

KS. KRZYSZTOF CHARAMSA

WIARA I KOMUNIKACJA WIARY WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Inicjatywa eklezjalna *Roku wiary* nawiązuje istotowo do uprawiania teologii i do formacji teologicznej kapłanów. Wzywa do tego, by teologia na nowo zastanowiła się nad tym, czym ona jest, jakie jest jej zadanie i powołanie, i co stanowi samo sedno jej poszukiwań. Jednym słowem to wyzwanie dla teologów i kapłanów, formatorów i studentów, do swoistego powrotu do źródeł „scientia fidei” / „scientia Dei”, czy jak zwali tę dziedzinę wiedzy ludzie średniowiecza, „divina scientia”. Właściwie to wyzwanie do wiary, jako przedmiotu teologii, jest wpisane w samą naturę tej nauki.

Niniejsza publikacja składa się z trzech części: 1. Określenie wiary; 2. Przekaz wiary; 3. Teologia jako sposób komunikowania praw wiary.

1. WIARA

Teologia współczesna podkreśla wielość elementów, jakie składają się na fenomen wiary¹. Wiara jest darem od Boga, ale darem symfonicznym, jak to wyraził już Ireneusz z Lyonu. Bóg przez dar wiary przekazuje człowiekowi „symfonię zbawienia”². Według innego porównania Ireneusza wiara to olbrzymia budowla zbawienia, którą dla człowieka projektuje Boży architekt³. Wielość elementów udanego utworu symfonicznego potrzebuje harmonii dźwięków muzycznych. Każda budowla, by nie raziła oczu, wymaga także symetrii linii architektonicznych, jedności i spójności. Tomasz z Akwinu nie pozostaje daleko od Ireneusza, gdy model i symbol dla wiary, a przez to i dla nauki teologicznej, widzi w bogactwie elementów gotyckiej katedry, która w wielości detali ukazuje właśnie jedność

¹ Por. H. U. v. Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus* (1972).

² Por. *Adversus haereses* IV,14,2.

³ *Tamże*, IV,14,2.

harmonii i symetrii; w niej każda część i szczegół współgra z całością. Współgra ukazując w wielości jedność, wyrażając w symfonii poli-fonię, w mnogości linii prostotę. Dzieje się tak dlatego, że jak mówił Dionizy Areopagita, wiara dotyczy prawdy prostej i zawsze istniejącej („fides est circa simplicem et sempre existentem veritatem”)⁴, a taką prawdą, jak dodaje Tomasz, jest tylko pierwsza prawda, czyli Bóg. Z formalnego punktu widzenia, przedmiotem wiary nie jest żadna inna prawda, jak tylko ta, którą Bóg objawił o samym sobie. Wielość prawd wiary bazuje na jedynej tylko prawdzie Boga, którą przyjmuje jako fundament i zasadę podstawową. Z materialnego punktu widzenia, prawdy przyjęte przez wiarę mają za przedmiot nie tylko Boga, ale wiele innych spraw, co znajduje odzwierciedlenie w różnorodności kwestii poruszanych w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*⁵.

Siłą wiary jest harmonijne współbrzmienie wszystkich jej elementów, ich wewnętrzna koherentność. Teologia streszcza zasadę tej spójności w „nexus mysterium inter se”, według którego wszystkie prawdy są wewnętrznie powiązane i żadna prawda wiary nie istnieje w odizolowaniu od innych⁶. Jedność symfonicznej wiary to także motor rozwoju teologii. O wielu prawdach można debatować teologicznie właśnie dzięki wewnętrznej relacji prawd wiary. Tak też o Maryi, o której niewiele wiadomo z kart objawionego Pisma, można powiedzieć nader dużo i wciąż więcej dzięki relacji, jaka istnieje między prawdą jej osoby i misji, a innymi prawdami wiary w odniesieniu do Boga. Skądinąd nie jest rzeczą teologicznie trudną wykazanie wewnętrznej koherencji doktryny wiary, spójności polifonicznej symfonii prawd wiary, pośród której jedna prawda oświeca, wyjaśnia i podtrzymuje inne.

Klasyczne rozróżnienie wiary na „fides quae” i „fides qua”, obecne w każdej epoce refleksji nad wiarą, od czasu Ojców Kościoła, miało na celu zachowanie symfonicznego znaczenia wiary nie tylko na poziomie prawd przez wiarę przyjętych i stanowiących jej przedmiot, ale na poziomie samego egzystencjalnego fenomenu, jakim jest wiara człowieka. Stąd rozróżnia się „fides quae creditur” – wiara Kościoła i jej prawdy jako jedność, i „fides qua creditur” – wiara, jako akt wiary, w którym osoba ludzka, wierzący, przyjmuje ten depozyt, pod wpływem łaski, zawiera się Bogu, który się objawia i dlatego przyjmuje jako prawdę tę Bożą komunikację ze stworzeniem. Nie może być mowy o separacji między tymi dwoma wymiarami wiary, które stanowią w rzeczywistości dwa momenty jednego i tego samego aktu wiary. Wierzący akceptuje prawdę wiary, która go zobowiązuje: „fides qua”, nie jest subiektywnie wyabstrahowana od „fides quae”, ale jest w pełni przez tę ostatnią zdeterminowana. Z drugiej strony, „fides quae”, wciąż odsyła do „fides qua” jako do fundamentalnego aktu przez który wierzący, w swojej wolności, akceptuje by zawierzyć w pełni samego siebie i całego siebie objawieniu Bożemu.

⁴ *De divinis nominibus*, cap. 7, lect. 5.

⁵ Por. *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 1.

⁶ Por. Sobór Watykański I, *Dei Filius*, DS 3016.

W tym sensie, prawdą jest, że dar wiary rodzi się w pełni ze słuchania – jak to wyraził Karl Rahner w *Hörer des Wortes* (1941) – rodzi się z przyjęcia i przyłgnięcia do objawionego Słowa, do „Logosu” Boga. Symfoniczność wiary wyraża się więc w pełni w jej historycznym przyjmowaniu przez wciąż nowych ochrzczonych, którzy tworzą lud zbawionych, lud wierzących, Kościół wiary objawionej. Chodzi więc już nie tyle o symfonię prawd wiary, które współgrają między sobą w korpusie doktryny („theologia”), ale o koncert historii zbawienia („ekonomia”).

Tomasz z Akwinu rozwija jeszcze bardziej myśl o strukturach wiary, gdy zauważa, że we wierze, w akcie wiary, należy rozróżnić trzy wymiary. W trojaki sposób można bowiem wyrazić swoją wiarę, czy jej trzy stadia. Gdy ktoś mówi: „credo Deum”, wskazuje tym samym na przedmiot wiary, wyznaje, że wierzy w fakt, że Bóg istnieje: wierzę że Bóg jest. Gdy natomiast mówi „credo Deo”, wierzę Bogu, wyznaje, że wierzy temu istniejącemu Bogu, który o sobie zaświadczył. Innymi słowy, wierzy w Boga, który działa i komunikuje, i swoimi dziełami, swoim słowem świadczy o sobie. Jeszcze czymś innym jest trzecie wyznanie „credo in Deum”, które wskazuje natomiast na Boga jako cel osobistego aktu wiary, co oznacza, że wierzę w Boga, który dla mnie jest zdolny coś uczynić. Bóg może być przedmiotem wiary (pierwszy poziom wiary: „credo Deum”), jej świadkiem, któremu się wierzy (drugi poziom wiary: „credo Deo”), ale i celem aktu wiary (trzeci poziom: „credo in Deum”). W rzeczywistości i byt stworzony może być przedmiotem wiary. Stworzenie może być również świadkiem wiary. Natomiast celem wiary nie może być nikt inny jak tylko Bóg, bo dusza ludzka nie może być nakierowana, jako na cel ostateczny, na nic innego jak tylko na coś, co jest ponad nią, a tym nie może być inne stworzenie. Tym celem może być jedynie Absolut, objawiony Bóg⁷.

Wiara jest darem nadprzyrodzonym, ludzkim wyborem, osobistym zawierzeniem. Autor listu do Hebrajczyków tak zdefiniował wiarę w Chrystusa: „Wiara (...) jest poręką („hypóstasis”) tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (11,1). Wiara jest fundamentem tego dobra, którego spodziewa się człowiek, na które ma nadzieję. Wulgata tłumaczyła tę definicję w następujący sposób: „fides est substantia rerum sperandarum”. Powyższe tłumaczenie jest najwłaściwsze, by wyrazić w tym kontekście greckie „hypóstasis” (substancja, fundament, poręka...). Zacytowany fragment na dodatek jest jednym z nielicznych miejsc w Nowym Testamencie, gdzie użyty jest ten skądinąd nieodzowny dla dogmatyki termin „hypóstasis”⁸. Już na początku listu do Hebrajczyków autor natchniony użył już tego słowa, nie w odniesieniu do wiary, ale do samego Chrystusa, gdy mówił: „Ten Syn, który jest odbłaskiem Jego chwały („dóxa”) i odbiciem Jego istoty („hypóstasis”), podtrzymuje wszystko

⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *In Joannem*, c. 6, lectio 3.

⁸ W sumie takich miejsc jest pięć: dwa w 2 *Cor* 9,4 i 11,7, gdzie termin ten oznacza „projekt”, „program” i trzy razy właśnie w liście do Hebrajczyków.

słowem swej potęgi” (1,3)⁹. Otóż i chwała („dóxa”) i istota („hypóstasis”) w pierwszym wersecie listu wskazują na naturę Boga, na tę Bożą substancję rzeczywistości transcendentnej, która charakteryzuje niekończącą się chwałą i splendorem. Chrystus jest odbiciem, odblaskiem, prawdziwym wizerunkiem, jest „karakter” bytu („hypóstasis”) Boga.

Określenie wiary u Hebrajczyków, jako przyobleczonej przez człowieka stabilnej „hypóstasis” (formy) tych rzeczy, które się oczekuje w nadziei, trzeba postawić na równi z definicją Chrystusa, który jest odwiecznie „hypóstasis” Boga, Bożej niezmiennej natury. Wiara w swojej naturze odnosi się do stałej obecności Boga, którego byt transcendentny pozostaje w kontraście z tym co przemijające, czasowe i poddane upadłości i ułomności, z tym, co tylko subiektywne. W ten sposób „hypóstasis” („substantia”) obecna w Jezusie staje się formą wiary dla wierzących. Ona jest stabilnym posiadaniem tego, co jest nadzieją życia wiecznego, posiadaniem Boga, tak jak niezmiennie Chrystus posiada w sobie pełnię bóstwa.

2. KOMUNIKACJA WIARY WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Wezwanie, jakie ze szczególną mocą stoi dziś przed wiarą chrześcijańską, jest jej przekazywanie, komunikowanie światu. Sam problem przekazywania wiary nie jest nowy. Można powiedzieć, że w nauczaniu i misji Jezusa temat wiary jest nierozzerwalnie związany z problemem jej przekazywania (Mt 28,11), by świat uwierzył (J 17,21). Kwestia przekazu wiary stanowi przedmiot teologii pastoralnej, odrębnej w swojej specyfice od ściśle pojętej dogmatyki. Karl Rahner, prezentujący w tej kwestii skrajne stanowisko uważał, że w ostatecznym rozrachunku i dogmatyka jest w swej istocie także dyscypliną pastoralną, bo komunikowanie wiary jest tym procesem, który stanowi w dużej mierze o jej rozwoju, o tym, co teologia nazywa rozwojem dogmatu.

Teologia współczesna ma wiele słów – kluczy rozwiniętych w języku niemieckim, trudnych do przetłumaczenia na inne języki¹⁰, ale jedno z takich słów weszło do języka teologii w oryginale włoskim, dzięki Janowi XXIII, jest to słowo „aggiornamento”, co oznacza w języku włoskim: zaktualizowanie i uzupełnienie, zrewidowanie i poszerzenie, odświeżenie i odnowienie, ale i modernizacja i unowocześnienie. Termin ten pochodzi od słowa „giorno” (dzień). „Aggiornare” w starym włoskim oznacza: świtać, dnieć, wyraża wstawanie dnia, nastawianie

⁹ Por. 3,14: „Jesteśmy bowiem uczestnikami Chrystusa, jeśli pierwotną nadzieję do końca zachowamy silną”; ale Wulgata i w tym przypadku była bardziej precyzyjna: *participes enim Christi effecti sumus, si tamen initium substantiae eius usque ad finem firmum retineamus*.

¹⁰ Poczynając od klasycznego *Ursakrament* (*Pra-sakrament*, prymitywny, oryginalny Sakrament – Kościół), bez którego nie mogłaby się dziś obyć eklezjologia.

nowego dnia. W poezji włoskiej „aggiornare” znaczyłoby oświetlić rzeźnię, nadać nowy blask, w błyskach, promieniach, w blasku światła.

Termin „aggiornamento” najlepiej oddaje moment tajemniczej dialektyki między niezmienną Tradycją wiary a jej ciągłym nowym przekazywaniem, nowym formułowaniem. W tym kontekście staje się zrozumiałym, iż „aggiornamento” Soboru Watykańskiego II jest wydobyciem nowego blasku skarbu wiary, tak by był efektywnie „świtaniem” dla współczesnego świata. Odwieczna i niezmienna nowość wiary, powierzona Kościołowi, w ten sposób objawia się jako coś najbardziej aktualnego.

Sobór Watykański II stał się soborem komunikowania wiary w tym konkretnym współczesnym świecie. To nie Sobór nowych prawd wiary, nowych dogmatów, to Sobór opatrnościowego i odważnego „aggiornamento” wiary. Tak chrześcijaństwo w swojej prostocie na nowo ukazywało światu, że nie jest religią triumfalności czy źle pojętego absolutyzmu, ale wiary i miłości, prostej i pokornej, a to oznacza też, że jest religią ludzi odważnych, że daje człowiekowi siłę i odwagę wykazania racji swojej wiary w Jezusa Chrystusa także wobec świata, który nie jest już uformowany w większości przez myśl chrześcijańską i nierzadko okazuje się nieprzychylny samemu chrześcijaństwu.

Niestrudzone komunikowanie wiary to nie wyraz triumfalizmu Kościoła, ale odwaga ludzi Kościoła, wolnych pewnością Bożego daru wiary. Sobór w tym względzie znalazł też ewangelijny złoty środek, swoistą równowagę między głoszeniem Słowa, misją wobec świata, ewangelizacją dla jedynej absolutnej Prawdy – z jednej strony, a z drugiej strony – dialogiem, zrozumieniem, pedagogicznym „tolerowaniem” faktu, że każdy wzrost potrzebuje czasu, że nawrócenie potrzebuje czasu.

Można by rzec, że komunikacja idzie zawsze nierozdzielnie i wciąż po śladach depozytu wiary. Trzeba najpierw posiadać to, co chce się przekazać drugiemu. Kto komunikuje wiarę innym, musi sam najpierw przylgnąć do wiary. Gdyby jednak cała komunikacja opierała się jedynie na tym osobistym przylgnięciu podmiotu ewangelizatora, taka komunikacja byłaby dość labilna. Stąd trzeba stwierdzić, iż stabilność procesu komunikowania wiary wynika z odniesienia do Objawienia (jakby niezależne od osobistego wysiłku wierzącego). Sposób komunikowania wiary jest uformowany przez sam depozyt wiary objawionej. To tu leży racja, dla której sakramenty, jako przekaz wiary, działają „ex opere operato”, a nie są zależne od efektywnej wiary szafarza, która może akurat nieszczęśliwie przeżywać słabość¹¹.

Konieczne elementy w komunikowaniu wiary zawierają się w Osobie i misji Jezusa Chrystusa. Kościół nie może zaproponować innej nowości i inaczej tej nowości, którą jest wieczna nowość Jezusa Chrystusa, ale i Kościół dostosowuje

¹¹ Por. Sobór Trydencki, Sess. 7, can. 8, 3 marca 1547: DS 851.

głoszenie Ewangelii zbawienia do wciąż nowych epok ludzkich, do rozwoju osoby ludzkiej i całej ludzkości. W przeszłości takie dostosowywanie przekazu wiary do kolejnych epok, choćby językowe, było może łatwiejsze, bo kolejne pokolenia, generacje ludzkie były do siebie raczej podobne. Dziś nauki psychologiczne i socjologiczne mówią o zmianach pokoleniowych następujących średnio co pięć lat. Trzeba zdać sobie sprawę z tej prędkości rozwoju ludzkości, bo ona najdobitniej naznacza i charakteryzuje współczesność. Chodzi tu o przyśpieszenie, jakiego myśl ludzka nie знаła do tej pory; nie wyobrażała sobie jeszcze sto lat temu. Dla przekazu wiary refleksja ta jest konieczna, bo wiara chce być zrozumiana, chce dotrzeć do człowieka tak, by on był zdolny ją przyjąć zrozumiawszy („fides” szuka „intelligentia”). Stąd każda epoka potrzebuje tego samego, a jednak nowego języka przekazu wiary, tego samego, a jednak nowego obrazu wiary.

W zakresie przekazu wiary odnosząc się jednocześnie do tajemnic wcielenia i odkupienia trzeba rozróżnić głos od słów. Julia Kristeva – słynna filozof francuska, pochodzenia bułgarskiego¹² – uważa, że rozróżnienie między słowami a głosem jest prefiguracją całego języka poetyckiego i symbolicznego, którego zrozumienie jest bardzo ważne dla przekazu wiary. Samuel Beckett był przekonany, że przez głos, mocą emocji głosu dochodzi się, albo wręcz przekracza transcendentne znaczenie słów języka.

Wiadomo z Objawienia, że Słowo („Logos”) stoi u podstawy stworzenia, „Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” (J 1,1). Słowo wyprzedza głos człowieka do tego stopnia, że Jan Chrzciciel, wskazuje na paradygmat głoszenia przedwiecznego (a więc zawsze uprzedniego) Słowa, które wymaga całkowitego umniejszenia siebie, tak by to On wzrastał, a ja się umniejszał (J 3,30). Dlatego Jan przedstawia siebie tylko jako „głos wołającego na pustyni” (Łk 3,4). Przedstawia się jako narzędzie, które zostaje oddane Słowu. Jan nic nie mówi od siebie, pozwala sobie użyć Słowu. Tak zatem wygląda misterium komunikacji wiary, słowa wiary. Pierwszeństwo objawionego Słowa formuje i wpisuje się w głos, który staje się „apostołem”, posłańcem Objawienia.

Człowiek komunikując prawdę w pewnym sensie powołuje ją wciąż na nowo do życia, formuje i nadaje kształt. Także wierzący, „narzędzie” komunikowania wiary, ma swoje imię, jest osobą i w komunikacji objawia także coś z siebie samego. Wierzący jest konieczny do tej komunikacji: dworzaninowi etiopskiemu z Dziejów Apostolskich nie wystarczyło przeczytanie księgi Pisma, by uwierzyć, potrzebował spotkania i wyjaśnienia z wierzącym Filipem (por. Dz 8,35-38). Tak było i z uczniami Jezusa, którym nie wystarczyło znać Pismo, by rozpoznać Pana, potrzebowali z Nim spotkania, by ich wiara zaczęła prawdziwie istnieć. Jedną z prawd Bożego planu przekazywania wiary jest całkowite powierzenie zadania

¹² Por. *Semeiotike. Recherches pour une sémanalyse*, Seuil, 1969; *Le Langage, cet inconnu. Une initiation à la linguistique*, SGPP 1969; *Au risque de la pensée*, Aube 2003, itd.

komunikowania-wiary człowiekowi w Kościele, wierzącemu we wspólnocie wszystkich wierzących. To samo Słowo rozbrzmiewa wciąż na nowo i rozwija się poprzez głoszenie. Bóg czyni zatem człowieka wierzącego swoim współpracownikiem, równoprawnym partnerem. Zniża się we Wcieleniu, staje się ciałem (por. J 1,14), by stać na równi z człowiekiem i za nic nie deprecjonuje współpracy, jaką człowiek mu może dać.

3. TEOLOGIA JAKO KOMUNIKACJA PRAWD WIARY

Szczególną formą komunikacji wiary jest teologia, „*intelligentia fidei*”. W tym kontekście trzeba wskazać na rozróżnienie pomiędzy teologiem jako ekspertem wiary i teologiem jako wierzącym. To jest jedna z kwestii, którą dziś bardzo trudno zrozumieć człowiekowi nauki. Choć każda nauka ma swoją etykę deontologiczną, w teologii potrzeba czegoś więcej niż tylko paru zasad etyki profesjonalnej. Konieczne jest tutaj odniesienie do osoby, utożsamiającej się z wskazaniami osobowego Boga. W zrozumieniu tej kwestii przychodzi z pomocą Max Weber, autor słynnego wykładu *Wissenschaft als Beruf (Nauka jako zawód)*. Pisał on: „Nur auf dem Boden ganz harter Arbeit bereitet sich normalerweise der Einfall vor. Gewiß: nicht immer. Der Einfall eines Dilettanten kann wissenschaftlich genau die gleiche oder größere Tragweite haben wie der des Fachmanns. Viele unserer allerbesten Problemstellungen und Erkenntnisse verdanken wir gerade Dilettanten. (...) Der Dilettant unterscheidet sich vom Fachmann nur dadurch, daß ihm die feste Sicherheit der Arbeitsmethode fehlt, und daß er daher den Einfall meist nicht in seiner Tragweite nachzukontrollieren und abzuschätzen oder durchzuführen in der Lage ist. Der Einfall ersetzt nicht die Arbeit. Und die Arbeit ihrerseits kann den Einfall nicht ersetzen oder erzwingen, so wenig wie die Leidenschaft es tut. Beide – vor allem: beide zusammen – locken ihn”.

Przesłanie powyższego fragmentu jest następujące: idea, myśl nawet genialna nie zastępuje, nie zwalnia z wytrwałej pracy, z drugiej strony nawet ciężka praca nie może zastąpić albo na siłę wyprodukować genialnej idei, myśli, nie może zrobić tego, co czyni pasja. I praca i pasja, obie i razem pozwalają dojrzeć genialnym myślom w danej nauce. Jeżeli naukowcom, o których myśli Weber, potrzeba nieodzownie tych dwóch elementów dla owocności poszukiwań naukowych: ciężkiej pracy ale i pasji, to można rzec, że dla teologa pasją jest specyficzna pasja wiary. Bez wiary teolog straciłby przedmiot, a raczej podmiot własnej nauki, stałby się religioznawcą czy filozofem religii, ale nie teologiem. Bez wiary nie mógłby zaproponować żadnej myśli w teologii, a już w żaden sposób myśli genialnych i tak przyczynić się do rozwoju dogmatu. Ale też właśnie wokół symfoniczności wiary dziś piętrzy się wiele pytań i nowych problemów.

Na naszkicowanej linii między „fides quae” i „fides qua”, między wiarą a jej komunikowaniem wiary światu, znajduje dziś niemało kwestii otwartych, wymagających koniecznie refleksji teologicznej. Pierwszym problemem jest „sensus fidei” ludu Bożego, który jest współcześnie nowym wezwaniem dla wiary i teologii. Czym „sensus fidei” nie jest, wiadomo dobrze. Nie jest więc opinią większości, którą bada się demokratycznym referendum, choć tak mogłoby się wydawać, zakładając, że „sensus fidei” jest darem Ducha Świętego powierzonym wraz z wiarą na chrzcie każdemu wiernemu, rodząc w nim pewność co do spraw wiary. Jeśli jest czynnikiem nadprzyrodzonym, nie może być zdegradowany tylko do demokratycznej opinii większości. Co więcej owa pewność może być doświadczona tylko we wspólnocie wiary, jakim jest Kościół prowadzony przez swoich Pasterzy. To wszystko można zasięgnąć z każdego dobrego słownika teologicznego¹³. Jednakże dziś bardziej niż kiedykolwiek jest konieczna pogłębiona refleksja na temat tego, co „sensus fidei” ma do powiedzenia przekazowi wiary, jakim jest teologia, co ma do powiedzenia dla „intelligentia fidei” w epoce, w której może się zdarzyć, że większość wierzących nie ma pewności, nie jest przekonanych co do wielu prawd doktryny, nie wyczuwa ich, tak jak je czuje wiara Kościoła. Czy tam gdzie wiara jest słaba czy poddana wątpliwościom, „sensus fidei” zanika całkowicie? Wiadomo, że „fides quae” i „fides qua” są nierozzerwalne, ale wiadomo też, że człowiek dojrzewa w kolejnych etapach i porach życia. Wiara jest procesem wzrastania, to czy można powiedzieć, że i „sensus fidei” ludu Bożego kroczy podobnymi drogami wzrostu? Czy może się zdarzyć, że w konkretnej epoce czy kulturze, czy w pewnym obszarze myśli nad wiarą „sensus fidei” może zaniknąć? Czym jest dziś dla teologii dojrzałe i uważne spojrzenie na „sensus fidei” ludu Bożego? W jakim sensie i w jakiej mierze „sensus fidei” może stać się i dziś „locus theologicus”?

Kolejne wyzwanie dla teologii, wynikające z dynamiki aktu wiary dotyczy „znaków czasu”. Jest to jedno z przełomowych przesłań Soboru Watykańskiego II¹⁴. Powinność odczytywania znaków czasu jest jednym z fundamentów dla obecności współczesnego Kościoła w świecie. Czym są znaki czasu w komunikowaniu wiary, czy mają, a jeśli tak, to jaką wartość dla argumentacji teologicznej, w jakim sensie i w jakiej mierze są dla teologa wiążące? Ostatni Sobór nakazał ich skrupulatne rozeznawanie, ale w jakim celu? Jaki mają wpływ na nasze zrozumienie wiary i jej komunikowanie? Jak wpisują się w tę delikatną, a fascynującą i nieodzowną relację między wiarą, a historią, światem i kulturą?

¹³ Por. Konferencja Episkopatu Francji, *Note doctrinale: Le sensus fidei e l'opinion générale majoritaire*, 2009.

¹⁴ *Gaudium et spes*, n. 4: „Ecclesiae officium incumbit signa temporum perscrutandi et sub Evangelii luce interpretandi... Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie”.

Kolejny problem to rozróżnienie między Tradycją apostołską (pisaną przez duże T), a wieloma tradycjami (w liczbie mnogiej), które rozwijają się wraz z wzrostem wiary. Idą w parze z historią wiary, z jej charakterem lokalnym, partykularnym, z jej małymi ojczyznami, w których została zakrzewiona i wzrosła. Tu pytania są wielorakie; niektóre zostały zebrane przez Międzynarodową Komisję Teologiczną, w jej ostatnim dokumencie¹⁵. Szczególnym przypadkiem takich tradycji lokalnych jest często pobożność ludowa. Wiadomo dobrze, że w ramach negatywnych wskazówek, Tradycji nie wolno krytykować, natomiast tradycje są krytykwalne i podlegają konfrontacji. Ale w sednie sprawy, czym są i jaką mają wartość dla przekazu wiary, dla teologii owe tradycje? Czy tradycje muszą zawierać w sobie całą Tradycję apostołską? Jeśli nie na wszystkie pytania są odpowiedzi dogłębnie już opracowane przez teologię, to w tej kwestii potrzeba przede wszystkim ciągłej konfrontacji. I tak Kościoły lokalne, które są kolebką tradycji w liczbie mnogiej, potrzebują ciągłej konfrontacji z innymi Kościołami partykularnymi, dając innym coś z siebie, ale też koniecznie ucząc się i poprawiając własne tradycje. Żaden Kościół partykularny i żaden naród katolicki nie jest zwolniony z takiego ciągłego krytycznego spojrzenia na własne przeżycie wiary. Patrząc na kwestię Tradycji, trzeba przyznać, że współczesność jest bardzo interesującym okresem w historii Kościoła, kiedy chyba po raz pierwszy na tak wielką skalę, zostały przez Kościół przyjęte tradycje, które wyrosły nie na gruncie Tradycji katolickiej, ale poza nią, w tym przypadku w Komunii Anglikańskiej. Historyczna decyzja Benedykta XVI o korporacyjnym przyjęciu wspólnot anglikańskich do Kościoła łączyła się z rozeznaniem wielu anglikańskich tradycji liturgicznych, duchowych, dyscyplinarnych, przyjętych do dziedzictwa Kościoła katolickiego¹⁶. Jest to całkowicie nowy i przełomowy sposób podejścia do tradycji także tych innych wyznań chrześcijańskich i musi stać się pozytywnym przyczynkiem dla odnowionej refleksji teologicznej.

Poszerzając kręgi problematyki, która dotyka symfonicznej dynamiki wiary, trzeba przywołać kwestię relacja wiary i kultury, wiary i języka, jako nośnika kultury¹⁷. Będąc szczególnym owocem nauczania Soboru Watykańskiego II, inkulturacja pozostaje wciąż jeszcze tematem otwartym potrzebującym teologicznego, wspólnotowego przemyślenia. Znane są niektóre bezdroża, na jakie natrafiły nieudane eksperymenty inkulturacji. Wiadomo, czym inkulturacja być nie może, ale czy już dostatecznie do głębi przyjrano się temu, czym ona jest, zadanie, które jest coraz trudniejsze w wieku, w którym przemiany kulturowe

¹⁵ Por. *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, n. 31.

¹⁶ Por. Konstytucja apostołska *Anglicanorum coetibus*, i Normy uzupełniające Kongregacji Nauki Wiary, 4 listopada 2009.

¹⁷ Por *Gaudium et spes*, n. 44: „Obowiązkiem całego Ludu Bożego, zwłaszcza duszpasterzy i teologów, jest wsłuchiwać się z pomocą Ducha Świętego w różne głosy współczesności, rozróżniać je i tłumaczyć oraz osądzać w świetle słowa Bożego, aby Prawda objawiona mogła być ciągle coraz głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosownie przedstawiana”.

następują z prędkością dotąd nieznaną. A język, jeśli przez wieki komunikacja wiary formowana była przez jeden i ten sam język łaciński, który był niechybnie czynnikiem ułatwiającym ukazanie jedności wiary, dziś komunikacja teologiczna jest uformowana w coraz to nowych językach. Jeśli nauka widzi korzyści jednego języka komunikacji, jaką dla wiary spełniała łacina (skądinąd dzisiejsze nauki siłą swojego rozwoju globalnego szukają jednego języka komunikacji rezultatów własnych badań i adoptują generalnie angielski). Otóż, z perspektywy czasu trzeba powiedzieć, otwarcie teologii na różnorodności języków stała się może w pewnych obszarach jej problemem, ale generalnie jest jej ubogaceniem horyzontów i poszukiwań dotąd nieznanych.

Kolejnym problemem wiary jest relacja między jej misyjnością a chrześcijańskim otwarciem na dialog. Czas posoborowy streścić można niejako w dwóch przypadkach dotyczących takiej konfrontacji: chrześcijaństwo a współczesny coraz bardziej demokratyczny świat i chrześcijaństwo a religie. Oba obszary stawiają przed wiarą nowe wyzwania dotąd jeszcze niedoświadczone. Stawiają przed wierzącym konieczność dojrzałości, innej i nowej od tej, jakiej trzeba było w świecie, generalnie uznającym się za chrześcijański. Dziś już tego świata nie ma, ale jest wciąż świat, który potrzebuje chrześcijan.

Ostatnim problem wiary jest kwestia hermeneutyki, a więc interpretacji dziedzictwa wiary. Temat to dziś szczególnej wagi, wokół którego urosła już nader interesująca dyskusja rozwinięta i niejako wywołana na wokandę przez Benedykta XVI. Myśl Ojca Świętego, skoncentrowana na właściwej hermeneutyce Soboru Watykańskiego II, była w tej kwestii takim opatrnościowym ziarnem rzuconym przede wszystkim teologii, otwierając horyzonty na wielki temat relacji wiary do metod jej interpretacji¹⁸.

ZAKOŃCZENIE

Rzeczywistość wiary jawi się zawsze jako przestrzeń spotkania Boga i człowieka. Oba człony tej relacji – z racji bogactwa i specyficzności przejawów swej egzystencji oraz ontycznego statusu domagają specyficznego podejścia, by nie popaść w niebezpieczeństwo redukcjonizmu, powierzchowności i uproszczeń w jej opisie. Stąd konieczność odpowiedzi na szereg pytań, które współczesność stawia przed teologią, by zrealizować jej misję rozumianą w dobie współczesnej w dotychczasowym zakresie, ale skoncentrowanym szczególnie na kwestii komunikacji wiary. Intuicje i pytanie, odczytywalne w dokumentach Magisterium Kościoła w *Roku Wiary* uświadamiają całe spektrum kwestii, którymi powinna

¹⁸ Por. *Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, 22 grudnia 2005, *Homilia na rozpoczęcie Roku wiary*, 11 października 2012.

się zająć współczesna teologia, dokonując refleksji nad wiarą, jej przedmiotem i przekazem.

W perspektywie inspiracji płynących z nauczania Kościoła, twórczo odczytującego znaki swego czasu, zadania stawiane przed teologami uświadamiają świeżość, otwartość, aktualność i żywotność teologii, która nie jest skostniałą strukturą, ale żywo reagującą na egzystencjalną sytuację człowieka wiary rzeczywistością. Potwierdza to cały szereg pytań-problemów, które obecnie domagają się rozwiązania i prakseologicznych odpowiedzi.

Relacje zachodzące między współczesnością, wiarą człowieka i teologicznym opisem tych fenomenów stawiają jako palący problem pytanie o ich wzajemne oddziaływanie, uwzględniając komunikację tak na poziomie zewnętrznym, jak i wewnętrznym, pozwalają dostrzec tożsamość teologii i wiary z konsolidującą je wewnątrznie Tradycją, a jednocześnie i ciągłą ich „młodość”, wyrażającą się chęcią manifestacji w sposób możliwie jak najadekwatniej odpowiadający oczekiwaniom i możliwościom percepcyjnym współczesnego człowieka wiary.

Summary

The Faith and the Communication of Faith in Today's World

When confronting theology with other disciplines we are urged to specify its status as a field of knowledge which derives from its subject, i.e. the faith of the Church. Formerly, under the heavy influence of then unquestionable Aristotelian understanding of science and its division, it used to be very straightforward to find the right place for theology among other disciples. Nowadays, on the other hand, it is a much more demanding task for a theologian who has to confront other academicians. Therefore, more than ever, one need to reflect on the subject of theology, i.e. the faith, which determines its scientific status.

The paper comprises of three parts: *i) The Notion of Faith; ii) Communicating the Faith; iii) Theology as a Way to Communicate the Faith.* The research is based on an analysis of the doctrinal declarations of the Church concerning the faith. The gift of the faith which comes from the Christianity gives courage when facing the secular world and does not allow to fall into despair when coping with its crises and the paths closed for the Gospel. Contrary to that, the faith enables us to confront the world and to communicate the most precious things we have.

Faith, Church, Gospel, communicating the faith, dogma

