

Ks. Jarosław Moskałyk<sup>1</sup>  
UAM, Poznań

## NA DRODZE POZNANIA WIARY

Dla chrześcijan najwyższym i niezmiennym punktem oparcia poznawczego jest prawda o paschalnej ofierze Chrystusa. Tę prawdę jednak można afirmować oraz ją rozwijać w sobie i świecie tylko w wierze i nadziei. Wiara jako wydarzenie wymykające się empirycznemu określeniu i przedmiotowemu opisowi posiada istotny przymiot misteryjności. Odrzucenie tego faktu sprawia, że będziemy zawężać poznanie prawdy do sfery intelektualnej i doświadczenia egzystencjalnego.

Różne religie świata posiadają własną percepcję wiary i sposób wyrażania jej na zewnątrz. Niekiedy zdarza się, że system wartości stanowiących efekt etycznej czy moralnej postawy społecznej określa się jako pochodną wiary. Jednak wiara jest tu traktowana jako konkretna dyspozycja jednostki ludzkiej lub społeczności, a zarazem uświadamiana w kategoriach całości, pełni i nieograniczoności. Znacznie rzadziej postrzega się ją w znaczeniu istotnego procesu empiryczno-poznawczego oraz misteryjno-duchowego. Podstawowa trudność wydaje się polegać na uznaniu zasady wiary w całościowym wymiarze osobowej realizacji człowieka w świecie. Dlatego zwykło się mówić, że jedni mają wiarę, drudzy jej nie mają, a jeszcze inni z jakichś powodów utracili dar wiary. Jest to dość uproszczony schemat widzenia ludzkiej wiary, według którego dokonuje się również swoistego zaszeregowania jednostki lub grupy społecznej. Ten schemat stanowi odzwierciedlenie innej powszechnej klasyfikacji społecznej, która dzieli osoby i środowiska na bogatych i nędzarzy lub życiowo niezaradnych. O ile stosowanie prostego podziału i oceny stanu ludzkiej egzystencji materialnej ma swoje uzasadnienie, o tyle z punktu chrześcijańskiego nie należy ich nadużywać wobec stanu wiary indywidualnego człowieka lub wspólnoty wierzących. Zagadnienie to będzie w istotnej mierze przedmiotem poniższych rozważań i sugestii analitycznych.

<sup>1</sup> Ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk, Zakład Teologii Fundamentalnej i Ekumenizmu WT UAM w Poznaniu.

## POZIOM POZNANIA LUDZKIEGO

Powszechnie wiadomo, że między ludzkim poznaniem doczesnym a poznaniem nadprzyrodzonym istnieje znacząca przestrzeń braku identyczności. W związku z tym dla jednych to powód do przeciwstawiania rozumu takim wartościom, jak wiara, nieskończoność czy wieczność, natomiast dla drugich przyczyna uznania odmienności i zarazem wyższości rzeczy niezgłębionych ludzkim rozumem nad tymi bezpośrednio dostępnymi. Rzeczywistość ta staje się znamienym kryterium, według którego rozwija się intuicja ogólnego pojmowania zjawisk doczesnych i motywów nadprzyrodzonych. Stąd na Zachodzie niegdyś przeważała tendencja wyraźnego rozróżniania w ludzkim poznaniu warstwy rozumowej od warstwy wewnętrznej i duchowej. Dzięki czemu poznanie rozumowe posiada swoje własne przeznaczenie i jednocześnie określoną zdolność uchwycenia całego wymiaru ponaddoczesnego. Z kolei poznanie „nadprzyrodzone” jest wartością nadrzędną wobec poznania „przyrodzonego” i zakłada całkowitą uległość zmysłowi Bożej wiary. Specyfika tych dwóch płaszczyzn nie pozwala w sposób prosty je ze sobą łączyć lub utożsamiać.

Całkiem inne stanowisko prezentuje w tym zakresie myśl wschodnia, która od początku starała się utożsamiać prawdziwe poznanie z wiarą i niejako uzależniać od niej moc i potęgę poznania<sup>2</sup>. Poznanie jest tu traktowane bardziej integralnie oraz jako jedyna perspektywa ludzkiego dążenia ku zgłębieniu prawdy o sobie. Naturalny odruch poszukiwania czegoś poza sobą stanowi doświadczenie, które nigdy nie ogranicza się wyłącznie do percepcji wizualnej. Ale zapoczątkowuje żywą relację i daje możliwość trwałego zaangażowania poznawczego, wynikającego ze zbliżenia człowieka z prawdą. Dla chrześcijan najwyższym i niezmiennym punktem oparcia poznawczego jest prawda o paschalnej ofercie Chrystusa. Tę prawdę jednak można afirmować oraz ją rozwijać w sobie i świecie tylko w wierze i nadziei. Wiara jako wydarzenie wymykające się empirycznemu określeniu i przedmiotowemu opisowi posiada istotny przymiot misteryjności. Nieprzyjęcie tego do wiadomości lub zlekceważenie powoduje, że człowiek pozbawia się możliwości poznania prawdy inaczej niż na bazie intelektualnej i doświadczenia egzystencjalnego.

Tymczasem wiara otwiera nie tylko na potencjał poznania rozumowego, ale także na tajemnicę spotkania z Bogiem. Dopiero ono, według świadectwa św. Pawła, staje się doświadczeniem, które powoduje radykalną przemianę całego bytu ludzkiego oraz poznania i działania w poczuciu misji historyczno-zbawczej (Flp 3,7-14; 1 Kor 15,8-10). Nasze poznawanie połączone z wiarą, twierdził S. Trubieckoj, daje nam przekonanie, że nasze własne myśli są wewnętrznie powiązane

<sup>2</sup> Por. A. M. Buchariew, *O wierze i znaniu w ich wzajemnych odnośzeniach*, w: *O sowriemiennych duchownych potiebnościach mysli i żyzni, osobienno russkoj. Sobranije raznych statiej A. Buchariewa*, Moskwa 1865, s. 218-275.

z myślami Boga<sup>3</sup>. Wiara, będąc osobowym aktem zespolenia człowieka z Chrystusem zmartwychwstałym, jest również całościowym aktem zaufania i zgody na uczestnictwo w Jego tajemnicy<sup>4</sup>. Przez fakt jej głębokiego uświadomienia człowiek dokonuje szczegółowej weryfikacji swego postępowania w akcie poznania zewnętrznego. Rozwój intuicji wiary chrześcijańskiej odbywa się poprzez spotkanie z Ewangelią, która stanowi pełne odzwierciedlenie dziejów Jezusa. Ci, którzy słuchają i utożsamiają się z Jego osobą oraz dziełem, jednocześnie podejmują ożywione relacje z „bliskością” Boga. Jest to oczywiście całkiem inny rodzaj relacji niż tych układanych z drugim człowiekiem. Bo stanięcie przede wszystkim w obliczu prawdy o zmartwychwstaniu wymaga dostrzeżenia jej oczyma wiary, a nie jedynie refleksem poznawczym czy emocjonalnym.

Człowiek potrzebuje kształtowania wiary jako odpowiedzi na słowo Boże do niego skierowane. Przez to musi przyjąć postawę pokory i ufności wobec treści płynących z tajemnicy głoszonego słowa. Jest to niezwykle ważne kryterium na drodze poznania wartości i niepowtarzalności wydarzenia wiary w życiu jednostki ludzkiej. Od jego przyjęcia lub odrzucenia praktycznie zależy całościowy stosunek do stwórczej obecności Boga w świecie. Choć naturalna skłonność osoby prowadzi często do krytycznej oceny tego, co pozostaje poza jej bezpośrednim oddziaływaniem twórczym. Dlatego mamy wciąż, również pośród nominalnych zwolenników chrześcijaństwa, tak wielu przeciwników i oponentów chrześcijańskiej idei ewangelicznej. Niemniej do szczególnego nadużycia albo manipulacji dochodzi wówczas, gdy ma miejsce brak uznania natury słowa Bożego oraz uległość znaczeniu indywidualnego kryterium spekulatywnego.

Zjawisko powyższe stanowi przejaw izolacji względem prawdy objawionej i niechęć w stosunku do dialogicznej zasady wiary. W chrześcijańskiej mentalności wschodniej stan ten jest traktowany jako niepojęty i nieuzasadniony upór osoby ludzkiej odnośnie do jedynej i najwyższej prawdy objawionej. Ta bowiem ujawnia światu, Kim jest Bóg oraz jak należy Go obecnie afirmować. Dokładnie mówiąc, w jaki sposób skracać dystans dzielący nas wobec Boga Trójjedynego. W związku z tym wbrew utartej opinii przyjmuje się, że niwelowanie tego dystansu odbywa się nie tylko poprzez intuicję wiary wewnętrznej, ale także na podstawie argumentów racjonalnych. Zdaniem W. Łosskiego byłoby czymś niezrozumiałym i błędnym, gdyby „wiarygodne racje” rozumowe nie zyskały uznania w naszej wierze powszechnej<sup>5</sup>. Podobnie twierdził P. Florenski, który kładł szczególny akcent na proces ludzkiego wzrastania w wierze poprzez aktywne jej przenikanie rozumem. Co w szerszym znaczeniu oznaczało także poznanie intelektualne, zmy-

<sup>3</sup> Por. T. Špidlik, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, przekł. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 112.

<sup>4</sup> W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 197.

<sup>5</sup> Por. O. Clément, *Orient-Occident. Deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*, „Prospective Orthodoxe” 16 [Genève] (1985), s. 19-20.

słowe i intuicyjne. Jednakże uczoney rosyjski sprzeciwiał się zbytnej racjonalizacji pierwiastka wiary, gdyż może ona prowadzić do niwelowania fundamentalnej podwaliny ufności na drodze wiary jednostkowej<sup>6</sup>. Z tego powodu niejednokrotnie krytykował tych wszystkich, także we własnym środowisku religijnym, którzy ulegając duchowi modernizmu, pozostali niepoprawnymi zwolennikami przeciwstawiania irracjonalizmu i racjonalizmu w wierze. Wiara chrześcijańska w zasadzie nie uznaje takiej próby rozgraniczania oraz poziomowania osobowego udziału w jej owocach. I w tym niewątpliwie tkwi istota jej nieograniczonego oddziaływania na ogólną świadomość ludzką.

## WIARA JAKO WYZWANIE POZNAWCZE

Zupełnie naturalnym środowiskiem lepszego zrozumienia wiary i jej wartości w odniesieniu do bytu ludzkiego jest Kościół, ponieważ on pozostaje jedynym i niepowtarzalnym miejscem włączania ludzi w obecność Chrystusa oraz zbiorowego formowania ich relacji z wiarą i nadzieją paschalną. W tym należy widzieć przewagę, jeśli chodzi o moc oddziaływania na poczucie posłannictwa wspólnotowego wierzących. Dlatego we wspólnocie łatwiej pojąć powszechny, sakramentalny i zbawczy wymiar wiary. Ponadto w Kościele wiara powszechna jest wyrażana w formie dogmatów, stanowiąc tym samym świadectwo jedności i niezmienności głoszonej oraz wyznawanej prawdy. Dogmatami są najpierw uroczyste deklaracje soborów, które są równocześnie symbolem wspólnej ufności w nieomylną służbę Bogu. Dzięki sformułowaniom dogmatycznym utrwalone zostają ważne kryteria postępowania wewnątrz wspólnoty wierzących. Tak samo pojawia się odpowiedzialność moralna za dotrzymanie wierności istotnym regułom życia wiarą. Jednak obok dogmatów Kościół także skupia i rozwija wrażliwość względem wydarzeń natury dogmatycznej, które nie są ujęte w kategorii ścisłych definicji. Są nimi: kult świętych, doktryna sakramentalna, eschatologiczna, droga doskonalenia wewnętrznego poprzez całkowite poświęcenie się służbie Bogu itd.

Cała ta płaszczyzna rozeznawania i pogłębiania ludzkiej wiary na gruncie wspólnotowym wskazuje na jedną zmienną rzecz, to jest stałą normę wyznania tych samych prawd i zachowania wobec nich posłuszeństwa. O ile indywidualnie osoba może mieć wątpliwości lub czuć niepewność co do podporządkowania się stałym zasadom wyznawanej wiary, o tyle wsparta „nakazem powszechnym”, nabiera zupełnie innego przekonania i odwagi ku ich przestrzeganiu. Kościół nie stawia sobie jako cel nadrzędny mnożenie dogmatów ani nie dąży do wzmacniania swej wiarygodności dzięki bezwzględnemu egzekwowaniu poziomu ich percepcji społecznej. Ale potrzebuje dogmatów, aby móc należycie i godziwie spełniać

<sup>6</sup> Por. P. Florenski, *Priediely gnosiologii. Osnownaja antinomija tieorii znanija*, „Bogosłowski Wiestnik” 1 (1913), s. 147-174.

swoją funkcję kerygmatyczną w rzeczywistości wspólnotowej. Rola dogmatów, jak zauważył W. Sołowjow, wynika z koncepcji Kościoła jako żywego organizmu i nie jest w sprzeczności z objawieniem<sup>7</sup>. Wszakże nie w całym Kościele definicje dogmatyczne posiadają jednakowy stopień uznawalności.

Widać to wystarczająco dobrze na przykładzie czci oddawanej dogmatom w katolicyzmie i prawosławiu. Zarówno jedni, jak i drudzy przypisują im bezsporne znaczenie w dziejach rozwoju Kościoła, tudzież pojawiają się różnice w interpretacji teologiczno-prakseologicznej doniosłości dogmatów formułowanych w różnych okresach działania Kościoła. Jeśli katolicy najczęściej podkreślają, że formuły dogmatyczne tylko usprawniają skuteczność poznawczą i wpływają na lepsze uświadomienie warunków wiary chrześcijańskiej wśród wierzących, to prawosławni z większą rezerwą podchodzą do tego rodzaju deklaracji, akcentując wyłącznie pośrednią funkcję dogmatów w praktyce Kościoła. Według wspomnianego już Sołowjowa dla chrześcijan najważniejszym i jedynym w swoim rodzaju jest dogmat o bogoczości Chrystusa<sup>8</sup>. Ten dogmat stanowi punkt wyjścia dla wszystkich innych naukowych definicji teologicznych, które muszą zawsze podlegać procesowi wyjaśnienia celem uznania jako dogmatów wiary. Z tego wynika ważna sugestia, że Kościół wschodni zachowuje z jednej strony najwyższą ufność wobec prawdy zawartej w podstawowym dogmacie, a z drugiej woli bardziej umiarkowanie niż pewnie i ostatecznie wypowiadać się na temat pojedynczych aspektów religii chrześcijańskiej.

Przytoczone tu rozróżnienie w dziedzinie akceptacji dogmatów wiary posiada jeszcze inne i, wydaje się, bardziej wymowne konsekwencje. Otóż strona wschodnia praktycznie od początku utrwalania się w historii chrześcijaństwa systemowych wizji teologicznych opierała się nadmiernemu uciekaniu się do definicji. Przede wszystkim po to, aby nie ograniczać swobody interpretacji zjawiska wiary chrześcijańskiej jako rodzaju nowego fenomenu religijno-filozoficznego w świecie. Każda próba zacieśniania kręgu interpretacyjnego lub skupienia wyłącznie na odgórnych kryteriach poznawczych stanowi groźbę absolutnej formalizacji reguł wiary. Stąd wschodnia intuicja teologiczna oraz praktyka kultu zmierzała w kierunku szerokiej percepcji świadectwa wiary ludzkiej. To oznaczało powszechne odwoływanie się do postawy, zmysłu i wrażliwości duchowej ludzi wierzących. Rzeczywistość tę najlepiej uzasadnia wyodrębnienie nurtu poznawczo-religijnego na Wschodzie, który określa się jako apofatyczny. Według niego prawda wymyka się bezpośredniemu postrzeganiu człowieka i jest poza oddziaływaniem ściśle racjonalnym. W rezultacie wszelkie ludzkie twierdzenie, jak głosił P. Evdokimov, zwłaszcza w odniesieniu do dogmatu, nie wyczerpuje pełni i jego podstawowa

<sup>7</sup> W. Sołowjow, *Istorija i buducnost' teokracji*, w: *Soczinienija IV*, s. 263.

<sup>8</sup> Por. tenże, *Otwiet anonimnomu kritiku po woprosu o dogmaticzeskom razvitii w cerkwi*, w: *Soczinienija IV*, s. 648-654.

niedostateczność jest jego negacją<sup>9</sup>. Powściągliwość wobec nieskrępowanej inwencji twórczej oraz otwartość odnośnie do sposobu przeżywania wydarzenia wiary w tradycji wschodniej wydaje się ogromną zaletą, choć jest również narażona na pewne pokusy.

Z kolei swoiste zacieranie różnicy między okresem apostołskim dogmatów i czasem poapostołskich interpretacji na Zachodzie, przede wszystkim na podstawie tezy tzw. prawd ukrytych, stwarzało przestrzeń do nadbudowy teorii teologiczno-dogmatycznych w późniejszych wiekach chrześcijaństwa. Tutaj przeważała tendencja intensywnego poszukiwania i odkrywania nowych intencji w pierwotnie sformułowanych dogmatach. Wszakże przyjmuje się, że dogmat w istocie jest niezmienny, a jedynie teologia na nim wyrosła podlega ewolucji. Istnieje jednak duża rozbieżność wśród teologów katolickich, jeśli chodzi o tzw. uznawalność konkluzji teologicznej. Jedni bowiem uznają, iż tylko część z tych konkluzji (np. Wniebowzięcie Matki Bożej) posiada pewność wiary (F. Juarez, Y. Congar, A. Lang i inni). Inni natomiast głoszą, że konkluzjom teologicznym nie przysługuje pewność wiary boskiej, lecz tylko kościelnej (L. Billot, E. Schillebeeckx, R. Latourelle, H. Küng i inni)<sup>10</sup>. Od kiedy w teologii zachodniej w XIX wieku rozwinięto nurt myślenia historycznego, wtedy także pojawiły się bardziej odważne próby dynamicznego rozwoju doktryny jako czynnika podnoszącego świadomość wiary chrześcijańskiej. Doszło nawet do tego, że zaczęto podważać wcześniejszą zgodność poglądową odnośnie do niezmienności i obiektywności treści objawienia i dogmatów wiary na rzecz ich zmienności z powodu zmiany mentalności ludzkiej<sup>11</sup>. Ostatecznie tendencja dynamiczna w dziedzinie interpretacji dogmatów nie zyskała takiego uznania, do jakiego z pewnością dążyła, ale wpłynęła na otwarcie się teologii katolickiej na ewolucję świata ludzkiego, rozwój dogmatów, i co ważne, rozróżnienie między niezmienną treścią boskiej wiary a teologią i jej językiem (por. *Unitatis redintegratio* nr 4; *Gaudium et spes* nr 62)<sup>12</sup>. Widać tu wyraźnie, że katolicka koncepcja dynamicznego (subiektywnego) wyjaśniania prawd dogmatycznych, a tym samym aktywnego poznania skutków wiary, pozostaje w pewnej opozycji do prawosławnej idei statycznego kształtowania dogmatów pod względem treści.

## ROLA SYMBOLU W PRAKTYCE WIARY

Zasada wiary chrześcijańskiej od początku domagała się konkretnych sformułowań po to, by móc należycie służyć potrzebom pierwotnego katechumenatu. Tylko oparcie na wiarygodnych źródłach, jakimi były tradycja ustna i pierwsze teksty

<sup>9</sup> *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1987, s. 223.

<sup>10</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Kościół Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 332.

<sup>11</sup> Tamże, s. 333.

<sup>12</sup> Tamże, s. 334.

pisane, stwarzało podstawy uznania powszechnego. Ponadto ułożenie normatywnej treści wiary będącej całkowitym odzwierciedleniem norm zawartych w Nowym Testamencie mogło budzić nadzieję na jej uznanie jako w pełni autorytatywnej. Jednakże fundamentem całego wyznania chrystologicznego i trynitarnego chrześcijan jest Wcielenie Słowa. Ono jest również najwyższym punktem odniesienia dla prawdy wiary ujmowanej w sensie symbolu. Jeśli chcemy poznać i przeniknąć rzeczywisty rozwój dziedzictwa chrześcijańskiego, między innymi w dogmatach, to musimy zawsze odwoływać się do wydarzenia Wcielenia. Objawienie Boga we Wcieleniu posiada dwa wymiary: ten bezpośredni, związany z wstąpieniem Jego Syna w świat doczesny, oraz pośredni, który przenika czasowy charakter odkupionego dzieła Jezusa i nadaje mu charakter wieczny. W obu tych wymiarach należy dostrzegać głęboką symbolikę, której celem jest zjednoczenie nas z Bogiem.

Jakkolwiek Wcielenie, jak określał Maksym Wyznawca, nie wprowadza żadnej zmiany ani żadnej nowej rzeczywistości do wewnętrznego bytu Trójcy, to decyduje o nowym przedstawieniu Boga człowiekowi i światu. Ponadto, co niezwykle ważne z powodu relacji do osoby ludzkiej, Słowo Boga we Wcieleniu odnawia w człowieku boski obraz, niegdyś skalany grzechem. To znaczy, iż człowiekowi zostaje przywrócona pierwotna godność, dla której został stworzony i przeznaczony pierwszy Adam (por. Rz 1,27). Zamyśl odtworzenia w osobie obrazu miał na celu ponowne postawienie jej w centrum wszystkich stworzeń świata. Aby była sprawnym narzędziem, za sprawą którego Bóg będzie nieustannie oddziaływał na swoje stworzenie i napełniał go swoim Duchem<sup>13</sup>. Zajęcie nadrzędnego miejsca pośród innych stworzeń to dla człowieka zarówno nobilitacja, ale także odpowiedzialność doprowadzenia do zjednoczenia z Bogiem całego wszechświata. Czy zatem tenże człowiek mógłby czegokolwiek dokonać bez wiary i ufności we wszechobecną moc Boga? Z całą pewnością, jak twierdził Bazyli Wielki, człowiek nie byłby w stanie niczego osiągnąć bez uznania w wierze wpływu Stwórcy na harmonijne jednanie całego stworzenia (por. J 15,4-5)<sup>14</sup>.

Wracając jednak do zjawiska symbolu wiary, należy pamiętać, że w życiu chrześcijan pełnił on zawsze istotne znaczenie, zarówno jeśli chodzi o symbolikę natury zewnętrznej, jak i typowo wewnętrznej. I tak, począwszy od pierwszych form uzewnętrznienia chrześcijaństwa, próbowano znajdować kontakt między tą nową rzeczywistością a światem zewnętrznym na bazie swoistego języka ukrytego. Niemniej przybliżanie prawdy chrześcijańskiej nie mogło się odbywać jedynie na podstawie gry symbolami, lecz trzeba było często oprócz tych niezrozumianych symboli posługiwać się także symbolami pogańskimi. Dzięki temu można było bardziej skutecznie oddziaływać na ów świat. Dopiero z czasem dochodziło do stopniowego wypierania symboli pogańskich z praktyki życia chrześcijan. Tutaj warto wskazać na jeden z symboli najbardziej rozpowszechnionych w począt-

<sup>13</sup> Por. M.A. Motowiłow, *Ogień Ducha Świętego*, przeł. H. Paprocki, Białystok 1981, s. 32-35.

<sup>14</sup> Por. św. Bazyli Wielki, *Listy*, przekł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 29-32.

kowym okresie chrześcijaństwa, którym była ryba<sup>15</sup>. Ten znak był najczęściej rozpoznawalny i przekonujący dla wszystkich neofitów, ponieważ odwoływał się, rzecz jasna, do bardzo prostej i zrozumiałej przez większość symboliki. Tej, która oznaczała samego Chrystusa i której używał sam Chrystus (Mt 4,19; Mk 1,17). Jednocześnie ów symbol o charakterze zewnętrznym, jak i szereg innych (baranek, winnica, statek itd.) tworzyły niebywałą więź duchową między osobami je czczącymi. Cała zaś gama pierwotnych symboli rozbudzała i rozwijała wiarę w realną moc prawdy głoszonej przez chrześcijan.

Natomiast jeszcze bardziej doniosłego znaczenia w wierze nadaje symbolowi zewnętrznemu jego dynamika wewnętrzna, czyli oparta na znaku realistycznego i wewnętrznego zdarzenia Eucharystii. W Niej Chrystus jest obecny jako „obraz” ustanowiony przez Siebie samego i jawi się jako eucharystyczne Ciało i Krew<sup>16</sup>. Stąd Eucharystia, jak twierdził Teodor Studyta, nie jest „typem”, lecz samą „prawdą”, stanowi też „misterium, które rekapitułuje wszystkie [boskie] zrządzienia”<sup>17</sup>. Dlatego „nowy człowiek” nie mógł nie zostać nią zauroczony i przyciągnięty jej oddziaływaniem duchowym. Wpatrując się w Eucharystię jako znak i symbol widzialny, nie sposób pominąć wartość wewnętrzną, którą każdorazowo wyraża. Ona bowiem, skłaniając do czci i uwielbienia, stanowi równocześnie szczególnie akt poznania religijnego i misteryjnego.

Nie bez powodu, zwłaszcza w kulturze i tradycji bizantyjskiej, poświęcano nadto wiele uwagi symbolicznemu wątkowi Eucharystii. Z nią utożsamiano życiodajną moc dającą bezpośrednią więź z Chrystusem i nadzieję na przyszłą rzeczywistość eschatyczną. Zaistniała nawet tendencja przypisywania Eucharystii funkcji całkowicie ponadziemskiej, gdzie udział w niej wymagał pełnego wyobcowania wobec świata doczesnego oraz włączenie się w nową społeczność doskonale spełniających jej kult. Ci zaś, którzy nie potrafili się uwolnić od świata zewnętrznego i wstąpić w wewnętrzny świat kontemplacji tego misterium, nie mogli także brać udziału w owocach bezpośredniego zbliżenia z Chrystusem<sup>18</sup>. Tak samo byli pozbawieni możliwości poznania prawdziwych efektów wiary chrześcijańskiej. Eucharystię postrzegano wówczas jako system symboli, zresztą bardzo istotnych dla opanowania znaczącej idei związanej z wiarą nowotestamentalną. Duże zasługi dla rozwoju symbolicznego pojęcia Eucharystii położył Pseudo-Dionizy Areopagita (koniec V w.). Według uczonego najbardziej doniosły wyraz eucharystycznych rytów i aktu komunijnego zawiera się w symbolizowaniu unii naszych umysłów z Chrystusem<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> L. Uspienski, *Teologia ikony*, przeł. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 39.

<sup>16</sup> Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopczuk, Warszawa 1984, s. 259.

<sup>17</sup> Cyt. za: tamże, s. 259.

<sup>18</sup> Por. H.J. Schulz, *Die bizantinische Liturgie – von Werden ihrer Symbolgestalt*, Lambertu-Verlag, Freiburg 1964, s. 23-31.

<sup>19</sup> *Dzieła św. Dionyzjusza Areopagity, „O hierarchii kościelnej”*, przeł. E. Bułhak, Kraków 1932, s. 200.



Choć w przyszłości symbolizm, głównie w tradycji zachodniej, ale także w tradycji wschodniej – jakkolwiek tutaj zachowuje wciąż niezwykle uznanie – nie będzie spełniać już tak inspirującej siły przyciągania, to trudno w jakikolwiek sposób zaprzeczyć jego oddziaływaniu na całokształt dziedzictwa chrześcijańskiego. W tym ważną funkcję, jeśli chodzi o formowanie sfery poznawczej odnośnie do systemu wiary. Tutaj można się odważyć i stwierdzić, że dzięki historycznej obecności symbolu i daleko idącej ufności w jego siłę przenikania udało się ideę chrześcijańską ustrzec przed nadmierną intelektualizacją. Poza tym dzięki wierze w realną skuteczność symbolu uwolnić wspólnotę wierzących od nadmiernego uzależniania swej praktyki religijnej od poziomu rozumowania ostatecznego sensu wiary.

## ROLA WIARY W PRAKTYCE KULTU

Prawosławny teolog J. Meyendorff przypomniał niegdyś o bardzo znamiennej zasadzie typologizacji wierzących wedle tradycji wschodniej. Otóż „bizantyjski chrześcijanin, niezależnie od tego, czy był teologiem, mnichem czy zwykłym wiernym, wiedział, że chrześcijańska wiara nie była posłuszną akceptacją intelektualnych twierdzeń, sformułowanych przez właściwą władzę, lecz świadectwem dostępnym mu osobiście w liturgicznym i sakramentalnym życiu Kościoła, jak również w życiu modlitewnym i kontemplacyjnym, przy czym jedno było nieodłączne od drugiego”<sup>20</sup>. W tej charakterystyce jest zawarta głęboka myśl, która w zasadzie ukazuje całe sedno pojmowania sensu relacji człowieka z Bogiem na podstawie kultu. Jakkolwiek ocena dyspozycji we wierze dotyczy tu chrześcijan tradycji wschodniej, ale wydaje się, że można by ją rozszerzyć i zastosować przynajmniej po części do wszystkich chrześcijan. A to dlatego, że w praktyce pierwszym i podstawowym działaniem w wierze każdego chrześcijanina pozostaje jego wewnętrzna gotowość do odpowiedzi na głos Boga, a ponadto właściwa dyspozycja w respektowaniu wartości życia duchowego, związanego ściśle z kultem, w swoim codziennym życiu.

W związku z tym kryterium odnosi się to do wszystkich, którzy, ogólnie rzecz ujmując, pragną wyznawać swą przynależność do Chrystusa i z istoty nie warunkują swojej wiary motywami natury egzystencjalnej, emocjonalnej czy intelektualnej, lecz jedynie na gruncie doświadczenia liturgicznego i modlitewnego podejmują osobistą refleksję nad pełnymi konsekwencjami przyjmowanych prawd wiary chrześcijańskiej, dekalogu, sakramentów, życia wspólnotowego, relacji względem zarządzających Kościołem czy państwem, życia wiecznego itd. Jednak to zaangażowanie w proces uświadamiania swej „zażyłości” z Bogiem daje osobie wierzącej także poczucie wyjścia naprzeciw głębszemu wyzwaniu chrześcijańskiemu.

---

<sup>20</sup> *Teologia bizantyjska*, s. 270.

Problem pozostaje tylko z wewnętrzną „pewnością”, która stanowi przedmiot niezgłębionej przestrzeni poznawczej, a przez to źródło wielu kontrowersji. Stąd od początku zadawano sobie pytanie o możliwość poznania prawdziwego stosunku człowieka do Boga. Na Wschodzie najczęściej wychodzono z założenia, że zjawisko relacji człowieka z Bogiem należy do fundamentalnych działań obu podmiotów<sup>21</sup>. Wprawdzie cały ten proces jest bardzo złożony z powodu swego misteryjnego charakteru, co nie znaczy, że zupełnie niedostępny ludzkiemu rozumowi. Uważano nawet więcej, że człowiek jest w stanie o własnych siłach zbliżyć się i poznać już teraz wielkość spotkania ze swoim Stwórcą. Jeśli ktoś twierdzi inaczej, to jest najwyraźniej w błędzie albo świadomie popełnia jedno z najcięższych bluźnierstw przeciwko Bogu (Symeon Nowy Teolog). Niezastąpionym środkiem dynamizującym ludzkie spotkanie z Bogiem jest święty kult, który stanowi wyraz wewnętrznej tęsknoty osoby do poszukiwania ograniczoności. Żywy udział w czynnościach liturgicznych w miejscu świętym daje poczucie uwolnienia od zwykłego ruchu w przestrzeni doczesnej oraz wstąpienia w obszar spokoju i radosnego obcowania z nową i nieskończoną rzeczywistością<sup>22</sup>. Dlatego mamy tyle wzniosłości i uroku podczas sprawowania obrzędów liturgicznych w rycie wschodnim. W tym wypadku zarówno wewnętrzna intencja, jak i zewnętrzna forma zlewają się w jedną całość oraz są wyrazem wiary i przekonania, że sprawowanie obrzędów wprowadza wspólnotę wierzących w nowy świat oddziaływania Boga.

Podobne odczucia doświadczają także chrześcijanie tradycji zachodniej, choć tutaj, zwłaszcza jeśli chodzi o stronę rzymską, to praktycznie już od początkowego okresu wyodrębniania się dwunurtowości chrześcijańskiej spoglądano z pewnym dystansem na bizantyjski mistycyzm. Wydawał się on mało przekonujący z punktu widzenia świadectwa i odpowiedzialności za sformułowane w definicjach artykuły wiary (te w tradycji wschodniej nigdy nie były traktowane jako warunek bezwzględny w służbie Bogu). Ponadto sprawiał także wrażenie oderwania od konkretnej formy działania i postawy religijnej. Cóż, brak tej akceptacji był niewątpliwie związany z preferencją innego systemu realizacji idei chrześcijańskiej. Tutaj akcent został położony na budowanie organizacji społecznej, która w sposób idealny ma przestrzegać ustanowione normy prawne, ułożone wedle przejrzystych i zrozumiałych kryteriów prawd chrześcijańskich<sup>23</sup>. Czynnikiem kulturowym w praktyce religijnej jest ważny i niezbędny, lecz jego właściwą funkcją jest skuteczny wpływ na kształtowanie wspólnotowej postawy świadectwa wiary. Widać zatem, że mamy tu do czynienia z odmiennym podejściem do normatywnych form zachowania i postępowania w wierze chrześcijańskiej.

<sup>21</sup> Por. K. Ware, *Kościół prawosławny*, przeł. W. Misijuk, Białystok 2002, s. 69-72.

<sup>22</sup> A.C. Calivas, *Oddawanie czci Bogu*, w: *Prawosławie. Światło Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009, s. 215-217.

<sup>23</sup> Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 34-38.

Jednak zarówno we wschodniej, jak i zachodniej praktyce religijnej najważniejsza jest postawa wiary osoby praktykującej. Bez jej rozwoju nie tylko nie można mówić o należyтым udziale w czynnościach świętych, ale nie sposób także oczekiwać zachowania podstawowych prawd chrześcijańskich. Jedna i druga rzeczywistość podlega ewolucji, która pokonuje się nie pod przymusem, lecz opierając się na świadomym wyborze i inteligencji duchowej. Należnym miejscem wzrostu wiary i posłuszeństwa wewnętrznego wierzących jest Kościół, który poprzez głoszenie jedynej prawdy gromadzi i jednoczy wszystkich chrześcijan. Według Jana z Kronsztadu: „wszystko, co Kościół nakazuje nam mówić i słuchać, jest prawdą, natchnieniem i nauczaniem Ducha Świętego”<sup>24</sup>. Z tego względu, jak głosił M. Bierdiajew, należy wykluczyć istnienie statycznego prawosławia czy katolicyzmu, gdyż jest to mit ukształtowany na potrzeby świata liberalnego. Poza tym nic innego niż obiektywizacja i „absolutyzacja” prądów i okresów w Kościele<sup>25</sup>.

\* \* \*

Osobowość człowieka zawiera element nieustannie świadczący o jego życiu duchowym i absolutnym. Ten element nie jest zwykłym środkiem i dlatego nie może być w pełni odkryty ani tym bardziej wyeliminowany. Dopiero stopniowe poznanie przez wiarę istotnej wartości absolutnej w nas powoduje zaangażowanie i troskę o zachowanie tożsamości ludzkiej. Wtedy także pojawia się coraz większa tęsknota poznania relacji z Bogiem, który jest jedyną i najwyższą przyczyną każdej wartości absolutnej. Dzięki pragnieniu poznania naszych osobowych więzi ze Stwórcą może następować pogłębienie indywidualnej i wspólnotowej wiary. Jest to niekończący się proces, któremu towarzyszą zarówno pierwiastek symbolu, jak i prawdziwego kultu.

## TOWARDS KNOWLEDGE FAITH

### Summary

Human personality is constantly providing an element of his spiritual life and absolute. This element is not the ordinary means and therefore may not be fully discovered, let alone eliminated. Only a gradual learn the intrinsic value of absolute faith in us makes the commitment and concern for the preservation of human identity. Then also there are an increasing longing to know the relationship with God, which is the sole and supreme cause any absolute value. Which the desire to know our personal relationship with the Creator may be followed by deeper personal and communal faith. This is the endless process, accompanied both the element symbol and the true worship.

---

<sup>24</sup> Cyt. za: T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, s. 158.

<sup>25</sup> N. Bierdiajew, *Wiera i znanie*, „Woprosy filosofii i psychologii” 102 (1909), s. 198-234; T. Špidlik, *Myśl rosyjska*, s. 157-158.