

Joseph Ratzinger: Wprowadzenie w chrześcijaństwo

Czy w ogóle możemy jeszcze wierzyć? A nawet trzeba jeszcze radykalniej zapytać: czy powinniśmy wierzyć, czy nie mamy obowiązku zerwać ze snem i stanąć wobec rzeczywistości? Dzisiejszy chrześcijanin tak musi pytać; nie wolno mu zadowalać się tym, że przez wszelkiego rodzaju wykręty uda się wreszcie znaleźć taką interpretację chrześcijaństwa, jakiej już nie będzie można zaczepić – pisał kard. Joseph Ratzinger w książce „Wprowadzenie w chrześcijaństwo”. Fragment tekstu przypominamy w związku z publikacją nowego numeru „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Benedykt XVI. Wiara i ciągłość”.

1. WĄTPIENIE I WIARA – SYTUACJA CZŁOWIEKA WOBEC ZAGADNIENIA BOGA

Gdy ktoś usiłuje mówić o wierze chrześcijańskiej do ludzi, którzy z racji bądź swego zawodu, bądź sytuacji społecznej nie są oswojeni ze sposobem myślenia i przemawiania Kościoła, odczuje wkrótce, że odważa się mówić o czymś, co im jest obce i co ich dziwi. Prawdopodobnie odniesie wkrótce wrażenie, że sytuacja podobna jest bardzo do przypowieści Kierkegaarda o błaznie i pożarze na wsi. Powtórzył ją niedawno Harvey Cox w swej książce *The Secular City*. Opowiada on, że w pewnym cyrku wędrownym w Danii wybuchł pożar. Dyrektor cyrku wysłał błazna, gotowego już do występu, do sąsiedniej

wsi po pomoc, zwłaszcza że zagrażało niebezpieczeństwo, iż ogień przeniesie się do wsi poprzez puste, wyschnięte po zbiorach pola. Błazen pobiegł do wsi i prosił mieszkańców, by czym prędzej przyszedli i pomogli gasić pożar w cyrku. Ale wieśniacy uważali krzyki błazna tylko za świetny trik propagandowy, który ma zwabić jak najwięcej ludzi na przedstawienie: klaskali i śmiali się do łez. Błazen miał ochotę raczej płakać, niż się śmiać, daremnie próbował błagać ludzi i tłumaczyć im, że nie ma tu żadnego udawania, żadnego triku, że to gorzka prawda, że cyrk się rzeczywiście pali. Błaganie jego wywoływały tylko nowe wybuchy śmiechu, uważano, że świetnie gra swą rolę. Aż wreszcie ogień przeniósł się do wsi, na pomoc było za późno, tak że zarówno wieś, jak i cyrk spłonęły. Cox przytacza to opowiadanie jako ilustrację sytuacji, w jakiej się dziś znajdują teologowie: w błaznie, który nie może znaleźć żadnego posłuchu u ludzi, widzi on obraz teologa. Nikt go nie bierze na serio w jego błazeńskim stroju ze średniowiecza czy z innej minionej epoki. Cokolwiek by mówił – rola jego nadaje mu etykietę i w pewien sposób go klasyfikuje. Jakkolwiek się zachowuje i jakkolwiek usiłuje ukazać powagę sytuacji, wie się zawsze z góry, że to jest tylko błazen. Wiadomo, o czym mówi, wiadomo, że to tylko przedstawienie, które z rzeczywistością ma mało albo w ogóle nic nie ma wspólnego. Można mu się więc spokojnie przysłuchiwać, ale nie trzeba zbytnio się przejmować tym, co mówi. W obrazie tym uchwycono bez wątpienia coś z trudnej rzeczywistości, w jakiej się znajduje teologia i teologiczne mówienie; jakaś przygniatająca niemożność przełamania szablonów myślenia i przemawiania oraz niemożność ukazania, że sprawy teologii są sprawami ważnymi dla życia ludzkiego.

Należałoby może jednak jeszcze głębiej ująć nasz rachunek sumienia. Może trzeba powiedzieć, że ten wstrząsający obraz – choć zawiera tyle prawdy i pobudza do zastanowienia – jednak jeszcze zanadto upraszcza

sprawę. Wygląda to bowiem tak, jakby błazen, tzn. teolog, był tym, który wszystko wie i przychodzi z zupełnie jasnym orędziem. Mieszkańcy wsi, do których błazen spieszy, tzn. ludzie nie mający wiary, są zaś tymi, których dopiero trzeba pouczyć o czymś, czego nie wiedzą; w takim razie wystarczyłoby właściwie, by błazen zmienił swój ubiór, starł szminkę – i wszystko byłoby w porządku. Ale czy to jest naprawdę tak proste? Czy wystarczy, byśmy sięgnęli tylko do *aggiornamento*, byśmy zmyli szminkę, ubrali się po cywilnemu w język świecki albo w bezreligijne chrześcijaństwo, by wszystko już było w porządku? Czy wystarczy duchowa zmiana ubrania, by ludzie przybiegali z radością i pomagali gasić ogień, który, jak teolog twierdzi, płonie i nam wszystkim zagraża? Chciałbym powiedzieć, że teologia, z której faktycznie usunięto szminkę i którą przybrano w nowoczesny strój świecki – jak to nieraz widzimy – zdaje się wskazywać na naiwność tej nadziei. Oczywiście jest prawdą, że gdy ktoś próbuje głosić wiarę ludziom, którzy dziś żyją i myślą, to może się sobie wydawać błaznem albo raczej kimś, kto wyszedł ze starożytnego sarkofagu i wszedłszy w dzisiejszy świat w stroju i ze sposobem myślenia starożytnych, nie może go zrozumieć ani nie może być przezeń rozumiany. Ale jeśli ten, kto próbuje głosić wiarę, ma dość samokrytycyzmu, zauważy wkrótce, że nie chodzi tu o jakąś formę, o jakąś zmianę szat, w których teologia występuje. Kto się podejmuje głosić dzisiejszemu człowiekowi teologię, będącą dla niego czymś zupełnie obcym, ten – o ile te sprawy bierze na serio – nie tylko dozna trudności w jej tłumaczeniu, ale także doświadczy i pozna niebezpieczeństwo grożące jego własnej wierze, dręczącą moc niewiary w głębi własnej wiary. I tak, kto dziś chce uczciwie sobie i innym zdać sprawę z wiary chrześcijańskiej, będzie musiał uznać, że nie jest bynajmniej kimś w przebraniu i że musiałby tylko zmienić strój, by móc innym nauczać. Będzie musiał raczej zrozumieć, że jego sytuacja wcale

tak bardzo się nie różni od innych, jak mu się to z początku mogło wydawać. Zrozumie, że w obu grupach są obecne jednakie moce, chociaż oczywiście działają w różny sposób.

Wierzącemu zagraża przede wszystkim, że ogarniająca go w chwilach trudności niepewność, stawia mu nagle twardo przed oczami kruchość całości wiary, która zwykle wydaje się sama przez się zrozumiała. Wyjaśnijmy to na kilku przykładach. Teresa z Lisieux, ta kochana, pozornie tak naiwnie bezproblemowa święta, wyrosła w atmosferze całkowicie zabezpieczonej religijności; jej życie od początku do końca było tak zupełnie i aż do najdrobniejszych szczegółów nacechowane wiarą Kościoła, że świat niewidzialny był częścią jej dnia powszedniego – albo nawet, wydawało się, że stał się jej życiem codziennym, niemal dotykającym i niepodobnym sobie wyobrazić, by mogło być inaczej. Religia była dla niej czymś, co jest samo przez się zrozumiałe: podstawą codziennego życia; była dla niej równie bliska jak realia naszego codziennego życia. Ale właśnie ta pozornie tak bezpieczna w nie zagrożonej pewności święta pozostawiła nam w ostatnich tygodniach swych cierpień wstrząsające wyznania, które jej przerażone siostry złagodziły, wydając jej pamiętnik; wyznania te dopiero w nowych wydaniach ukazały się w dosłownym brzmieniu; np. gdy mówi: „prześladują mnie myśli najzagorzalszych materialistów”. Rozum jej dręczą wszystkie możliwe argumenty przeciwko wierze, poczucie wiary jakby zniknęło, czuje się jakby w skórze grzesznika[1]. To znaczy: w świecie, który pozornie stanowi nietkniętą całość, ukazuje się człowiekowi nagle przepaść, czyhająca na niego także pod mocnym fundamentem wspierających go konwencji. W takiej sytuacji nie chodzi już o zagadnienia, o które można się spierać, jak o Wniebowzięcie Najśw. Panny czy o taką lub inną formę spowiedzi – to wszystko staje się drugorzędne. Chodzi tu o całość – wszystko albo nic. Pozostaje ta

jedna alternatywa i nigdzie nie widać punktu oparcia, którego by można w tej otchłani się uczepić. Gdziekolwiek się zwrócić, widać tylko bezdenną głębię nicości.

Paul Claudel we wstępnej scenie swego *Atlasowego pantofelka* uchwycił tę sytuację wierzącego w wielkiej, przekonywającej wizji: tej, w której występuje jezuita-misjonarz (brat Rodryga, światowca, wiodącego życie pełne błędzeń i przygód). Statek wiozący misjonarza rozbił się. Okręt jego zatopili korsarze, misjonarz przywiązany do belki tonącego okrętu błądzi na tym kawałku drzewa po wzburzonych wodach oceanu[2]. Przedstawienie zaczyna się jego ostatnim monologiem: „Panie, dziękuję ci za to, że mnie tak związałeś. Nieraz uważałem, że Twoje przykazania są ciężkie, wola moja wobec tych nakazów była bezsilna i sprzeciwiała się im. Dziś jednak nie mogę już ściślej być z Tobą związany i chociaż mogę się poruszać, żaden z moich członków nie może się od Ciebie oddalić. Tak więc jestem naprawdę przymocowany do krzyża, ale krzyż, na którym wiszę, do niczego nie jest przywiązany, błąka się po morzu”. Przywiązany do krzyża – ale krzyż nie przywiązany do niczego błąka się po odmętach morza. Trudno dokładniej i dobitniej opisać sytuację, w jakiej znajduje się dziś wierzący. Wydaje się, jakoby utrzymywała go tylko belka chwiejąca się na morzu nicości. Można by niejako obliczyć chwilę, w której musi zatonąć. Tylko chwiejąca się belka łączy go z Bogiem, ale łączy go nierozzerwalnie i ostatecznie on wie, że to drzewo jest silniejsze od nicości, która pod nim się kłębi, a która mimo to jest zawsze groźną, istotną mocą jego terażniejszości. Obraz ten jednak ma głębsze znaczenie i to wydaje mi się tu rzeczą istotnie ważną. Gdyż ten jezuita-rozbitek nie jest sam, kryje się w nim los jego brata, tego brata, który uważa się za niewierzącego, który odwrócił się od Boga, nie chce na nic czekać, chce „posiadać tylko to, co teraz może osiągnąć... jak gdyby mógł być gdzie indziej niż tam, gdzie Ty jesteś”. Nie potrzeba tu śledzić

skomplikowanej koncepcji Claudela, który prowadzi nicią przewodnią pozornie odmienne losy dwóch braci aż do chwili, kiedy los Rodryga staje się podobny do losu jego brata i kiedy ten zdobywca świata kończy jako niewolnik na statku i musi się cieszyć, gdy stara zakonnica zabiera go wraz z zardzewiałą brytfanną i łachmanami jako towar bez wartości.

Nie ma ucieczki przed dylematem ludzkiego istnienia. Kto chce uniknąć niepewności w rzeczach wiary, będzie musiał doświadczyć niepewności niewiary, która nigdy nie może ostatecznie na pewno powiedzieć, czy jednak wiara nie jest prawdą

Możemy teraz powrócić do naszej sytuacji i powiedzieć: jeżeli człowiek wierzący może wyznawać swą wiarę tylko na oceanie nicości, wśród ciągłych niebezpieczeństw i powątpiewań, a ten ocean niepewności jest jedynym

miejszem jego wiary – to przecież i niewierzącego nie można niedialektycznie uważać jedynie za człowieka nie mającego wiary. Podobnie jak stwierdziliśmy, iż wierzący nie żyje beztrosko, bez problemów, ale zawsze zagraża mu nicość, tak też trzeba uznać wzajemne przenikanie się losów ludzkich i powiedzieć, że również niewierzący nie posiada egzystencji całkowicie spoistej. Jakkolwiek namiętnie by głosił, że jest pozytywistą, który od dawna ma za sobą nadprzyrodzone pokusy i napaści i żyje obecnie wyłącznie tym, co bezpośrednio pewne – to jednak nie opuszcza go tajemna niepewność, czy pozytywizm naprawdę ma ostatnie słowo. Podobnie jak wierzącemu zdarza się, że będzie się dławił słoną wodą zwątpienia, którą ocean nieustannie zalewa mu usta, tak samo niewierzący wątpi w swą

niewiarę, w rzeczywistą całkowitość świata, który zdecydował się uznać za wszystko. Nie będzie nigdy bez reszty pewny zamknięcia tego, co ujrzał i uznał za całość; zawsze grozi mu pytanie, czy wiara i to, co ona głosi, nie jest czymś rzeczywistym. Tak więc jak wierzący wie, że mu zawsze grozi niewiara, i tę niewiarę musi zawsze odczuwać jako nieustanną pokusę – tak dla niewierzącego wiara pozostaje zawsze zagrożeniem i pokusą w jego pozornie na zawsze zamkniętym świecie. Jednym słowem, nie ma ucieczki przed dylematem ludzkiego istnienia. Kto chce uniknąć niepewności w rzeczach wiary, będzie musiał doświadczyć niepewności niewiary, która nigdy nie może ostatecznie na pewno powiedzieć, czy jednak wiara nie jest prawdą. Dopiero gdy ktoś odrzuci wiare, okazuje się, że nie można jej całkowicie odrzucić.

Warto przytoczyć żydowską historyjkę, którą zanotował Martin Buber. Można w niej wyraźnie ujrzeć dylemat ludzkiego losu. „Pewien uczony, mąż bardzo świątły, który słyszał o cadyku z Berdyczowa, odszukał go, by i z nim także, jak to miał w zwyczaju, podyskutować i zawstydzić go, obalając przestarzałe dowody prawdziwości jego wiary. Gdy wszedł do izby cadyka, ujrzał go chodzącego tam i z powrotem z książką w rękę, w głębokim zamyśleniu. Nie zwrócił on uwagi na przybysza. Wreszcie stanął, spojrzął na niego przelotnie i powiedział: »A może to jednak prawda?« Uczony nasz stanął jak wryty, na próżno starał się opanować, zatrzęśły się pod nim kolana, tak przejmujący był widok cadyka, tak wstrząsające były jego proste słowa. Rabin Lewi Izaak zwrócił się teraz wprost do niego i przemówił spokojnie: »Mój synu, wielcy uczeni Tory, z którymi dyskutowałeś, na próżno do Ciebie przemawiali; odchodziłeś i śmiałeś się z nich. Nie mogli ci wyłożyć na stół Boga i Jego Królestwa, ja również tego zrobić nie mogę. Ale zastanów się, synu mój, może to jest prawda«. Uczony ze wszystkich sił pragnął mu się sprzeciwić, ale owo straszne „może”, które mu ciągle brzmiało w uszach, odebrało mu zdolność sprzeciwu”[3]. Sądzę, że tutaj – przy całej obcości realiów –

opisana jest bardzo dokładnie sytuacja człowieka stojącego wobec zagadnienia Boga. Nikt nie może drugiemu wyłożyć na stół Boga i Jego Królestwa; także wierzący nie potrafi tego uczynić dla siebie. Ale chociaż niewierzący mógłby uważać, że go to usprawiedliwia, pozostaje zawsze owa budząca obawę niepewność: „może to przecież prawda”. To słowo „może” jest nieustannym zakwestionowaniem, którego nie da się uniknąć, w którym niewierzący musi doświadczyć, że odrzucając wiarę, nie może jednak całkowicie się od niej uwolnić. Inaczej mówiąc: zarówno wierzący, jak i niewierzący, każdy na swój sposób, doświadczają wątplenia i wiary, jeśli tylko nie ukrywają się sami przed sobą i przed prawdą swego istnienia. Nikt nie może uniknąć całkowicie wątplenia ani całkowicie wiary; dla jednych wiara będzie istniała przeciw wątpleniu, dla drugich przez wątplenie i w formie wątplenia. Jest to zasadniczą sprawą losu człowieka, móc odnaleźć ostateczny sens swego istnienia nie inaczej, jak tylko w tej nieustannej rywalizacji między wątpleniem i wiarą, niepewnością i pewnością. Może właśnie wątplenie jednego i drugiego człowieka chroni ich przed zasklepieniem się w sobie i mogłoby się stać miejscem spotkania. Nie pozwala im zamknąć się w sobie, każe wierzącemu dojrzeć człowieka w niewierzącym, a niewierzącemu w wierzącym. Dla pierwszego jest to uczestnictwo w losie niewierzącego, dla drugiego jest to sposób, w jaki wiara mimo wszystko pozostaje dla niego wezwaniem.

2. SKOK W WIARĘ – TYMCZASOWA PRÓBA OKREŚLENIA ISTOTY WIARY

Powyższe rozważania ukazały nam, że obraz nie rozumianego błazna i nie przeczuwających niczego mieszkańców wioski nie wystarcza, aby opisać wzajemne stosunki wiary i niewiary w dzisiejszym świecie – chociaż nie możemy zaprzeczyć, iż przedstawia on specyficzny dziś

problem wiary. Podstawowym zagadnieniem wprowadzenia w chrześcijaństwo jest odpowiedź na pytanie, co to znaczy, gdy ktoś mówi „wierzę”; odpowiedź na to podstawowe pytanie jest związana z momentem historycznym, w którym występuje. W naszej świadomości historii, która się stała częścią naszej samoświadomości, naszego zasadniczego rozumienia tego, co ludzkie, pytanie to może być postawione tylko w takiej formie: czym jest i co oznacza chrześcijańskie wyznanie „wierzę” dzisiaj, wobec uwarunkowań naszej współczesnej egzystencji i zarazem naszej współczesnej postawy wobec rzeczywistości? Doszliśmy tu zarazem do analizy tekstu, mającego stanowić nić przewodnią wszystkich naszych rozważań, tj. do „apostolskiego wyznania wiary”, które od samego swego początku chce być „wprowadzeniem w chrześcijaństwo” i zebraniem jego istotnej treści. Tekst ten zaczyna się znamienne od słowa „wierzę”... Rezygnujemy tu przede wszystkim z wyjaśniania treściowych powiązań tego słowa, nie pytamy też na razie, co znaczy, że ta zasadnicza wypowiedź „wierzę” występuje w ustalonej formie, w związku z pewną określoną treścią oraz w związku ze służbą Bożą. Obydwa konteksty, zarówno służby Bożej, jak i treściowego określenia, wyrażają znaczenie tego słówka credo, podobnie jak, na odwrót, owo słówko credo mieści w sobie wszystko, co po nim następuje, i to, co obejmuje służba Boża. Chwilowo jednak musimy odłożyć obie te sprawy, aby bardziej zdecydowanie zapytać i bardziej zasadniczo się zastanowić nad tym, co to w ogóle znaczy, że egzystencja chrześcijańska wyrażała się przede wszystkim i najpierw w słowie credo, a tym samym – co samo przez się wcale nie jest zrozumiałe – że istota chrześcijaństwa polega na tym, że jest ono „wiarą”. Nie zastanawiając się, przyjmujemy zwykle z góry, że religia i wiara są tym samym i że każdą religię można określić jako „wiarę”. W rzeczywistości tak się rzeczy mają tylko do pewnego stopnia; często inne religie inaczej to określają i wobec tego na co innego kładą nacisk. Stary Testament nie określał siebie jako całości pojęciem „wiary”, tylko pojęciem „prawa”. Jest on przede wszystkim

pewnym porządkiem życia, w którym naturalnie akt wiary nabiera coraz to większego znaczenia. Religijność rzymska znowu w praktyce rozumiała pod słowem religio przestrzeganie określonych form i zwyczajów rytualnych. Akt wiary w siły nadprzyrodzone nie jest dla niej niczym decydującym; mogło go w ogóle nie być bez żadnej niewierności w stosunku do tej religii. Ponieważ religia rzymska polegała na systemie pewnych rytów, przeto sprawą najważniejszą było ich staranne przestrzeganie. Można by tak to ciągnąć poprzez całe dzieje religii. Ale wystarczy tego, cośmy powiedzieli, by podkreślić, że bynajmniej nie jest samo przez się zrozumiałe, iż bycie chrześcijaninem wyraża się zasadniczo słowem credo, że wiara określa jego postawę wobec rzeczywistości. Dlatego nasze pytanie jest tym bardziej naglące: jaką postawę słowo to właściwie wyraża? A dalej: dlaczego włączenie naszego osobistego „ja” w to „wierzę” jest dla nas tak trudne? Jak się to dzieje, że się nam zawsze wydaje rzeczą prawie niemożliwą, by nasze własne dzisiejsze „ja” – tak bezwzględnie różne od innych – utożsamić z owym „ja” określonym i ustalonym przez tyle pokoleń w słowach „ja wierzę”?

*Między Bogiem a człowiekiem
jest niezmierna przepaść;
człowiek bowiem jest tak
stworzony, że można dojrzeć
tylko, czym Bóg nie jest; stąd
Bóg, który jest dla człowieka z
istoty swej niewidzialny, jest i
zawsze będzie poza jego
polem widzenia*

Nie troszczmy się jednak o to. Włączyć się w owo „ja” z formuły credo, przemienić owo schematyczne „ja” w żywe ciało i krew własnego „ja” było zawsze czymś wstrząsającym i prawie niemożliwym do spełnienia;

niezadko zamiast schemat ożywić ciałem i krwią mojego „ja”, przemieniało się to „ja” w schemat. Jeżeli dziś, jako wierzący naszych czasów, słyszymy może z pewną zazdrością, że w średniowieczu wierzyli wszyscy bez wyjątku, to dobrze jest spojrzeć za kulisy; pozwalają nam dziś na to wyniki badań historycznych. Zobaczymy wtedy, że już wówczas było wielu takich, którzy tylko szli za innymi, a stosunkowo mało takich, którzy rzeczywiście szli za wewnętrznym poruszeniem wiary. Okaze się, że dla wielu wiara była pewnym przyjętym systemem zachowania się, przez co emocjonująca przygoda, zawarta w słowie „wierzę”, mogła się dla nich zarówno ukryć, jak i otworzyć. Dzieje się tak po prostu dlatego, że między Bogiem a człowiekiem jest niezmierna przepaść; człowiek bowiem jest tak stworzony, że można dojrzeć tylko, czym Bóg nie jest; stąd Bóg, który jest dla człowieka z istoty swej niewidzialny, jest i zawsze będzie poza jego polem widzenia. Bóg jest z istoty swej niewidzialny – ta zasadnicza wypowiedź biblijnej wiary w Boga, mówiąca „nie” widzialności bogów, odnosi się zarazem, a nawet przede wszystkim, do człowieka; człowiek jest tym, który patrzy, któremu zdaje się wyznaczono przestrzeń osiągalną wzrokiem i dotykiem. Ale w zasięgu jego wzroku i dotyku, który wyznacza miejsce jego bytowania, Bóg nie występuje i nigdy nie wystąpi, choćby ten zasięg jak najdalej rozciągnąć. Jest to, jak sądzę, ważną rzeczą, że w zasadzie taka jest wypowiedź Starego Testamentu; Bóg nie jest tylko Tym, który obecnie jest poza polem widzenia, jak gdyby można Go było zobaczyć, gdyby można było pójść dalej; On jest Tym, który istotnie jest poza polem widzenia, choćby nie wiem jak zostało ono poszerzone. Tu ukazuje się nam dopiero pierwszy zarys postawy, którą oznacza słówko credo. Znaczy ono, że człowiek nie uważa, iż może wzrokiem, słuchem i dotykiem objąć całość tego, co go dotyczy, nie uważa, że przestrzeń jego świata jest wytyczona tym, co można ujrzeć i czego można dotknąć, lecz szuka drugiego sposobu dojścia do rzeczywistości, który to sposób nazywa wiarą, znajdując w niej w ogóle rozstrzygające

otwarcie swego spojrzenia na świat. Ale jeżeli tak jest, to w słowie credo zamyka się zasadniczy wybór naszej postawy wobec rzeczywistości jako takiej; nie oznacza ono stwierdzenia tego czy owego, ale oznacza zasadniczą postawę wobec bytu egzystencji, siebie samego i całej rzeczywistości; oznacza opowiedzenie się za tym, że to, czego nie można ujrzeć, co nie może w żaden sposób stanąć w polu widzenia człowieka, nie jest czymś nierzeczywistym, lecz odwrotnie, że to, czego nie można ujrzeć, jest właściwą rzeczywistością, która utrzymuje i umożliwia wszelką rzeczywistość. Oznacza opowiedzenie się za tym, że to samo, co umożliwia istnienie całej rzeczywistości, jest zarazem tym, co człowiekowi daje prawdziwie ludzką egzystencję, co czyni go możliwym jako człowieka, jako bytującego po ludzku. Innymi słowy: wierzyć znaczy uznać, że wewnątrz egzystencji ludzkiej istnieje punkt, który nie może zasilać się tym, co widoczne i dotykalne, ani na tym się opierać, ale który styka się z tym, czego dojrzeć nie można, tak że staje się to dla niego dotykalne i okazuje się niezbędne dla jego egzystencji.

Taką postawę można naturalnie osiągnąć tylko przez to, co w języku biblijnym nazywa się „odwróceniem”, „nawróceniem”. Z natury swej ciąży człowiek do tego, co widzialne, co można wziąć w rękę i po co można sięgnąć, jak po swoją własność. Człowiek musi się wewnętrznie odwrócić, aby dojrzeć, jak wiele traci z tego, co istotne, gdy idzie za swym ciężeniem naturalnym. Musi się odwrócić, aby poznać, jak jest ślepy, gdy wierzy tylko temu, co widzą jego oczy. Bez tego zwrotu egzystencji, bez pokonania naturalnego ciężenia nie ma wiary. Wiara właśnie jest nawróceniem, w którym człowiek odkrywa, że się łudzi, gdy idzie jedynie za tym, co uchwytnie. Jest to zarazem najgłębszy powód, dlaczego wiara nie da się udowodnić. Jest ona zwrotem w bytowaniu i osiąga ją tylko ten, kto dokonuje tego zwrotu. Ponieważ zaś

z natury ciężymy w innym kierunku, przeto wiara jest codziennie czymś nowym i tylko w nawróceniu trwającym całe życie możemy pojąć, co to znaczy mówić: wierzę.

Stąd można zrozumieć, że wiara nie teraz dopiero, w szczególnych warunkach naszej współczesnej sytuacji, staje się problemem, a nawet wydaje się czymś prawie niemożliwym – wiara bowiem oznacza zawsze, może w sposób bardziej ukryty i mniej łatwy do poznania, skok poprzez bezdenną przepaść, mianowicie z napierającego na człowieka dotykającego świata; wiara zawsze zawiera coś z wielkiej przygody, zrywu i skoku, bo zawsze jest ryzykiem, że się przyjmie jako rzeczywiste i podstawowe to, czego bezpośrednio nie widać. Nigdy wiara nie była takim nastawieniem, jakie samo przez się przypadałoby ludzkiemu istnieniu; zawsze była rozstrzygnięciem angażującym głębię ludzkiej egzystencji, domagającym się od człowieka zwrotu, jaki się osiąga jedynie poprzez decyzję.

3. DYLEMAT WIARY W DZISIEJSZYM ŚWIECIE

Jeśli już zdamy sobie sprawę z przygody, jaka mieści się w postawie wiary, nie można nie zastanowić się nad drugą rzeczą, w której szczególnie ostro występuje trudność wierzenia, z jaką dziś się spotykamy. Do przepaści między tym, co „widzialne”, i tym, co „niewidzialne”, dochodzi dla nas jeszcze przepaść różnicy pomiędzy „ongis” i „dzisiaj”. Zasadniczy paradoks, istniejący już w samej wierze, pogłębia się przez to, że wiara występuje w stroju przeszłości, a nawet wydaje się właśnie przeszłością, minioną formą życia i egzystencji. Wszelkie unowocześnienia, czy się one nazywają intelektualno-akademicką demitologizacją czy kościelno-pragmatycznym

aggiornamento, niczego tu nie zmieniają, przeciwnie, usiłowania te jeszcze bardziej nasuwają podejrzenie, że przedstawia się uporczywie jako nowoczesne coś, co w rzeczywistości jest staroświeckie. Te usiłowania uświadamiają nam dopiero w pełni, jak bardzo to, z czym się w nich spotykamy, jest „wczorajsze”, a wiara nie ukazuje się już jako zuchwały wprawdzie, lecz wymagający wspaniałomyślności człowieka skok z pozornej pełni naszego świata widzialnego w pozorną nicność niewidzialnego i niedosięgalnego; wydaje się nam raczej, że wymaga zobowiązania się dziś do tego, co minęło, i opowiedzenia się za tym, co wiecznie ważne. Ale któż by się na to zgodził w czasie, kiedy idea „postępu” zastąpiła myśl o „tradycji”.

Dotykamy tu mimochodem specyficznej cechy dzisiejszej sytuacji, która ma pewne znaczenie dla naszego zagadnienia. W dawnej postawie duchowej pojęcie „tradycji” zawierało określony program; jawiła się ona jako zabezpieczenie, na które człowiek może liczyć; wtedy mógł się czuć bezpiecznie i na swoim miejscu, gdy mógł się powołać na tradycję. Dziś panuje dokładnie przeciwne nastawienie: tradycja wydaje się czymś, co się skończyło, czymś wczorajszym, natomiast postęp wydaje się właściwą obietnicą istnienia, tak że człowiek widzi swe miejsce tylko w obrębie postępu i przyszłości, a nie tradycji i przeszłości. Dlatego i wiara, napotykana pod etykietą „tradycji”, wydaje się przeżytkiem, który nie może stworzyć miejsca egzystencji człowieka uznającego przyszłość za właściwe swoje zobowiązanie i możliwość. Wszystko to jednak oznacza, że do pierwszego zgorzenia, jakie wywołuje wiara z powodu dystansu między tym, co widzialne, a tym, co niewidzialne, między Bogiem i nie-Bogiem, dochodzi drugie zgorzenie, które wynika z przeciwieństwa między „ongiś” i „dzisiaj”, z antytezy między tradycją a postępem, ze związania się z tym, co wczorajsze, mieszczącego się – jak się wydaje – w wierze.

Wiara chrześcijańska nie ma wyłącznie do czynienia – jakby to można było przypuszczać, mówiąc o wierze – z tym, co wieczne, a co jako zupełnie odmienne pozostaje poza ludzkim światem i czasem; ma ona raczej do czynienia z Bogiem w historii, z Bogiem jako człowiekiem

Jednakowoż ani głęboki intelektualizm demitologizacji, ani pragmatyzm *aggiornamento* nie są przekonywające i staje się rzeczą widoczną, że również to, co razi jako zgorzenie w wierze chrześcijańskiej, jest czymś, co sięga głęboko, czemu nie można bez reszty

zaradzić ani teoriami, ani czynami. A nawet tu dopiero ujawnia się swoistość chrześcijańskiego zgorzenia, coś, co by można nazwać chrześcijańskim pozytywizmem, nieusuwalną pozytywnością chrześcijaństwa. Rozumiem przez to, że wiara chrześcijańska nie ma wyłącznie do czynienia – jakby to można było przypuszczać, mówiąc o wierze – z tym, co wieczne, a co jako zupełnie odmienne pozostaje poza ludzkim światem i czasem; ma ona raczej do czynienia z Bogiem w historii, z Bogiem jako człowiekiem. Gdy zdaje się ona przerzucać most ponad przepaścią między wiecznością a doczesnością, między tym, co widzialne i tym, co niewidzialne, gdy pozwala nam się spotkać z Bogiem jako człowiekiem, z odwiecznym jako doczesnym, jako jednym z nas – ma świadomość tego, że jest Objawieniem. Głosząc, że jest Objawieniem, opiera się na tym, że poniekąd wnosi w nasz świat to, co wieczne: „czego nikt nigdy nie widział, pokazał nam ten, który spoczywa na łonie Ojca” (J 1, 18) – można by niemal powiedzieć,

opierając się na tekście greckim, że stał się On dla nas „egzegezą” Boga. Lecz pozostajmy przy naszym tłumaczeniu tekstu; tekst oryginału upoważnia nas do tego, aby go przyjąć dosłownie: Jezus rzeczywiście pokazał Boga, ukazał Go w sobie samym lub – jak *I List św. Jana* jeszcze silniej określa – pozwoli nam Go oglądać i dotykać, tak że Ten, którego nikt nigdy nie widział, staje się dla nas historycznie dostępnym. Na pierwszy rzut oka wydaje się to szeptem Objawienia, otwarcia się Boga: skok, który dotąd prowadził w nieskończoność, wydaje się teraz przystosowany do miary człowieka, skoro wystarczy tylko zrobić parę kroków ku temu Człowiekowi w Palestynie, w którym Bóg sam wychodzi nam naprzeciw. Ale można na to patrzeć i z innej strony: to, co wydaje się szczytem Objawienia i w jakiejś mierze zawsze Objawieniem, tym oto Objawieniem, pozostaje, to równocześnie jest najbardziej ciemne i ukryte. To, co – jak się wydaje – przede wszystkim ma nam przybliżyć Boga, mianowicie, że możemy Go dotknąć jako człowieka nam podobnego, iść Jego śladami, po prostu je przemierzać, to właśnie w bardzo głębokim sensie stało się założeniem „śmierci Boga”, która odtąd nieodwołalnie wyciska piętno na biegu historii i na stosunku człowieka do Boga. Bóg stał się nam tak bliski, że Go możemy zabić i, przez to niejako przestaje być dla nas Bogiem. I tak stajemy dziś trochę zmieszani przed tym chrześcijańskim „Objawieniem” i pytamy się, zwłaszcza gdy je porównujemy z religijnością Azji, czy by nie było o wiele prościej wierzyć w to, co wieczne – utajone, powierzyć się temu, rozważając to i tęskniąc za tym? Czy nie byłoby lepiej, gdyby nas Bóg pozostawił w nieskończonym oddaleniu? Czy nie byłoby łatwiej, wznosząc się ponad wszystko, co ziemskie, w spokojnej kontemplacji wpatrywać się w wiecznie niepojętą tajemnicę aniżeli zgodzić się na pozytywizm wiary w jedną jedyną postać i upatrywać zbawienie człowieka i świata, niczym na końcu szpilki, w jednym przypadkowym punkcie? Czy ten do jednego punktu zacieśniony Bóg nie musi ostatecznie umrzeć w obrazie świata, w którym człowiek i jego dzieje sprowadzone zostaną do rozmiaru drobnego pyłku w nieogarnionej

całości? Tylko w naiwnym dzieciństwie mógł człowiek uważać się za ośrodek świata, lecz teraz, wyszedłszy z lat dziecięcych, powinien mieć wreszcie odwagę zbudzić się, przetrzeć oczy i otrząsnąć się z tego niemądrego, choć pięknego snu, i od razu włączyć się w potężny nurt całości, na który nasze małe życie jest skazane, i dopiero przez zgodę na swą małość w nowy sposób odnaleźć sens.

Dopiero gdy tak ostro sprecyzujemy pytanie i w ten sposób dostrzeżemy, że poza pozornie drugorzędnym zgorzeniem, odnoszącym się do „ongiś” i „dziś”, spotykamy się z o wiele głębszym zgorzeniem chrześcijańskiego „pozytywizmu”, mianowicie z zacieśnieniem Boga do jednego punktu w historii, wtedy dopiero dojdziemy do całej głębi zagadnienia wiary, tak jak je dziś należy stawiać. Czy w ogóle możemy jeszcze wierzyć? A nawet trzeba jeszcze radykalniej zapytać: czy powinniśmy wierzyć, czy nie mamy obowiązku zerwać ze snem i stanąć wobec rzeczywistości? Dzisiejszy chrześcijanin tak musi pytać; nie wolno mu zadowalać się tym, że przez wszelkiego rodzaju wykręty uda się wreszcie znaleźć taką interpretację chrześcijaństwa, jakiej już nie będzie można zaczepić. Jeżeli gdzieś jakiś teolog objaśnia, że „zmartwychwstanie umarłych” oznacza tylko, iż co dzień z nową ochotą mamy zabierać się do budowania przyszłości, to znika owo zgorzenie wiary. Ale czy to jest uczciwe? Czy nie tkwi tu niepokojąca nierzetelność, gdy podtrzymuje się chrześcijaństwo przy pomocy takiej interpretacji jak dziś? Czy też, gdy czujemy się zmuszeni uciekać się do takich wykrętów, nie mamy raczej obowiązku wyznać, że już nie widzimy wyjścia? Czy nie powinniśmy wtedy bez wykrętów stanąć po prostu wobec rzeczywistości, jaka nam pozostała? Powiedzmy twardo: w ten sposób interpretowane, pozbawione treści chrześcijaństwo oznacza nieszczerłość wobec pytań niechrześcijanina,

którego owo „może to nie jest prawdą?” musi nas tak niepokoić, jak my chcielibyśmy, by jego niepokoiło chrześcijańskie „a nuż jest to prawdą?”.

Gdy w ten sposób będziemy usiłowali traktować zadawane nam przez innych pytania jako nieustanne zakwestionowanie własnej egzystencji – czego nie da się zamknąć w jednej rozprawie, którą można po przeczytaniu odłożyć – to będziemy także mieli prawo stwierdzić, że rodzą się tu również pytania przeciwne. Jesteśmy dziś skłonni uważać z góry za prawdziwie rzeczywiste to, co da się uchwycić i sprawdzić doświadczalnie. Ale czy istotnie wolno tak robić? Czy nie powinniśmy raczej pytać, czym jest naprawdę „rzeczywistość”? Czy jest to tylko coś, cośmy ustalili i co da się ustalić, czy też to ustalenie jest tylko pewnym sposobem ustosunkowania się do rzeczywistości, sposobem, który bynajmniej nie może objąć całości, a nawet prowadzi do zafałszowania prawdy i ludzkiego istnienia, jeśli jest uważany za jedynie prawomocny. Pytając tak, raz jeszcze powracamy do dylematu „ongis” i „dzis” i stajemy wobec specyficznej problematyki naszego dzisiaj. Starajmy się poznać nieco dokładniej jej istotne elementy.

kard. Joseph Ratzinger

Foto: Pizzoli/Fotogramma / Zuma Press / Forum

[1] Por. przegląd podany przez „Herderkorrespondenz” 7 (1962/63), s. 561-565, pod tytułem *Die echten Texten der kleinen heiligen Therese*. Przytoczone tu cytaty tamże, s. 564. Przegląd ten opiera się na artykule M. Morse *La table des pecheurs* w: „Dieu Vivant” nr 24, s. 13-104. Morcé

powołuje się głównie na badania i wydania A. Combesa; por. zwłaszcza *Le probleme de „l'Histoire d'une ame" et des oeuvres completes de Sainte Therise de Lisieux*, Paris 1950. Dalsza literatura: A. Combes, *Theresia von Lisiewc*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*X, s. 102-104.

[2] Przypomina to szczególnie tekst z Księgi Mądrości, który stał się tak ważny dla wczesnochrześcijańskiej teologii krzyża: „Zatopioną z jego winy ziemię mądrość znowu ocaliła, na lichym drewnie sterując Sprawiedliwym" (X, 4). Co do wykorzystania tego tekstu w teologii Ojców Kościoła por. H. Rahner, *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, s. 504-547.

[3] M. Buber, *Werke III*, München, Heidelberg 1963, s. 348.

Opublikowany fragment pochodzi z książki: Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Zofia Włodkowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.