boże.

Na przestrzeni wieków rozwoju myśli chrześcijańskiej, z różnych stron podchodzono do interesującego nas zagadnienia *wiary*. W starożytności i średniowieczu zajmowano się wiarą głównie jako cnotą teologiczną, analizując jej treść w oparciu o Objawienie Boże i naukę Kościoła. W czasach nowożytnych dokonało się wyraźne przesunięcie zainteresowań tematyką wiary z pozycji teologicznych na psychologiczne. Dla teologii nowożytnej charakterystyczną cechą jest położenie akcentu przede wszystkim na akt wiary, a zwłaszcza jego genezę i strukturę³. Ten proces przemiany pojęcia wiary nie dokonał się nagle, ale przechodził pewne etapy uzależnione od całego szeregu przyczyn, które wykreślały dla tej problematyki swoiste kierunki rozwoju.

1. Intelktualistyczna koncepcja wiary

Czasy nowożytne przynoszą koncepcję wiary, która w swej treści nachylna jest ku racjonalizmowi. Proces takiego właśnie ukształtowania się pojęcia wiary uzależniony był od całego szeregu różnorodnych przyczyn. Jedną z nich było to, iż w tradycyjnej filozofii i teologii ideałem poznania było wywodzące się od Kartezjusza poznanie dyskursywne i sylogistyczne⁴. Wiarę określano jako pojęciowe poznanie

H. Waldenfels w książce zatytułowanej: *O Bogu, Jezusie Chrystusie i o Kościele*, Katowice 1993 s. 314–315; H.R. Niebuhr, *O naturze wiary*, Znak 1:1994, s. 5–12.

³ E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, s. 6.

⁴ R. Łukaszyk, *Eklezjalny i osobowy wymiar aktu wiary*, RTK 29:1982, z. 2, s. 101; E. Kopeć, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej*, RTK 11:1964, z. 2, s. 5; tenże, *Teologia fundamentalna*, s. 6; R. Łukaszyk, *Eklezjalny i osobowy wymiar aktu wiary*, RTK 29:1982, s. 101.

prawd wyrażonych w formułach abstrakcyjnych⁵. Inną z przyczyn była reakcja wielu teologów odrzucających protestancką „wiarę ufności”, akcentującą niemożliwość poznania prawd obiektywnych. Strona katolicka, zwalczając skrajny subiektywizm takiego ujęcia, akcentowała jednocześnie bardzo element racjonalny w wierze⁶. Podkreślano, że akt wiary jest poznaniem szczególnym, ponieważ ubogaca umysł znajomością nowych prawd odkrywanych nie na drodze spekulacji myślowych – wnioskowania i analizowania (dedukcja i indukcja), ale przynosi nowe treści poznawcze dzięki świadectwu objawiającego się Boga⁷. W tym ujęciu akt wiary jest przede wszystkim aktem umysłu, który oświecony Bożą łaską pod wpływem działania wolnej woli, będącej również wspartą nadprzyrodzoną pomocą, zdecydowanie uznaje za prawdę wszystko, co Bóg objawił. Czyni zaś to nie na podstawie wewnętrznej oczywistości prawdy przejranej w sposób naturalny rozumem, lecz na podstawie powagi Boga, który jest nieomylny i prawdomówny⁸. Wiara jest więc nadprzyrodzonym i dobrowolnym uznaniem przez umysł prawdy objawionej przez Boga⁹.

Omawiana koncepcja zakłada zatem następujące aspekty wiary: wiara jest aktem umysłu; akt wiary wykonywany jest na rozkaz wolnej woli; oświecenie przez łaskę Bożą i danie pomocy nadprzyrodzonej dla wolnej woli są przy wierze absolutnie konieczne.

Sobór Watykański I określił wiarę jako pełne wdzięczności przyjęcie tego, co Bóg objawił. W czynności wierzenia człowiek poddaje się Bogu, uznając za prawdziwe to, co Bóg przekazuje o sobie samym i o planie zbawienia, jaki postanowił dla ludzkości¹⁰. Akt wiary zakłada więc, jako podstawowe zadanie, przyjęcie zdań przekazanych

⁵ E. Kopeć, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary*, s. 6; R. Łukaszyk, *Eklezjalny i osobowy wymiar aktu wiary*, s. 101.

⁶ R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et les résultats des controverses récentes*, Louvain 1958, s. 220; E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, s. 6.

⁷ W. Pietkun, *Dogmatyka katolicka*. Warszawa 1954 s. 99; S. Rosa, *Teologia fundamentalna*, cz. I: *Chrystologia*, Tarnów 1995, s. 158; J. Mastej, *Wiara*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, pod red. M. Ruseckiego, Lublin – Kraków 2002, s. 1323.

⁸ Wspomniana wyżej koncepcja wiary została ostatecznie wyrażona w orzeczeniach Vaticanum I, gdzie mówi się, że wiara „jest cnotą nadprzyrodzoną, przez którą, za natchnieniem i pomocą łaski Bożej, wierzymy w prawdziwość rzeczy objawionych przez Boga, nie dla ich prawdziwości wewnętrznej, poznanej naturalnym światłem rozumu, lecz z powodu autorytetu Boga objawiającego, który nie może się mylić ani nikogo mylić nie może” (BF I 48); zob.: W. Pietkun, *Dogmatyka*, s. 96-97.

⁹ Korzeni tego stanowiska należy szukać w definicji wiary podanej przez św. Tomasza z Akwinu: *Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam* (S. th. II-IIae q. 2 a. 9); J. Rosiak, *Określenie wiary*, „Przeгляд Powszechny” 229:1950, s. 253–269.

¹⁰ BF I 42 i 48.

przez Kościół – będący strażnikiem depozytu Objawienia Bożego – które zostały zawarte w Piśmie świętym i w tradycji pochodzącej od apostołów. Kluczowym w zrozumieniu omawianej koncepcji wiary jest zatem pojęcie Objawienia Bożego.

Apologetyka tradycyjna, hołdując autorytatywnej koncepcji Objawienia, upatrywała, a zarazem ograniczała swoje zadania jedynie do uzasadnienia faktu Objawienia. Stąd też Objawienie określano jako *zbiór prawd religijnych, o których Bóg ludzi nauczył*¹¹, i to osobiście, by ludzie wiedzieli, jak mają Go czcić¹². Sądzono, iż człowiek, mający pewność odnośnie do samego faktu, że Bóg rzeczywiście przemówił, nie ma już prawa wchodzić w jakiekolwiek wartościowanie i badanie treści owego Bożego przemówienia. Pozostaje mu jedynie ścisły obowiązek przyjęcia tej treści, jakakolwiek by ona nie była, jako pochodzącej z pewnością od Boga¹³. Objawienie – jak stwierdza W. Pietkun – jest więc, w ścisłym tego słowa znaczeniu, mową samego Boga skierowaną do ludzi¹⁴. Według tego stanowiska, odkrywa ono przed ludźmi jakąś nieznaną im dotąd prawdę¹⁵. Kiedy zatem Pan Bóg daje poznać siebie lub jakąś prawdę religijną, a także swoje zamiary w odniesieniu do człowieka, wtedy mówi się o *Objawieniu Bożym*. Człowiek wierząc, słucha treści objawionej tak, jak słyszy z ust nauczającego Kościoła, lecz wierzy Bogu¹⁶. Wiara jest więc przyjęciem prawdy. Na podstawie tego wyprowadzono wniosek, że *podmiotem, władzą, w której tkwi wiara, jest umysł, nie wola lub serce, jak wielu mylnie sądzi*¹⁷.

Jeśli poznanie przez wiarę jest korelatywne do nauczania kościelnego uskutecznionego w zdaniach, to w konsekwencji wiara zbawien-na jest poznaniem w jego najbardziej pełnej formie, jaką jest sąd. Sąd

¹¹ S. Bartynowski, *Apologetyka podręczna. Obrona podstaw wiary katolickiej i odpowiedź na zarzuty*, Warszawa 1948⁸, s. 200; por.: M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 185–186; J. Krasieński, *Z teologii tajemnic wiary*, RTK 19:1972, z. 2, s. 201.

¹² S. Bartynowski, *Apologetyka podręczna*, s. 201.

¹³ S. Grzechowiak, *Problem tzw. „zagadnień granicznych” we współczesnej teologii fundamentalnej*, SG 5:1979/80, s. 163.

¹⁴ W. Pietkun, *Dogmatyka katolicka*, s. 13–14.

¹⁵ M. Rusecki stwierdza, że „ten aspekt noetyczny Objawienia był powszechnie przyjmowany w podręcznikach i rozprawach z zakresu apologetyki (teologii fundamentalnej). W związku z tym ich autorzy wszystkie dzieła Boże historii narodu wybranego, a nawet cuda Jezusa Chrystusa, uważali za coś tylko zewnętrznie przynależącego do Objawienia, bez przyporządkowania wewnętrznego. Tego typu poglądy mają swoich zwolenników niemal do dnia dzisiejszego, co widać w niektórych opracowaniach podręcznikowych, np. R. Garrigou-Lagrange’a, Nicolau, Cristianiego, Trompa, Lerchera, Heinrichsa i innych, a nawet w pierwszej wersji konstytucji soborowej *Dei verbum*; *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1, s. 186.

¹⁶ W. Pietkun, *Rozum i wiara*, cz. 1: *Naukowe poznanie Boga*, Łódź 1947, s. 9.

¹⁷ Tamże, s. 8.

ten, będąc połączeniem podmiotu i orzeczenia, dochodzi do skutku przez umysł determinowany nie samą treścią podmiotu i orzeczenia, jak to ma miejsce w poznaniu oczywistym, lecz determinacja ta jest działem woli człowieka¹⁸. Decyzja wiary nie jest bowiem wynikiem tylko logicznego wnioskowania czy naturalnego doświadczenia, ale jest przyjęciem treści poznanych bezpośrednio przez świadectwo objawiającego się Boga. Stąd wiara będzie czymś więcej niż tylko naturalnym stwierdzeniem i czysto teoretycznym stanowiskiem. Wymaga ona od człowieka osobistej egzystencjalnej decyzji, w której istotną rolę odgrywa wola. Niemniej jednak umysł człowieka nie spełni żadnego aktu, dopóki nie dojrzy, że przedstawione mu zadanie nie zawiera przynajmniej jawnej sprzeczności. Dlatego należy tu zaznaczyć, iż wola, choć ma wpływ na podjęcie przez umysł decyzji wiary, sama zależy jednak od umysłu przez to, że wybiera to, co umysł wskaże jej jako przedstawiające wartość dla człowieka wierzącego¹⁹. Na podstawie dotychczasowego rozważania można więc powiedzieć, że akt wiary jest wolnym aktem poznawczym, gdyż to sam człowiek podejmuje w sposób wolny decyzję o zaistnieniu aktu wiary, czyli decyzję o przyjęciu i życiowym zaakceptowaniu treści Objawienia. W wierze liczy się więc w poważnej mierze zarówno udział intelektu, jak i wolnej woli, gdyż dopiero wolna decyzja stanowi o stopniu zaangażowania człowieka w wierze²⁰. Jednakże wpływ woli na poznanie w tym akcie nie sięga aż tak daleko, żeby dominantą w nim była miłość²¹. Wola bowiem pod wpływem łaski, pociągnięta przez powagę objawiającego się Boga, nie wychodzi poza podmiot, gdyż – jak twierdzi W. Pietkun – bezpośrednio nie zmierza ku umiłowaniu rzeczywistości Boga, lecz ku zdeterminowaniu umysłu, by uznał tę rzeczywistość jako prawdę²². Udział woli w strukturze aktu wiary nie narusza więc tego, co dotychczas zostało stwierdzone, gdyż mimo wszystko akt ten pozostaje *par excellence* aktem umysłu, skoro przedmiotem wiary, jak o tym mówiono, jest prawda.

Podkreśla się także, iż wiara, będąc aktem rozumu, różni się od wszystkich innych czynności niemających charakteru umysłowego, jak np. uczucie, które co prawda może towarzyszyć i wpływać na akt

¹⁸ Tenże, *Dogmatyka katolicka*, s. 62.

¹⁹ Tenże, *Kryteriopoznawcza analiza aktu wiary katolickiej*, Poznań 1952, s. 5; R. Łukaszyk, *Eklezjalny i osobowy wymiar aktu wiary*, s. 106.

²⁰ R. Łukaszyk, *Eklezjalny i osobowy wymiar aktu wiary*, s. 106.

²¹ Jak stwierdza W. Pietkun: „W przeświadczeniu Kościoła i bez miłości może istnieć akt wiary zbawczej” – patrz.: *Kryteriopoznawcza analiza aktu wiary katolickiej* s. 5; por.: BF I 50.

²² W. Pietkun, *Kryteriopoznawcza analiza aktu wiary katolickiej*, s. 22–23.

wiary, ale nim nie jest. Wyodrębnia się także od wielu innych czynności mających charakter rozumowy, jak np.: od opinii, przypuszczenia i powątpiewania; od naturalnej intuicji prawdy oraz od mistycznego doświadczenia; od wiedzy naukowej czy wiedzy historycznej; od zwyczajnej ludzkiej wiary i od widzenia uszczęśliwiającego²³.

Sobór Watykański I podkreśla również w sposób jednoznaczny, że wiara nie polega na ślepych postępowaniu za jakimś autorytetem²⁴. Powyższa prawda została przypomniana i spetryfikowana przez papieża Piusa X w *Przysiędze antymodernistycznej*. Stwierdza się tam m.in.: (...) *z wszelką pewnością utrzymuję i szczerze wyznaję, że wiara nie jest ślepych uczuciem religijnym, wylaniającym się z głębin podświadomości pod wpływem serca i pod działaniem dobrze usposobionej woli, lecz prawdziwym rozumnym uznaniem prawdy przyjętej z zewnątrz, ze słuchania, mocą którego wszystko to, co powiedział, zaświadczył i objawił Bóg osobowy, Stwórca i Pan nasz, uznajemy za prawdę dla powagi Boga najbardziej prawdomównego*²⁵. Prawdy, o których tu mowa, zostały ubogacone rozumowymi znakami wiarygodności, do których zalicza się m.in. cuda zdziałane przez Jezusa, wypełnienie prorocत्व i znamienne dowody świętości i trwałości, jakie są widoczne w założonym przez Jezusa Kościele²⁶. Wiara pojmowana jako ślepe ryzyko, bez wcześniejszego przemyślenia i rozumowego ustalenia kryteriów Objawienia, jest więc nie do przyjęcia. W przeciwnym wypadku byłaby ona z pewnością aktem lekkomyślnym, niedojrzałym i nieodpowiedzialnym wobec tak poważnej decyzji życiowej. Człowiek bowiem, będący ze swej natury istotą rozumną, ma nie tylko prawo, ale i obowiązek rozumowego ustalenia faktu i wiarygodności Objawienia Bożego²⁷. To, że w Objawieniu przemawia Bóg, musi być – zdaniem W. Wiśniowskiego – niezbitie stwierdzone przez rozum²⁸. To właśnie rozum wskazuje człowiekowi potrzebę wiary, albowiem – jak stwierdza za św. Tomaszem z Akwinu S. Bartynowski – *człowiek nie wierzyłby, gdyby sam nie uznawał, że wierzyć potrzeba*²⁹. Oczywiście, nie wyklucza to prawdy, iż Objawie-

²³ W. Granat, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960, s. 67–68.

²⁴ BF I 50.

²⁵ BF I 90.

²⁶ BF I 53 i II 44; J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, Kraków 1995, s. 23; Bracia Szkół Chrześcijańskich, *Wykład nauki chrześcijańskiej. Dogmatyka*, Poznań 1960, s. 440; S. Bartynowski, *Apologetyka podręczna*, s. 203–204; W. Pietkun, *Kryteriopoznawcza analiza aktu wiary katolickiej*, s. 33.

²⁷ S. Rosa, *Teologia fundamentalna*, cz. 1, s. 159.

²⁸ W. Wiśniowski, *Na marginesie dyskusji apologetycznych*, „Meteor” 31:1939, s. 140.

²⁹ S. Bartynowski, *Apologetyka podręczna*, s. 459.

nie przekracza dostrzegalne dowody i rozumowe wnioski. Rozum nie może przeniknąć i pozytywnie zrozumieć Bożych tajemnic, bowiem wierzyć nie oznacza wcale dociekać prawdy metodami nauk przyrodniczych czy matematycznych³⁰. Jeśli nawet ktoś, na drodze wiary, osiągnie zrozumienie tajemnic Bożych, to nie jest równoznaczne z rozwiązaniem ich tajemniczego charakteru. Potwierdza to w sposób jasny nauka *Vaticanum I*, w której stwierdza się, iż *kiedy rozum oświecony wiarą szuka starannie, nabożnie i trzeźwo, [wówczas] otrzymuje z daru Bożego jakieś zrozumienie – i to bardzo owocne – tajemnic bądź dzięki analogii z rzeczami, które poznaje w sposób naturalny, bądź dzięki powiązaniom tajemnic między sobą i celem ostatecznym człowieka. Nigdy jednak rozum nie jest zdolny do ich przeniknięcia, tak jak [przenika] prawdy, które stanowią jego właściwy przedmiot. Boże bowiem tajemnice ze swej natury tak przerastają umysł stworzony, że nawet podane w Objawieniu i przyjęte przez wiarę pozostają jeszcze okryte zasłoną wiary i otoczone mrokiem tak długo, dopóki w tym śmiertelnym życiu «pielgrzymujemy daleko od Pana; bo pielgrzymujemy w wierze, a nie w widzeniu» (2Kor 5,6n.)³¹. Jednakże z chwilą, gdy rozum w świetle naukowych kryteriów poznał, że Bóg przemówił, że Chrystus Pan istniał, że jest Bogiem oraz że nauczał, to musi w konsekwencji przyjąć wiarą te prawdy, których pozytywnie nie może przeniknąć³². Podstawą wiary nie jest w tym wypadku pewność wynikająca z osobistej oczywistości, gdyż w *kwestiach wiary oczywistości nie ma*³³, ale pewność oparta na przyjęciu świadectwa nieomylnego Boga. *Wiara* – jak podkreśla W. Wiśniowski – *jest hołdem rozumu przed majestatem Boga*³⁴. Polega ona na poddaniu ludzkiego rozumu z całą pełnią pokory głosowi Boga, przemawiającego do nas w Objawieniu³⁵.*

W omawianej koncepcji wiary autorytet, czyli powaga nieomylnego i prawdomównego Boga, stanowi właściwy i podstawowy motyw wiary³⁶. Mówiąc *powaga*, ma się na myśli to, iż mówiący

³⁰ W. Wiśniowski, *Na marginesie dyskusji apologetycznych*, s. 140–141.

³¹ BF I 61; por.: W. Wiśniowski, *Na marginesie dyskusji apologetycznych*, s. 142.

³² W. Wiśniowski, tamże, s. 142.

³³ Tamże, s. 141.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 140.

³⁶ BF I 48 i 90; Bracia Szkół Chrześcijańskich, *Wykład nauki chrześcijańskiej*, s. 32 i 440; W. Pietkun, *Rozum i wiara*, s. 13; tenże, *Dogmatyka katolicka*, s. 63; tenże, *Kryteriopoznawcza analiza aktu wiary katolickiej*, s. 32–33; S. Bartynowski, *Apologetyka podręczna*, s. 460–461; J. Mastej, *Wiara*, s. 1323.

o prawdzie prawdę tę zna i chce ją powiedzieć, a zatem nie kłamie³⁷. W. Kwiatkowski, powołując się na opinię A. Gardeila, stwierdza, że każde świadectwo, które pochodzi od świadka autorytatywnego, jest pod względem przedmiotowym zawsze i wszędzie nadające się do przyjęcia wiarą, czyli jest wiarygodne³⁸. To z kolei prowadzi do innego wniosku: skoro dane świadectwo jest godne wiary z tej racji, iż pochodzi od świadka prawdomównego, którym jest Bóg, to trzeba obowiązkowo je przyjąć i uwierzyć w całą jego treść³⁹. Wiara więc opiera się wprost i bezpośrednio na autorytecie świadka, a dopiero potem poprzez zaufanie do tej osoby powstaje zaufanie do samej treści świadectwa⁴⁰. Bóg, będąc świadkiem wiarygodnym, dla którego wszystko jest znane, może wszystkich skutecznie doprowadzać do pełnego poznania prawdy.

Poprzez wiarę – o czym wcześniej wspomiano – człowiek dochodzi do nowych, nieznanych dotąd treści, które przekraczają ludzkie możliwości poznawcze. Sama wiara jako *sui generis* akt poznawczy człowieka, wzbogaca *umysł nie przez doświadczenie, wnioskowanie lub analizowanie, lecz przyswaja mu nową treść zewnątrznie, tj. pod skutecznym naciskiem woli i pośrednio, tj. poprzez świadectwo wraz z autorytetem świadka*⁴¹. Poznawane w ten sposób prawdy stanowią treść życia wewnętrznego w Bogu, czyli życie właściwe wyłącznie samemu Bogu. Należą do nich chociażby: tajemnica Trójcy Przenajświętszej i Osób Boskich; Wcielenie Słowa Bożego oraz łaska Boża udzielana człowiekowi w sakramentach świętych. Przez poznawczy charakter wiary – jak stwierdza W. Pietkun – ludzie uczestniczą w wiedzy samego Boga. Zatem, można by nawet powiedzieć, że u podstaw wiary leży oczywiste poznanie, czyli wszechwiedza, jaką posiada Bóg⁴². Dzięki bowiem Bożemu świadectwu tajemnice te, choć nigdy niezgłębione przez żaden umysł stworzony, są godne wiary, czyli wiarygodne. Oznacza to, że nie są sprzeczne z autonomiczną naturą naszego poznania. To z kolei prowadzi do zaakceptowania i przyjęcia tych prawd tak w teorii, jak i w praktyce codziennego, osobistego życia. Rodzi się z tego wniosek, że wiara przyjęta z wdzięcznością i ot-

³⁷ S. Bartynowski, *Apologetyka podręczna*, s. 459.

³⁸ W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, t. 1: *Przedmiot i metody apologetyki nowoczesnej*, Warszawa 1961³, s. 126.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 124.

⁴¹ Tamże; por.: M. Nalepa, *Wiara jako forma poznania*, s. 116; J. Szłaga, *Personalistyczna koncepcja wiary według Listu do Hebrajczyków*, ZNKUL 1:1978, s. 42.

⁴² W. Pietkun, *Kryteriopoznawcza analiza aktu wiary katolickiej*, s. 33.

wartym sercem, jako najwyższy dar Boży, musi być rozumowo przemyślana, by zlać się w jedno z naszym przekonaniem. Przy tej okazji podkreśla się, że wiara będąc aktem umysłu, nie jest jednakże aktem wyrozumowanym, lecz tylko rozumnym⁴³. Do zadań rozumu należy w tym wypadku stworzenie takich warunków, w których poddanie się wierze będzie mieć własną logikę i związek z resztą życia.

Oprócz zaangażowania rozumu i decyzji woli podkreśla się również konieczność udziału łaski Bożej w akcie nadprzyrodzonej wiary. Sobór Watykański I stwierdza to w następujących słowach: (...) *za natchnieniem i pomocą łaski Bożej, wierzymy w prawdziwość rzeczy objawionych przez Boga* (...) ⁴⁴. Wiara bowiem – jak podkreśla W. Pietkun – jest aktem umysłu, który pod nakazem woli, ale pod jednoczesnym wpływem łaski uznaje za prawdę to, co Bóg zechciał człowiekowi objawić⁴⁵. Zaznaczyć jednak należy, że pierwiastek nadprzyrodzony w akcie wiary autorytatywnej nie ma charakteru noetycznego i w literaturze religijnej – jak stwierdza W. Kwiatkowski – występuje niejednokrotnie pod nazwą *pierwiastka irracjonalnego*. Dzieje się zaś to dlatego, iż nie wchodzi on do ludzkiego poznania poprzez pojęcia, intuicję, doświadczenie, nie daje on nowego poznania ani nie wnosi nowej treści, nie jest też inspiracją ani nowym Objawieniem. Nie jest on również faktem psychicznym w tym sensie, że byłby przedmiotem naszej świadomości. Nie rozszerza on zatem ludzkiego poznania ani pod względem naturalnym, ani pod względem nadprzyrodzonym, wzmacnia natomiast siłę poznawczą intelektu poprzez dodanie mu światła dla trafnego i słusznego ujęcia myśli religijnych czy moralnych, a także wzbudza w woli przychyłność w odniesieniu do wiary⁴⁶. Nasuwa się zatem wniosek, że pierwiastek nadprzyrodzony nie ma wpływu na samą poznaną treść, której ani nie zmienia, ani nie uzupełnia. Odnosi się on jedynie do sposobu poznania tej treści⁴⁷. Łaska Boża, zdaniem Pietkuna i innych, wynosi władze duszy do stanu nadprzyrodzonego, uzdalniając człowieka do wykonania aktu wiary zbawiennej⁴⁸. Umożliwia ona człowiekowi uznanie Boga za najwyższe dobro dla siebie. Działanie pierwiastka nadprzyrodzonego na umysł ludzki W. Kwiatkowski porównuje

⁴³ Tamże, s. 9.

⁴⁴ BF I 48.

⁴⁵ W. Pietkun, *Rozum i wiara*, s. 11.

⁴⁶ W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, t. 1, s. 125 i 128.

⁴⁷ Tamże, s. 128.

⁴⁸ W. Pietkun, *Dogmatyka katolicka*, s. 97.

z działaniem promieni światła, które oświetlając krajobraz, nie tworzą go ani w całości, ani też w poszczególnych jego częściach, lecz umożliwiają i ułatwiają w pewnym zarysie widzenie oraz podziwianie jego piękna⁴⁹. Dzięki łasce wiary, wola zdobywa zdolność do odruchowego działania, ilekroć umysł, będąc pod tym samym wpływem, dojrzy niewątpliwą łączność objawionej treści ze świadčeniem o niej samego Boga. W konsekwencji tego, Objawienie zostaje uznane za prawdziwe. W tym ujęciu – zdaniem W. Pietkuna – łaska staje się motywem wiary od strony podmiotowej, powaga zaś objawiającego się Boga, potwierdzona cudami i prorocत्वami, jest nim od strony przedmiotowej. Oba te motywy są w stosunku do siebie korelatywne, tzn., że łaska wiary ukazuje wierzącemu, iż faktycznie powaga Boga zaświadcza o prawdzie wiary⁵⁰. Dodać tu należy, że sformułowanie logiczne powstające w sędzi wiary konsekwentnie jest przedstawiane jako dzieło samego umysłu, natomiast przeświadczenie co do wartości przedmiotowej tego sformułowania jako dzieło woli będącej pod specjalnym wpływem łaski Bożej⁵¹.

Kończąc powyższą część, poświęconą intelektualistycznej koncepcji wiary, należy zaznaczyć, iż pomimo całej podbudowy teoretycznej i posiadania swoich zwolenników w szerokim gronie teologów, okazała się ona zbyt wąska w odniesieniu do całego bogactwa treści związanej z problematyką wiary, ujmując jej analizę jedynie w płaszczyźnie rozumu, któremu przyznaje się absolutne kompetencje w wydawaniu sądu wiarygodności. Z tym związane jest również zbyt ograniczone i jednostronne rozumienie przedmiotu wiary, jakim stają się w tym wypadku prawdy (zdania) objawione przez Boga. Mówiąc ponadto o woli i łasce Bożej jako o elementach współtworzących genezę wiary, pomniejsza się jednakże ich wpływ na akt wiary, w konsekwencji pozostawiając je w cieniu ostatecznej decyzji rozumu. Pominięte zostały tu także inne ważne elementy konstytuujące bogatą przeciw osobowości człowieka, do których zaliczyć można chociażby uczucie, przeżycie egzystencjalne i psychiczne itp. To przesadnie intelektualistyczne ujęcie wiary miało niewątpliwą wpływ na jednostronne ujęcie apologetyki, której wyznaczono zadanie rozumowego uzasadnienia Objawienia przy pomocy argumentów intelektualnych.

⁴⁹ W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, t. 1, s. 126.

⁵⁰ W. Pietkun, *Kryteriopoznawcza analiza aktu wiary katolickiej*, s. 42.

⁵¹ Tamże, s. 48.

2. Woluntarystyczne koncepcje wiary

Zanim przejdzie się do omówienia współczesnego rozumienia wiary, należy choć pokrótce wspomnieć o koncepcjach woluntarystycznych, które w miejsce racjonalnego poznania w wierze, akcentują bardziej rolę woli człowieka w genezie aktu wiary. Poglądy te zrodziły się na gruncie protestantyzmu, pragmatyzmu, modernizmu, aktywizmu, filozofii czynu, filozofii pędu życiowego i filozofii egzystencjalizmu. Zamiast sylogizmu jako pośredniego poznania więcej uwagi poświęcono Kantowskiemu *Wesensschau*, a obok indukcji i dedukcji, więcej uwagi poświęcono intuicji i misticzności. Poznania intelektualnego nie kwestionowano, ale przesunięto je na dalszy plan. Było to wynikiem nieprzychylnego nastawienia zarówno w odniesieniu do metafizyki, jak i do wszelkiego intelektualizmu w religii; w wyniku czego powstał nowy kierunek w apologetyce, o wybitnie woluntarystycznym nastawieniu.

Woluntarystycznych koncepcji jest wiele i trudno je opracować systematycznie. Powodem tego jest m.in. to, że obejmują wiele poglądów przeciwstawnych, od skrajnie irracjonalistycznych, poprzez różne formy sentymentalizmu i modernizmu religijnego, zróżnicowane odmiany wiary ufnościowej w protestantyzmie, aż do bliskich omówionej wyżej koncepcji intelektualistycznej⁵².

Początków tych poglądów w czasach nowożytnych można doszukiwać się już we wczesnym protestantyzmie. To właśnie M. Luter w swej teorii o usprawiedliwieniu, nie znając, co prawda, jeszcze psychologicznej interpretacji zjawisk w przeżyciu religijnym, zwrócił uwagę na znaczącą rolę pierwiastka subiektywnego lub indywidualnego w tym przeżyciu⁵³. Wiara, według niego, nie polega na intelektualnej akceptacji prawd wiary, ale jest aktem o charakterze egzystencjalnym. Powstaje ona pod wpływem słuchania słowa Bożego i równoczesnego działania Ducha Świętego. Z tego też względu wiara nie potrzebuje racjonalnych przesłanek ani do jej powstania, ani do tego, by była ona aktem rozumnym⁵⁴. Twierdził on natomiast, że *wiara jest bezpieczną ufnością i mocnym przekonaniem serca, przez które trwamy przy Chrystusie*⁵⁵. Jej pewność wynika już z samej świadomości

⁵² S. Rosa, *Teologia fundamentalna*, cz. 1, s. 161; M. Nalepa, *Wiara jako forma poznania*, s. 116.

⁵³ W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, t. 1, s. 131.

⁵⁴ M. Rusecki, *Cud w nauczaniu Marcina Lutera*, RTK 38–39:1991–1992, s. 32.

⁵⁵ H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i o Kościele*, s. 320.

faktu, że jest ona czynem Boskim, jak również ze sfery emocjonalnej i zaangażowania się człowieka, gdyż słowo Boże działa przede wszystkim na serce i wolę człowieka⁵⁶.

Wśród myślicieli katolickich prekursorami tego stanowiska – zdaniem E. Kopcia – byli m.in.: Pascal, Blondel, Newman, Boutroux, Laberthonnière i inni⁵⁷. Najogólniej rzecz biorąc, w woluntarystycznym ujęciu wiary silny akcent położono na momenty woli-tywne tego aktu, uznając wolę niejako za jedyną i wyłączną władzę poznawczą i decyzyjną⁵⁸. Już B. Pascal, wyróżniając *Boga filozofów* i *Boga wiary*, mówił o racjach przemawiających do *serca* ludzkiego, które pozostają niedostępne dla rozumu. W stworzonym przez niego projekcie apologii wychodzi od analizy bytu ludzkiego i sytuacji egzystencjalnej człowieka w świecie, ukazując różne postawy ludzi jemu współczesnych. Celem tego było pokazanie na podstawie obserwacji i doświadczenia całej nędzy człowieka żyjącego bez Boga. Następnie francuski myśliciel wykazywał prawdziwość religii chrześcijańskiej poprzez ukazanie boskiego posłannictwa i bóstwa Jezusa Chrystusa. W oparciu o te dwie przesłanki, utrzymując, że pełnia objawienia dokonała się w Jezusie Chrystusie, dochodzi do wniosku, że problemów człowieka, doświadczonego pod każdym względem swojej nędzy i niewystarczalności, nie można rozwiązać ani przez naukę, ani przez filozofię, ani przez żadną z religii pozachrześcijańskich. Może tego dokonać wyłącznie Jezus Chrystus obecny w chrześcijaństwie. Jednak do tego, by człowiek uwierzył w Boga, nie wystarczy sam rozum ani też argumenty czysto racjonalne. Według Pascala, rozum nie jest władzą adekwatną poznawczo w stosunku do przedmiotu. Podążając tą drogą, można dojść jedynie do poznania *Boga filozofów*. Do wiary nie dochodzi się również na drodze argumentów racjonalnych, gdyż w takim wypadku należałoby utożsamić ją z wiedzą. Osiągalna jest natomiast poprzez egzystencjalną akceptację osoby Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii. Istotnym w doprowadzeniu niewierzącego do wiary jest poznanie przez serce i zabieg *le pari*. Pierwsze z nich jest specjalną władzą, z pomocą której można poznać Boga. Dzięki temu, że władza ta została umocniona łaską, poznanie to staje się poznaniem pewnym.

⁵⁶ M. Rusecki, *Cud w nauczaniu Marcina Lutra*, s. 32.

⁵⁷ E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, s. 7; tenże, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary* s. 6; J. Mastej, *Wiara*, s. 1323.

⁵⁸ M. Rusecki, *Wiara odpowiedzią na Boże wezwanie*, w: *Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 64.

Dodać tu należy, że w ujęciu Pascala nie jest to poznanie irracjonalne, czysto dyskursywne, czy też odczucie emocjonalne, lecz stanowi ono rodzaj poznania spontanicznego i bezpośredniego. Z kolei argument *le pari* jest zabiegiem czysto praktycznym i życiowym, polegającym na tym, że człowiekowi nieprzekonanemu proponuje, by zaczął żyć według zasad chrześcijańskich, doświadczając tym samym osobiście prawdy Ewangelii. Argument *le pari* przeznaczony jest do wyprowadzenia woli z obojętności względem religii. Skłania on do decyzji i wyboru tego, co jest pewniejsze i gdzie w stopniu minimalnym, albo w ogóle, nie ma żadnego ryzyka⁵⁹. Widać zatem, że w Pascalskim rozumieniu wiary silny akcent został położony na sferę wolitywną i egzystencjalną tego aktu.

Z wymienionych wyżej prekursorów koncepcji woluntarystycznych, oprócz Pascala, na szczególną uwagę – zdaniem E. Kopcia – zasługuje M. Blondel. Zwracając uwagę na dyspozycje woli i łaski w akcie wiary⁶⁰, wystąpił jednocześnie przeciw wybujałemu intelektualizmowi w apologetyce. Uważał on, że *intelektualizm w dążeniu [...] do pełnego poznania rzeczywistości postugiwał się ideami, pojęciami, definicjami i sylogizmami, które [...] prowadzą tylko do poznania atomu rzeczywistości, i to zupełnie izolowanego od innych i od całości. Natomiast sama rzeczywistość nie zna takiej wiwisekcji, lecz stanowi całość dynamiczną bez punktów martwych, bez inercji i izolacji*⁶¹. Według niego, wiara jest czymś więcej aniżeli tylko poznaniem. Staje się ona życiem i jednoczesnym wejściem w życie samego Boga. Powstanie wiary uzależnione jest od działania łaski Bożej w człowieku i od czynnika wolitywnego, skłaniającego człowieka do przyjęcia Objawienia, jawiącego się w aspekcie *appetibilitas*⁶². To właśnie wołą, którą wspiera nadprzyrodzone działanie Boże, a nie siłą rozumu, zdobywa się prawdy religijne. W końcowym wniosku Blondel stwierdza, że ostateczne decyzje o przyjęciu lub odrzuceniu istnienia Boga nie mają charakteru intelektualnego, lecz są decyzjami, które angażują całego człowieka, tzn. jego wolę, myśli i uczucia⁶³.

⁵⁹ M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991, s. 284–286; W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, t. 1, s. 159–164.

⁶⁰ E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, s. 7; tenże, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary*, s. 6.

⁶¹ W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, t. 1, s. 133; zob.: Z. Zdybicka, *Blondel*, kol. EK II, kol. 664.

⁶² E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, s. 7; tenże, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary*, s. 6; R. Paciorkowski, *Wewnętrzna budowa apologetyki nowoczesnej*, CT 25:1954, s. 30.

⁶³ Z. Zdybicka, *Blondel*, kol. 664.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż woluntarystyczne ujęcia wiary, choć słusznie dostrzegają rolę czynnika wolitywnego w wierze, nie oddają jednak bogactwa treści tego aktu, pomniejszając przede wszystkim udział pierwiastka intelektualnego. W woluntaryzmie najważniejsze nie są argumenty przemawiające do sfery racjonalnej, ale liczącym się jest to, co chce posiadać człowiek, to, co uznaje za najważniejsze, najistotniejsze, najbardziej dla niego pożyteczne, niezależnie od racji, wartości, sądów i przekonań innych ludzi. To w ostatecznym rozrachunku prowadzi do skrajnego indywidualizmu i subiektywizmu, pozbawiając tym samym wiarę obiektywnych podstaw⁶⁴. W świetle tego stanowiska nie można bowiem jasno stwierdzić, czy wspomnianym postulatami, pragnieniami i potrzebami, które przecież nie stwarzają wartości, lecz tylko je suponują, odpowiada rzeczywistość obiektywna. W tym świetle chrześcijaństwo może jawić się jako religia jedynie fakultatywna, rozpatrywana wyłącznie w aspekcie *appetibilitas*. Niesie to oczywiście ze sobą poważne niebezpieczeństwo odchylenia się od chrystianizmu historycznego, który pod względem swych wartości nie jest religią fakultatywną, ale normatywną. Powyższe ujęcie wiary ma również swój wpływ na przedstawianie zagadnienia cudu, a w konsekwencji także relacji zachodzących pomiędzy cudem a wiarą.

3. Personalistyczna koncepcja wiary

Na początku XX w. coraz bardziej zaczęto zdawać sobie sprawę z tego, iż dotychczasowe koncepcje wiary są zbyt jednostronne, a w związku z tym niewystarczające. Nie oznaczało to oczywiście, by odmówiono im w sposób absolutny i ostateczny jakichkolwiek wartości. Przeciwnie, dostrzegając w nich niewątpliwe niedostatki, polegające na przeakcentowaniu z jednej strony roli czynnika intelektualnego, z drugiej zaś wolitywnego w wierze, postanowiono uzupełnić je i nadać im przez to znamiona większej rzeczywistości.

Próbą takiego podejścia do zagadnienia wiary były jej egzystencjalistyczne koncepcje⁶⁵. Najogólniej można powiedzieć, iż wychodziły one z przekonania, że akt wiary nie jest tylko poznaniem pewnej tre-

⁶⁴ M. Rusecki, *Wiara odpowiedzią na Boże wezwanie*, s. 64–65.

⁶⁵ Zdaniem M. Nalepy, najbardziej dopracowanymi teoriami egzystencjalnymi wydają się koncepcje wiary protestanckich teologów E. Brunnera i R. Bultmanna; M. Nalepa, *Wiara jako forma poznania*, s. 116–117.

ści wspartej autorytetem osoby świadczącej o niej, jak to zakładano w koncepcji intelektualistycznej, lecz stanowi przede wszystkim nową formę bycia, określoną egzystencją osoby, którą poznajemy w tymże akcie. O ile zwolennicy koncepcji intelektualistycznej sprowadzali całe zagadnienie wiary do problemu poznania prawdy, o której informuje człowieka objawiający się Bóg, o tyle „egzystencjaliści” doszukiwali się w niej związków z życiem⁶⁶. Niewątpliwy wpływ na to miało odmienne stanowisko w kwestii rozumienia Objawienia Bożego. W przeciwieństwie do tradycyjnej definicji, którą można streścić w formule *locutio Dei attestans*, w ujęciu egzystencjalnym objawienie ujmuje się dynamicznie, konkretnie, żywo, jako pewną ciągłość oddziaływania Boga na człowieka⁶⁷. Wiara jest tu swoistym rodzajem przeżycia czy może nawet życiowego przystąpienia, przyłgnięcia do objawiającej się osoby. Trudności związane z egzystencjalnymi koncepcjami wiary wynikają z tego, że poświęcając dużo uwagi mało precyzyjnemu pojęciu egzystencji, przeżycia, przyłgnięcia, jednocześnie zbyt mało podkreślają, czy wprost pomijają, stronę poznawczą aktu wiary. Także samo pojęcie „przyłgnięcie” do osoby objawiającej się nie jest do końca pełne, nieodwołalne i całkowite, gdyż w konsekwencji może zakładać również to, że poznający patrzy na rzeczywistość z punktu widzenia objawiającego się, z jednoczesnym niegodzeniem się z tym widzeniem rzeczywistości. Co więcej, może odrzucać to widzenie, a nawet samą osobę. Niemniej jednak egzystencjalne ujęcia wiary stanowiły poważny krok na drodze poszukiwania koncepcji spełniającej postulat całościowego traktowania tego zagadnienia.

Zyskujące popularność nowe prądy umysłowe i filozoficzne, wśród których na szczególnie podkreślenie zasługuje personalizm, zakwestionowały racjonalistyczne i pozytywistyczne modele teoriopoznawcze i spowodowały odwrót od intelektualizmu, abstrakcji i spekulacji poznania dyskursywnego w kierunku zainteresowania się człowiekiem jako osobą i relacjami międzyosobowymi. To stało się przyczyną całościowego podejścia do zagadnienia wiary, a wszechstronna analiza źródeł wpłynęła wydatnie na personalistyczne ujęcie tego aktu⁶⁸.

W formowaniu personalistycznej koncepcji wiary znaczącą rolę odegrały także osiągnięcia nauk religioznawczych z psychologią i fenomenologią religii na czele. Wykazały one, że akt religijny nie jest

⁶⁶ Tamże, s. 117.

⁶⁷ S. Rosa, *Teologia fundamentalna*, cz. 1, s. 161.

⁶⁸ E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, s. 7–8; tenże, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary*, s. 7; S. Rosa, *Teologia fundamentalna*, cz. 1, s. 161–162.

wyłącznie funkcją samego intelektu, woli czy uczucia, ale angażuje całego człowieka⁶⁹. Stwierdzono również, że jest to akt wewnętrznie jednolity, w którym decydującą rolę odgrywa *ja* ujmowane całościowo jako centrum ludzkiej osobowości. Wykazano ponadto, że jest to przeżycie o wybitnie przedmiotowej treści, którego przedmiotem jest najwyższa wartość *Sacrum*, rozumiane we wszystkich religiach jako osoba. Stąd zaczęto głosić opinię, iż człowiek religijny ma do czynienia nie tyle z „przedmiotem” wiary, ile raczej z „partnerem”⁷⁰.

Oprócz wymienionych powodów, powszechnie wiadomo, że u źródeł personalistycznego ujęcia wiary leży także mocne oparcie o Pismo Święte i naukę Ojców Kościoła wszelkich analiz teologicznych. Badania nad Biblią wykazały, że Objawienie nie jest wyłącznie zespołem prawd informujących człowieka o świecie nadprzyrodzonym i wzbogacających poznanie intelektualne, jak rozumiano to w apologetyce tradycyjnej, lecz jest przede wszystkim wyjściem osobowego Boga na przeciw osoby człowieka, którą chce zaprosić do uczestnictwa w swoim życiu⁷¹. Relacje między człowiekiem a Bogiem przedstawione zostały zatem w kategoriach osobowych. Początek owego wyjścia Boga ku człowiekowi zapoczątkowany został w akcie stwórczym. Ukazane z kolei w historii zbawienia dokonującej się w Starym Przymierzu, znalazło swoje wypełnienie w osobie Jezusa Chrystusa, w którym Bóg najbardziej zbliżył się ku człowiekowi⁷². Pozytywna odpowiedź, którą na tę inicjatywę objawiającego się Boga daje człowiek, nazywana jest aktem wiary. Zasadniczo polega on na skierowaniu się całego człowieka do Boga i oddaniu się Jemu do wyłącznej dyspozycji⁷³.

Wszystkie te tendencje wywarły niewątpliwy wpływ na kształt teologii katolickiej. Nic więc dziwnego, że przyczyniło się to także do nowego, personalistycznego spojrzenia na podstawową w teologii problematykę wiary. W. Granat stwierdza, że *dzięki personalistycznym tendencjom, przewyciężono wiele trudności w teologii, które*

⁶⁹ W. Kwiatkowski, *Poglądy w nowoczesnej psychologii religii na budowę przeżycia religijnego*, PS 5:1952, s. 224–237; tenże, *Apologetyka totalna*, t. 1, s. 25–40; W. Hładowski, *Zarys apologetyki, Analiza chrześcijańskiej refleksji nad wiarygodnością Objawienia*, Warszawa 1980, s. 27–28; R. Łukaszuk, *Osobowy charakter wiary religijnej*, w: *W kierunku człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1971, s. 190–194.

⁷⁰ E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, s. 8; tenże, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary*, s. 8–9; I.S. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, Lublin 1996, s. 74.

⁷¹ S. Rosa, *Teologia fundamentalna*, cz. 1, s. 162.

⁷² Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998, s. 7 i 10; KO 5; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, Płock 2001, s. 94.

⁷³ E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, s. 8–9.

wyrosły z nieodpowiedniego stawiania problemu, a chrześcijańskie objawienie i wiara okazały nowe oblicze⁷⁴. Większość współczesnych teologów katolickich opowiada się zdecydowanie za tą właśnie, personalistyczną koncepcją wiary⁷⁵. W tym duchu ujmowane są też wypowiedzi II Soboru Watykańskiego, a także nauka nowego Katechizmu Kościoła Katolickiego.

Przechodząc do bliższego omówienia personalistycznej koncepcji wiary, trzeba najpierw stwierdzić, iż personalizizm chrześcijański, którego najwybitniejszymi przedstawicielami w naszym stuleciu – zdaniem M. Ruseckiego – są: E. Mounier, J. Maritain, E. Gilson, M.-D. Chenu, G. Marcel, J. Mouroux, C. Cirne-Lima, A. Brunner, podstawowe źródła czerpał z Pisma Świętego i tradycji chrześcijańskiej, nawiązując również do tomistycznej koncepcji osoby jako bytu duchowo-cielesnego, indywidualnego, rozumnego i wolnego⁷⁶.

Studium terminologii pozwala stwierdzić, że *wiara* jest podstawową treścią Biblii. Stanowi ona spoiwo, które łączy, przenika i nadaje sens wszystkim innym zawartym w Piśmie Świętym treściom⁷⁷. Posiada ona dwa podstawowe bieguny: z jednej strony ukazuje zaufanie, którym obdarza się osobę „wierną” i które angażuje całego człowieka, z drugiej zaś pewien akt intelektualny, dzięki któremu przez słowo i odpowiednie znaki można dotrzeć do rzeczywistości aktualnie niewidzialnej⁷⁸. W Starym Testamencie na oznaczenie wiary używa się głównie dwóch określeń: *’āman i bātach*. W pierwszym źródłosłowie tkwi idea trwałości, niezawodności, niewzruszoności. Wypowiadając to słowo, wyrażano pogląd o niezawodnym istnieniu poznawanego stanu rzeczy. Drugie z określeń oznacza bezpieczeństwo, zaufanie, zawierzenie komuś, oparcie się na kims. Wierzący, wyrażał przez nie swoje poczucie bezpieczeństwa, którego fundamentem jest wiara. Septuaginta oprócz jednoznacznego słowa *pisteuo* – wierzę, używa nadto innych synonimów: *elpidzo* – zaufać, oraz *pepoithenai* – zdać się na kogoś⁷⁹. Wiara w Starym Testamencie – zdaniem H. Langkammera

⁷⁴ W. Granat, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, s. 51.

⁷⁵ E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, s. 9.

⁷⁶ M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 348–349.

⁷⁷ M. Nalepa, *Wierność w świetle biblijnej idei wiary*, RTK 32:1985, z. 2, s. 223.

⁷⁸ J. Du[placy], *Wiara*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań – Warszawa 1982², s. 1025.

⁷⁹ H. Muszyński, *Niewiara w perspektywie historiozbowczej*, ComP 4:1981, s. 59; A. Jankowski, *Wiara w Piśmie świętym*, „Znak” 3:1973, s. 529–530; H. Langkammer, *Pojęcie wiary w Starym Testamencie*, RTK 21:1974, z. 3, s. 75–77; W. Wielgat, *Wiara w Starym Testamencie w świetle filologii i teologii*, RBL 22:1969, s. 13–16; M. Nalepa, *Wierność w świetle biblijnej idei wiary*, s. 221–234.

– wyrażała pewien żywy akt zaufania, który powiązany jest niejednokrotnie z pełnym wkładem ludzkiej osobowości w konkretnej sytuacji historycznej⁸⁰. Była ona jednocześnie wstępem, przygotowaniem i pomostem do tego, co miało przyjść z pojawieniem się Mesjasza. Pierwszą, a zarazem charakterystyczną cechą wiary Nowego Testamentu jest to mianowicie, że jest to wiara skupiająca się na osobie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. To właśnie – jak stwierdza A. Jankowski – jest widoczne we wszystkich warstwach źródeł, zaczynając od najstarszej tradycji synoptycznej⁸¹. Jezus Chrystus jest nie tylko przedmiotem⁸², ale i koniecznym pośrednikiem wiary (por. Mt 11,25–27), która, ukazana jako współdziałanie człowieka z Bogiem, obdarzona została mocą, zdolną do wykonywania nadzwyczajnych czynów (por. Łk 17,6). Osiągnięcia nowoczesnej egzegezy, dotyczącej zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, dowodzą, że wiara jest pełną odpowiedzialnością, jaką człowiek daje wychodzącemu ze zbawczymi obietnicami Bogu, i że zawiera ona w sobie przyjęcie Bożego posłannictwa zbawienia oraz pełne ufności poddanie się Jego słowu⁸³.

Na ukształtowanie się personalistycznej koncepcji wiary niewątpliwie wpływ miało również na nowo przypomniane, biblijne i patrystyczne rozumienie Objawienia Bożego. Co prawda, pisarze biblijni nie znali jeszcze pojęcia *objawienie* rozumianego w ścisłym tego słowa znaczeniu, jednakże chcąc je zilustrować, posługiwali się wieloma fenomenami interpretowanymi w różny sposób. Mówiono m.in. o odsłanianiu, dawaniu do poznania, oznajmianiu, czynieniu oczywistym, ukazywaniu się⁸⁴. Istotą objawienia jest ujawnienie się osobowego Boga w historii przez liczne słowa i czyny, kierującego w nich i przez nie wezwanie do człowieka w celu nawiązania interpersonalnego dialogu. W Starym Testamencie Bóg wyraźnie objawia się jako osoba posiadająca własne imię (por. Wj 6,3), objawia również swoje oblicze (por. np. Wj 34,20; Pwt 10,8; 18,7; Ps 86,9) i swoje serce (por. np. Oz 11,8; Jr 31,20). Ukoronowanie wszelkiego objawienia dokonuje się w osobie Jezusa Chrystusa, Słowa Odwiecznego (por. Mk 1,15; Łk 4,21), który na sposób ludzki ujawnił Boga (por. J 14,9). Idąc za nauką Biblii, Sobór Watykański II naucza, iż Chrystus Pan, *przez całą*

⁸⁰ H. Langkammer, *Pojęcie wiary w Starym Testamencie*, s. 79.

⁸¹ A. Jankowski, *Wiara w Piśmie świętym*, s. 534.

⁸² R. Łukaszyk, *Wiara jako osobowa odpowiedź człowieka na wezwanie Boże w ujęciu biblijnym*, RTK 31:1984, z. 2, s. 23.

⁸³ J. Alfaro, *Wiara*, ConcP 2–3:1966/67, s. 21.

⁸⁴ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 154–155.

swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha Prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości oraz świadectwem Bożym potwierdza, że Bóg jest z nami, by nas z mroków grzechu i śmierci wybawić i wskrzesić do życia wiecznego (KO 4; por. KO 5 i 7; DWR 11). Objawienie charakteryzuje się także personalistycznym ukierunkowaniem na człowieka i stąd nie jest ono monologiem, lecz dialogiem. W objawieniu Bóg udziela się i ujawnia człowiekowi, będącemu stworzeniem rozumnym i wolnym, mając na celu nawiązanie z nim przyjacielskiej łączności (por. J 15,15). *Vaticanum II* stwierdza: *Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej* (por. Ef 1, 9), *dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami Boskiej natury* (por. Ef 2,18; 2P 1,4). *Przez to zatem objawienie Bóg Niewidzialny* (por. Kol 1,15; 1Tm 1,17) *w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół* (por. Wj 33,11; J 15,14–15) *i obcuje z nimi* (por. Ba 3,38), *aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć do niej* (KO 5)⁸⁵. Objawienie nie jest więc tylko systemem doktrynalnym, streszczonym w formule *locutio Dei attestans*, lecz żywą, osobową rzeczywistością⁸⁶, będącą Bożą propozycją spotkania⁸⁷. J. Ratzinger stwierdza: *Aktu wiary człowiek nie dokonuje w swym własnym ja i z siebie samego; z samej natury wiara ma charakter dialogu*⁸⁸. Jest to „wiara w Boga, który zna człowieka, Boga, który wchodzi z nim w kontakt, Boga, który jest dla nas dostępny, który dla nas stał się dostępny w osobie Jezusa Chrystusa”⁸⁹. W związku z dialogicznym charakterem objawienia, wiara stanowi odpowiedź człowieka na Boże wezwanie (por. KKK 26; DWR 10). Jest ona jednocześnie miejscem spotkania i nawiązania łączności z objawiającym się Bogiem. Stanowi osobowe przyłgnięcie człowieka do Boga (por. KKK 150), gdyż dotyczy całej struktury życia człowieka, jego największych głębi⁹⁰. To responsoryjne ujęcie wiary podkreśla jej perso-

⁸⁵ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 10.

⁸⁶ M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 349.

⁸⁷ J.S. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według Rene Latourelle'a*, Lublin 1996, s. 138; T. Pikus, *Zagadnienia z teologii fundamentalnej*, Warszawa 2001, s. 71.

⁸⁸ J. Ratzinger, *Wiara a teologia*, w: *Kościół, Pielgrzymująca wspólnota wiary*, red. S. Horn i V. Pfnür, Kraków 2005, s. 19.

⁸⁹ J. Ratzinger, *Patrząc na Chrystusa*, Warszawa 1991, s. 16.

⁹⁰ Tamże, s. 17–18.

nalny charakter. Wiara jest dialogiem człowieka z Bogiem, w którym Bóg odpowiada na poszukiwanie człowieka, a człowiek odpowiada na Boże objawienie⁹¹. Jak stwierdza H. Fries: *W wierze chrześcijańskiej nie chodzi o pierwszym rzędzie o rzeczy i zdania, lecz o wiarę w znaczeniu: wierzę w „Ciebie”, wierzę „Tobie”. Dalej, w tak rozumianej wierze chodzi o otwarcie rzeczywistości, która bez wiary pozostałaby zamknięta i niedostępna, a która przecież dla mojej egzystencji ma znaczenie rozstrzygające*⁹². Wiara więc, idąc za myślą M. Schmausa, należy do całości tak rozumianego objawienia Bożego, gdyż dopiero w wierze człowieka staje się ono dostrzegalne i obecne w historii jako objawienie⁹³. Według W. Kaspera, objawienie Boże nigdy nie istnieje w sobie, lecz tylko w ludzkim zapośredniczeniu. Dokonuje się ono w wierze i w życiowej formie, która wynika z wiary. Człowiek spotyka objawiającego się Boga jako Boga ukrytego w Jego ludzkich i historycznych formach objawienia⁹⁴. Jednakże nie można zapomnieć, że to otwarcie człowieka poprzez wiarę na objawienie Boże zależne jest od udzielenia mu daru łaski Bożej, otwierającej oczy na Bożą rzeczywistość (por. KO 5; KKK 154 i 158).

Bóg, będąc sprawcą i podmiotem objawienia, jest równocześnie także jego przedmiotem, czyli Tym, który się objawia. Objawiona więc prawda – jak stwierdza M. Rusecki – jest na wskroś osobowa, gdyż *jest nią sam Bóg wkraczający do historii w Jezusie Chrystusie*⁹⁵. Bóg objawia zatem nie tylko *prawdy*, rozumiane jako *coś*, ale nade wszystko *samego siebie*⁹⁶. Objawienie jest więc manifestacją Osoby Boga, jego zbawczego planu odnoszącego się do całej ludzkości. Jest ono również ukazaniem człowiekowi jego samego oraz sensu i celu jego życia. Stanowi ono także doktrynę zawierająca zespół prawd religijnych o Bogu i o człowieku⁹⁷. W tej perspektywie wiara nie może mieć wyłącznie poznawczego charakteru, lecz również egzystencjalny, angażujący, dialogowy, niejako współrozciągły w sto-

⁹¹ T. Jelonek, *Człowiek – istota religijna. Materiały do wykładu Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kraków 1996, s. 8–9.

⁹² H. Fries, *Od apologetyki do teologii fundamentalnej*, ConcP 6–10: 1969, s. 35; por.: M. Bartosiak, *Wiara według kard. Josepha Ratzingera*, Łomża 2005, s. 34.

⁹³ M. Schmaus, *Wiara Kościoła. Dogmatyka podręczna*, t. 1: *Objawienie – inicjatywa Boża oczekująca odpowiedzi człowieka: wiary*, Gdańsk – Oliwa, 1989, s. 331.

⁹⁴ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 157–158.

⁹⁵ M. Rusecki, *Wiara jako odpowiedź człowieka na Boże objawienie*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, red. M. Rusecki i E. Pudelko, Lublin 1995, s. 46; por.: M. Rusecki, *Elementy personalistycznej teologii fundamentalnej w ujęciu Edwarda Kopcia*, RTK 32:1985, s. 29–30; R. Łukaszyk, *Eklezjalny i osobowy wymiar aktu wiary*, s. 103.

⁹⁶ H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, s. 94.

⁹⁷ J.S. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie*, s. 68.

sunku do rzeczywistości objawionej⁹⁸. Dzięki objawieniu, wiara staje się sposobem spotkania i wejścia we wspólnotę z Bogiem, a zarazem jest równoczesnym i ciągłym wychodzeniem, tzn. rozwijaniem, pogłębianiem, doskonaleniem i budowaniem swego życia na Chrystusie⁹⁹. Zakłada ona zatem permanentne otwieranie się na Boga, będące odpowiedzią na Jego wezwanie, a zarazem całkowitym i wolnym oddaniem się całego człowieka jako osoby Bogu osobowemu, który objawiając się, również daje się człowiekowi¹⁰⁰. Akt wiary angażuje całego człowieka, gdyż tak rozumiana odpowiedź zakłada wszystkie płaszczyzny życia osobowego, a więc sferę intelektualną, wolitywną i uczuciową¹⁰¹. Całą swoją osobą i całym życiem afirmuje on ofiarowaną mu „nową” egzystencję w Chrystusie.

Charakterystycznym w personalistycznej koncepcji wiary jest również osobowe pojmowanie wiarygodności. Zdaniem współczesnych teologów, nie jest to już cecha zdania czy prawdy objawionej, lecz zespół cech osoby, dla których możemy jej zawierzyć. Oznacza ona zatem właściwość świadectwa Bożego, przez które objawia się osoba Boga¹⁰².

To personalistyczne rozumienie objawienia, wiary i wiarygodności wywarło niemały wpływ na pogłębienie rozumienia innych kwestii teologicznych. Przykładem tego jest m.in. nowe podejście do samej koncepcji cudu i jego funkcji, w tym także odniesienia cudu do wiary i wiary do cudu, czyli zagadnienie cudu w funkcji pisteologicznej.

Na powstanie personalistycznej koncepcji wiary, oprócz przedstawionej niewystarczalności poprzednich ujęć, złożyło się wiele innych czynników o których wyżej powiedziano, m.in.: nowe prądy w filozofii, odkrycia w naukach religioznawczych oraz powrót do Biblii i nauki Ojców Kościoła w teologii. Podkreślając osobowy charakter objawienia Bożego, zwrócono uwagę, iż przedmiot jak i podmiot objawienia jest na wskroś osobowy. Jest nim Bóg, zapraszający człowieka do wspólnoty z sobą. Odpowiedzią ze strony człowieka na tę inicjatywę jest wiara wyrażająca się w całościowym ukierunkowaniu życia ludzkiego na Boga. Dotyczy to całej osoby człowieka, która jako istota duchowo-cieleśna, obok czynników intelektualnych i wolitywn-

⁹⁸ M. Rusecki, *Wiara jako odpowiedź*, s. 46.

⁹⁹ KKK 162.

¹⁰⁰ J.S. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie*, s. 136–137; J. Mastej, *Wiara*, s. 1324.

¹⁰¹ A. Zuberbier, *Wiara*, w: *Katolicyzm A-Z*, pod red. Z. Pawłaka, Poznań 1989, s. 388.

¹⁰² M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, s. 350; E. Kopeć, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary*, s. 13–14.

nych kieruje się w życiu uczuciami i przeżyciami związanymi z całą swoją egzystencją. Widać zatem, że tak ujęty akt wiary nie jest pozbawiony ani elementu intelektualnego akcentowanego w apologetyce tradycyjnej, ani wolitywnego, o którym mówiono w apologetyce woluntarystycznej, bowiem wszystkie one wraz z pierwiastkiem uczuciowym i egzystencjalnym zostały wstawione w kontekst osobowy i są zakorzenione w jego głębi. Wszystkie one pełnią niezmiernie istotną rolę w akcie wiary. Trafnym wydaje się więc w tym miejscu pogląd R. Guardiniego, który stwierdził: *Wszystko dawniejsze pozostaje, ale staje się określonym przez to, że Bóg jest osobą*¹⁰³.

Rozważania niniejszego artykułu, które dotyczyły ewolucji pojęć wiary we współczesnej teologii fundamentalnej, ukazują nade wszystko tę prawdę, iż w minionym już, XX w. zdecydowanie przewyciężono jednostronne, tzn. intelektualistyczne, woluntarystyczne i egzystencjalistyczne, koncepcje wiary. Ten długotrwały i skomplikowany proces stanowi źródło i podstawę współczesnego pojmowania tego zagadnienia. Intelektualistyczne, woluntarystyczne i egzystencjalistyczne ujęcia wiary – jak wykazano – traktowały ten akt zbyt atomistycznie, co wyrażało się w przeakcentowaniu bądź czynnika intelektualnego, bądź wolitywnego, bądź wreszcie w nadmiernym podkreślaniu przeżycia egzystencjalnego, pomniejszając tym samym wpływ pozostałych elementów składających się na osobową strukturę aktów ludzkich, w tym także aktu wiary. Takie ujęcia nie pozwalały na odkrycie bogactwa tych treści, jakie zawarte są w pojęciu wiary.

Personalistyczna koncepcja wiary dała zatem szansę możliwie najpełniejszego wyrażenia prawdy o tej rzeczywistości, do której się odnosi, i jako taka została przyjęta we współczesnej teologii fundamentalnej.

¹⁰³ R. Guardini, *O Bogu Żyjącym*, Katowice 1947, s. 9.