

Maciej MANIKOWSKI

Wiara w pismach filozoficzno-teologicznych Tomáša Halíka

Tomáš Halík jest obecnie jednym z najciekawszych myślicieli filozoficzno-teologicznych. Specyfika jego sposobu myślenia wynika, jak sądzę, z dwóch aspektów. Po pierwsze, jego chrześcijaństwo jest efektem wyboru, świadomego wyboru, dokonanego w dorosłym życiu. Choć ochrzczony w Kościele katolickim jako dziecko, nigdy nie był człowiekiem religijnym. W wieku 30 lat decyduje się zostać katolickim księdzem, i to w sytuacji, kiedy Kościół w Czechosłowacji jest dramatycznie doświadczany prześladowaniami. Tajnie wyświęcony na księdza, uczestniczy nie tylko w życiu „podziemnego” Kościoła, ale pracuje jako psychoterapeuta, próbując również praktycznie realizować swą misję *bycia chrześcijaninem w świecie*. Dlatego też nie jest mu obcy dialog, nie tylko z innymi wyznaniem chrześcijańskimi, ale również z przedstawicielami religii niechrześcijańskich czy ateistami. I to jest ten drugi aspekt kształtujący myślenie Tomáša Halíka, który bardzo poważnie traktuje dialog, pojednanie oraz z wielką pokorą podchodzi zarówno do wierzących zmagających się ze swymi wątpliwościami, jak i do osób niewierzących. Tomasz z Pragi, jak go często nazywają przyjaciele, prócz działalności typowo naukowej, a więc wykładów na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Karola w Pradze czy publikacji naukowych, prowadzi działalność duszpasterską w Kościele Najświętszego Salwatora oraz publikuje książki, przybliżające każdemu człowiekowi chrześcijaństwo. Pokazuje, że nie należy się bać, kiedy nasza wiara zaczyna się chwiać, bo – jak mówi tytuł jednej z jego

Maciej Manikowski (ur. 1966 r.); doktor habilitowany filozofii w zakresie historii filozofii, teolog, pracownik Zakładu Antropologii Filozoficznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego; wykładowca filozofii na Uniwersytecie Wrocławskim i Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu; e-mail: maciej.manikowski@wp.pl

książek – to, co nie jest chwiejne, jest nietrwale. Chciałbym zatem zaproponować swoistą podróż przez jego sposoby rozumienia wiary, szukając inspiracji w jego tekstach. Już na wstępie zaznaczam, że nie mam aspiracji do całościowego ujęcia tego zagadnienia oraz to, że będzie to raczej spojrzenie filozofa niż teologa.

Bardzo często, szczególnie w publikacjach popularnych, można spotkać się z utożsamianiem wiary i religii. Z drugiej jednak strony spotykamy też często wyraźne przeciwstawianie wiary i religii, choćby w tym, że często mówi się o *wierze religijnej*, suponując tym samym, że istnieje jeszcze wiara niereligijna, choć bardzo często nie zostaje ona określona. Tomáš Halík próbuje nam pokazać, że nie zawsze różnice między religią a wiarą muszą prowadzić do wyraźnego ich przeciwstawiania, mogą natomiast przyczynić się do podkreślenia tego, co je różni, choć niekoniecznie musi je dzielić: „Systemy przekonań religijnych są «garderobą» wiary, odzwierciedlają gust i styl poszczególnych epok i kultur, poprzez które wiara przechodzi. Religia jest głębinową strukturą społeczeństwa i jego kultury; religia buduje i integruje ludzki świat – wiara przekracza mury. Religia jest środowiskiem domowym, w które człowiek rodząc się wchodzi; wiara natomiast jest sprawą wyboru, decyzji, dobrowolnej odpowiedzi na wezwanie – i udaniem się w drogę”¹. Praski filozof podkreśla zatem, że religia (czy raczej jej kultyczny wyraz) jest wynikiem wcześniej dokonanego wyboru – stając się człowiekiem wierzącym, świadomie staje się człowiekiem religijnym, muszę w coś wierzyć, by być religijnym; religia więc jest pewną *obudową – garderobą* zakładaną przez wierzącego – jak powie Halík, jest tym, co w jakiś sposób zewnętrzne dla tego, co jest wiarą, egzystencjalną czy osobową postawą wierzącego człowieka wobec Boga, świata i drugiego człowieka; a to musi przecież oznaczać, że religia jest tym, co zostaje ukształtowane przez kulturę i społeczeństwo, przez edukację i wychowanie, w których wiara żyje swym życiem; wiara jest w pełni postawą egzystencjalną, sytuacją decyzji, świadomego wolnego wyboru, wyjściem w drogę (podjęciem drogi) czy – po prostu – przekraczaniem granic (o rozumieniu wiary jako *drogi* będę jeszcze pisał). Spoglądając więc na wiarę z punktu widzenia jej opozycji do religii, Tomasz z Pragi pisał w innym miejscu: „*Wiara jest wolną odpowiedzią człowieka na Boże wezwanie*. Religia jest sprawą tradycji, zbiorowości, komunikacji, autorytetu – wiara zakłada osobiste nawrócenie i przemianę, *metanoia*; ściśle mówiąc, «wiary» nie można odziedziczyć”². W tym rozumieniu wiara jest czymś innym niż religia, choć oczywiście obie rzeczywistości są, czy wręcz muszą być, nierozzerwalnie ze sobą powiązane. Mocno podkreślając zarówno

¹ T. Halík, *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 115.

² Tenże, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 99.

te różnice, jak i to, co może je łączyć, praski filozof wyraźnie wskazuje na dialogiczny charakter wiary. Nie będąc w żaden sposób związany z filozofią dialogu, jego słowa w sposób nadzwyczajny wpisują się w ten sposób myślenia. Warto więc przytoczyć jego ważną deklarację filozoficzną, traktując ją jako bardzo poręczne *wprowadzenie*. Czytamy: „Wiara w takim ujęciu nie jest zbiorem metafizycznych przekonań, ale wyraża się w naszej relacji do całej rzeczywistości. Wierzącym jestem wtedy, gdy mam do świata nie manipulacyjny, «monologiczny» stosunek, ale stosunek dialogiczny, który (przynajmniej podświadomie, *implicite*) zakłada i zawiera w sobie relację wobec horyzontu «absolutnego Ty»”³.

W sukurs takiemu myśleniu przychodzi refleksja kard. Josepha Ratzingera, który próbuje rozumieć wiarę jako przejawiającą się w życiu człowieka jako religia (przypomina to Halíkową *garderobę wiary*), choć nie zawsze musi się ona w prosty sposób sprowadzać do religii. Ratzinger podkreśla: „Wydaje mi się, że pierwszorzędnym postulatem pod adresem zróżnicowanej teologii religii jest precyzyjne wyjaśnienie pojęć «wiara» i «religia», gdyż oba są mętne i najczęściej tyleż ze sobą mylone, co uogólniane. Dlatego mówi się o «wiarach» w liczbie mnogiej i ma się na myśli wszystkie religie, mimo że pojęcie «wiara» nie występuje we wszystkich religiach, a przynajmniej nie dla wszystkich jest konstytutywne, a jeśli występuje – jest różnie rozumiane. I odwrotnie – rozszerzenie pojęcia religii jako ogólnej nazwy stosunku człowieka do Transcendencji nastąpiło dopiero w drugiej połowie czasów nowożytnych”⁴. Myśl kard. Josepha Ratzingera wydaje się dość oczywista – nie można/nie powinno się w sposób bezkrytyczny prowadzić do utożsamienia zakresów pojęć: *wiara* i *religia*. Z punktu widzenia zdrowego rozsądku znaczą one coś innego, choć nie do końca sobie przeciwnego. Nadal jednak stoimy przed jakże ważnymi pytaniami, które przecież dotyczą tak wiary, jak i religii, jak również ich wzajemnego stosunku, jak i tego, co dla nich teologicznie i filozoficznie jest istotne. Warto jednak skupić naszą uwagę na tym, co zostaje powiedziane przez kard. Ratzingera pod koniec cytowanego fragmentu. Pisze on bowiem – z jednej strony – o religii, która bierze pod uwagę *stosunek człowieka do Transcendencji*, a z drugiej strony jakże wyraźnie podkreślone zostaje, iż to „wzbogacenie” pojmowania religii jest dziełem dopiero czasów nowożytnych. Wydaje się, że to przypomnienie, bo jest to przypomnienie, podkreśla zasadniczy moment, kiedy to pola zakresowe pojęć wiara i religia, zaczynają na siebie nachodzić czy wręcz zaczynają się wzajemnie ząbieć. Te refleksje prowadzą do momentu, kiedy czas na zastanowienie się nad zasadniczym problemem, sformułowanym w języku filozofii: Czym jest – *w istocie swej* – wiara?

³ Tamże, s. 107.

⁴ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 42.

Można spróbować podejść do tego zagadnienia na dwa sposoby. Po pierwsze, można próbować określić wiarę negatywnie, to znaczy podjąć próbę scharakteryzowania jej poprzez to, czym ona w istocie swej nie jest, po drugie można również spróbować charakteryzować ją pozytywnie, która skłania nas do poszukiwania tego, co można byłoby uznać za definicyjne dla fenomenu wiary. Muszę jednak zaznaczyć, że nie jest moim zadaniem, w tak krótkim i raczej szkicowym tekście, wyczerpujące i całościowe potraktowanie tego zagadnienia, mogę jedynie spróbować podać kilka niezbędnych wskazówek. Próba negatywnego scharakteryzowania fenomenu wiary prowadzi zawsze do rozważenia jej w relacji do wiedzy. Można zauważyć, że życie i funkcjonowanie człowieka w dzisiejszym świecie podlega pewnej, nazwijmy to, *dwubiegowości* – z jednej bowiem strony są obszary zdominowane przez wiedzę, a wraz z nią i przez pewność, a z drugiej strony, w tak wielu ważnych dla życia momentach nasza wiedza jest swoiście zastępowana przez wiarę, dodajmy jednocześnie – wiarę życia codziennego, która nie musi być wiarą stricte religijną, choć niekiedy taką formę przyjmuje. Ta wiara życia codziennego opiera się na rzeczach, których do końca nie znamy, ale którym ufamy, bo bazujemy na doświadczeniach, które z reguły są pozytywne⁵. Tomáš Halík w tym kontekście doda: „Przypomnijmy, że jeden z klasyków współczesnego krytycznego racjonalizmu, Karl Popper, otwarcie przyznaje, że jego racjonalizm opiera się na wierze jako ostatniej instancji, którą on sam nazywa wyraźnie swoją «irracjonalną wiarą w rozum». Wielu ludzi dalekich od jakiegokolwiek religii opiera nie tylko szereg swoich przekonań, ale także zasadniczych decyzji i postaw życiowych na wynikającej z ufności wierze, a nie na czymś, co empirycznie sprawdzili czy też logicznie udowodnili”⁶. To pokazuje, jak wielką rolę w naszym codziennym życiu, czy tego chcemy, czy nie, odgrywa wiara, choć nie musi to natychmiast prowadzić do religii, i nie musi to jednocześnie prowadzić do zanegowania nauki czy wiedzy.

Przytoczony fragment Tomáša Halíka, jak i skromny do niego komentarz, prowadzą refleksję ku dwóm aspektom tego zagadnienia. Po pierwsze ukazują to, co chciałbym nazwać wymiarem praktycznym, tak zdecydowanie i mocno podkreślonym przez czeskiego filozofa, choćby poprzez aspekt odwołania się do sytuacji *naszych życiowych decyzji*. Niewątpliwie bez codziennego zaufania, bez codziennego zaufania do innych ludzi i do ich wiedzy, tego zaufania, które staje się *naszą wiarą codziennego życia*, normalne funkcjonowanie człowieka w świecie, również w dzisiejszym świecie, a nie tylko *dawnym*, byłoby po prostu bardzo

⁵ Por. tenże, *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków, s. 10.

⁶ T. Halík, *Co nie jest chwytne...*, dz. cyt., s. 165.

utrudnione. Przecież każdego dnia, nie podpierając się owym zaufaniem, ową wiarą życia codziennego, musielibyśmy sami podejmować decyzje, wykorzystując swą własną wiedzę, niekiedy zupełnie powierzchowną, nasze własne doświadczenia czy przemyślenia. A to, jak wiemy właśnie z życiowego doświadczenia, wcale nie jest łatwe. A bazując na wiedzy innych i ufając im, po prostu ułatwiamy sobie codzienne życie. To nasze, po heideggerowsku rozumiane *bycie-w-świecie*, jest w znacznej mierze oparte na owym zaufaniu, na czymś, co możemy nazwać *wspólnotą zaufania*, a co jest przecież wspólnym uczestnictwem w rozumieniu tego świata. Tak rozumiane *bycie-w-świecie* jest – jak podkreśla kard. Joseph Ratzinger – trojaki: „Możemy teraz wymienić elementy, które składają się na tę wiarę (elementy, z których składa się jej «struktura»). Istnieją trzy takie elementy. Po pierwsze, tego rodzaju wiara zawsze odnosi się do kogoś, kto «wie»: zakłada rzeczywistą wiedzę, którą posiadają osoby odpowiednio przygotowane i godne wiary. Drugim elementem jest zaufanie wielu ludzi, którzy używając codziennie różnych rzeczy, opierają się na rzetelności wiedzy leżącej u ich podstaw. Trzecim elementem jest pewnego rodzaju weryfikacja wiedzy w codziennym doświadczeniu”⁷.

Takie podejście może nas uchronić przed traktowaniem wiary jako ideologii, choć bardzo często wydaje nam się, że wiara jest tym, czego można się nauczyć tak, jak przykładowo matematyki czy fizyki. Wiara nie jest też tym, co może być przez nas instrumentalnie wykorzystywane. Tomáš Halík podkreśla: „Nie jest to [wiara – przyp. M.M.] ideologia, która mogłaby być narzędziem zdobycia władzy, nie jest to niezawodna recepta na zwycięstwo w walce między konkurującymi interesami”⁸ i dodaje: „Wiara, tak jak ją w duchu biblijnych proroków oraz wielkich mistyków i teologów chrześcijaństwa (ale także judaizmu i islamu) rozumiem, nie jest i nie może być «teizmem» ani żadnym innym «izmem», ponieważ wtedy przerodziłaby się w swoje przeciwieństwo, w ideologię i idolatrię, pogańskie bałwochwalstwo. Walka przeciwko bałwochwalstwu jest walką przeciwko zamianie symbolu na przedmiot, który wskazuje”⁹. Praski filozof próbuje nas przestrzec przed błędami, jakie najczęściej są naszym udziałem. Nie jest tak, mówi, że możemy wiarę traktować jako narzędzie do odnoszenia sukcesów w świecie; nie jest tak, że wiara jest jakimś remedium na pojawiające się w życiu problemy, nie jest ona przecież praktyką teurgiczną, jak miało to miejsce w filozofii neoplatońskiej czasów rzymskich; nie jest tak, że wiara jest systemem myślowym, teologicznym, filozoficznym czy światopoglądem. Czym zatem jest?

⁷ Tamże, s. 11-12.

⁸ T. Halík, *Dotknij ran. Duchowość nieobojętności*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2010, s. 167.

⁹ Tenże, *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2010, s. 161.

Po pierwsze, patrząc z perspektywy negatywnej, apofatycznej – jak powie- dzieliby teologowie bizantyjscy – wiara nie jest wiedzą, a przynajmniej nie jest taką wiedzą, jaką mają na myśli nauki ścisłe (choć być może nie jest również nauką w sensie nauk humanistycznych i społecznych). Dlaczego? Ponieważ, jak podkreśla Tomáš Halík (i zapewne nie tylko on), po prostu nie można się jej nauczyć, tak jak w przypadku wielu innych nauk. Po drugie, nie jest wiedzą, ponieważ nie zawsze opiera się na rozumowaniu czy wykorzystaniu racjonalnych argumentów, choć nie można zanegować jej racjonalnej struktury. Wiara opiera się, jeśli tak można powiedzieć, na tym, co nazywane jest zazwyczaj *wglądem* lub *sensus fidei*, czyli *zmysłem wiary*. W tym sensie pokazane zostaje coś, co – jak sądzę – jest fundamentem rozumienia wiary: wiara nie odwołuje się do rozumu, do intuicji czy do uczuć, ale zawsze odwołuje się do *całego* człowieka. Wydaje się zatem, że ten aspekt, nazwę go tutaj *egzystencjalnym* (choć oczywiście nie mam na myśli prądu filozoficznego) jest zazwyczaj całkowicie pomijany lub zapomniany przy wielu analizach fenomenu wiary. Nie jest ona, podkreślę to raz jeszcze, elementem jakiejś konkretnej władzy człowieka, lecz jest czymś specyficznym dla *całego* człowieka.

Teologia chrześcijańska, idąc za wskazówkami teologii św. Pawła czy późniejszej refleksji filozoficznej, szczególnie Kierkegaarda, zazwyczaj przywołuje postać Abrahama, zwanego przecież *Ojcem wiary*. Polski filozof spotkania, ks. Józef Tischner, wskazuje, że przy podejmowaniu zagadnienia wiary należy wziąć pod uwagę nie jedną, ale trzy biblijne postacie: Adama, Abrahama i Odyseusza. Tą samą drogą, wskazując na Lévinasowskie źródło, pójdzie Tomáš Halík¹⁰. Czeski filozof zestawia ze sobą Abrahama i Odyseusza. Pisze: „Wiara oznacza wyjście skądś, «wyruszenie w drogę». «Abram uwierzył Panu i udał się w drogę, chociaż nie wiedział dokąd idzie». Emmanuel Lévinas wymienia dwa różne paradygmaty drogi życiowej, leżące u podstaw zachodniej kultury: historię Odyseusza, który po swoich przygodach powraca do rodzinnej Itaki i Abrahama, który wyrusza w drogę i wie, że już nigdy nie powróci. Podobnie Mojżesz i jego lud”¹¹. Proponowane zestawienie dwóch postaci, pozornie od siebie odległych, Abrahama i Odyseusza, pomaga nam zrozumieć to, co dla wiary, choćby zdaniem Halíka, jest najbardziej istotne. Mityczny Odyseusz, wyruszając w drogę po zakończeniu wojny trojańskiej, wraca do domu, wraca do tego, co pozostawił, co jest mu znane. Natomiast biblijny Abraham, wyruszając w drogę, wychodzi z własnego domu, wychodzi z tego, co jest mu znane, i – ruszając w drogę – idzie

¹⁰ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1999, s. 28-29, 41; J. Tischner, *Wiara ze słuchania. Kazania starosądeckie 1980-1992*, Kraków 2009, s. 131-132.

¹¹ T. Halík, *Co nie jest chwiejne...*, dz. cyt., s. 114.

ku nieznanemu, choć obiecanemu przez Boga (stąd tak istotne wydaje się porównanie Abrahama z Mojżeszem). A to oznacza, że wiara zawsze jest dla nas jakimś *wyjściem*, wyjściem z pewności, wyjściem z tego, co nam bardzo dobrze znane, co jest oswojone, i pójściem na spotkanie nieznanego, pójściem na spotkanie z Tajemnicą. I choć zawsze, jak każda podróż, jest to podróż do jakiegoś celu, to jednak nigdy, od samego początku naszego wędrowania, tego celu nie widzimy i nie znamy. Rozważania te pokazują, że tak pojmowana wiara kieruje nas ku kolejnemu etapowi na drodze jej filozoficznego rozjaśniania.

Tak rozumiany fenomen wiary jest jednocześnie pewnym dążeniem. Wydaje się, że można byłoby to rozumieć na dwa sposoby: metodycznie i egzystencjalnie. Tę próbę skierowania naszych rozważań na trop metody widać u wielu myślicieli w ich nieustannym dążeniu do podkreślania racjonalnego charakteru (czy też struktury) wiary. Nie mam tutaj jakiegokolwiek możliwości całościowego i wyczerpującego podjęcia tego zagadnienia, jakkolwiek bardzo ważnego dla zrozumienia samej wiary. Odwołam się jednak w tym miejscu do pewnego charakterystycznego fragmentu, wyraźnie podkreślającego rozumienie wiary jako dążenia. Wzorując się niejako na średniowiecznym filozofie Anzelmie z Cantenbury, kard. Joseph Ratzinger napisze: „Wiara w samym swoim wnętrzu jest, jak mówią Ojcowie, *querens intellectum*, szukająca zrozumienia. Rozumienie, a więc racjonalne zajęcie się danym wcześniej słowem, konstytutywnie należy do wiary. W sposób konieczny prowadzi do teologii. Odróżnia to wiarę chrześcijańską, także i w perspektywie historii religii, od wszystkich pozostałych systemów religijnych. Teologia jest fenomenem specyficznie chrześcijańskim, wynikającym ze struktury tej wiary”¹². Podkreślone tutaj zostaje to, co dla wiary jest najistotniejsze, a mianowicie nieustanne poszukiwanie swego własnego zrozumienia. Ważne jest to, że chodzi nie tylko o zrozumienie samego przedmiotu wiary, ale i o to, że sama wiara nieustannie swego własnego zrozumienia poszukuje, stając się, jak powiada Ratzinger, teologią. A to przecież oznacza, że wiara jest *drogą*. Aspekt ten podejmuje czeski filozof, kiedy pisze wprost, że „Wiara jest «kontynuacją», przypomina na tym świecie nigdy niekończącą się drogę”¹³. Dlaczego jednak jest to „niekończąca się droga”? Bo jest to droga prowadząca do nieba, czyli właśnie ta droga, która na tym świecie się nie kończy, i – dodajmy – nigdy skończyć się nie może. Dlatego to, zdaniem Tomasza z Pragi, Abraham nie jest dobrym przykładem człowieka religii, tylko właśnie człowieka wiary: „Abraham nie za bardzo może być symbolem religii jako zbioru rytuałów, doktryn, nakazów i zakazów, może być jednak symbolem *dynamicznego charakteru*

¹² J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 120.

¹³ T. Halík, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2009, s. 23.

wiary. Abraham jest symbolem człowieka, do którego Bóg przemówił i któremu wskazał drogę. Wiara Abrahama oznacza wyjście, wyruszenie w drogę¹⁴. A to prowadzi do jednego z najważniejszych filozoficznych wniosków: ponieważ droga ta z istoty swej jest niekończącym się na tym świecie wędrowaniem, swoistym podróżowaniem w nieznanne, potrzebna jest w tym, zdaniem Tomáša Halíka, cnota cierpliwości, ponieważ w przeciwnym przypadku nie będziemy w stanie na tej wybranej przez nas drodze po prostu wytrwać¹⁵. Wiara więc to droga, którą pokonuje każdy z nas. Prowadzi nas ona zawsze w tym samym kierunku. To także droga, która angażuje całego człowieka, nie zaś jakąś jego część, duszę czy ciało, ale właśnie całego człowieka. Polega ona na byciu wybranym i na naszym zaakceptowaniu tego wybrania.

Rozważania te otwierają przed nami kolejną przestrzeń rozumienia wiary. Pojmując wiarę jako swoiste wędrowanie, jako podróżowanie ku nieznanemu, nie można – zdaniem Tomáša Halíka – pominąć niezwykle ważkiej kwestii wątpliwości, jakie przecież w naturalny sposób pojawiają się w życiu każdego człowieka. Kiedy wcześniej zestawiałem wiarę z nauką, podkreśliłem to, że nauka jest pewną przestrzenią, w której zazwyczaj *dominuje* pewność (chyba że mamy do czynienia tylko z hipotezami). A to może oznaczać, i zazwyczaj oznacza, że w przestrzeni wiary zawsze jest miejsce na wątpliwości. Właściwie, czytając prace czeskiego filozofa, dochodzimy do wniosku, że nie ma wiary bez wątpliwości, że są to dwie sprzężone ze sobą płaszczyzny ludzkiej egzystencji. Dlaczego? Dlatego, ponieważ jedynie w przestrzeni wątpliwości, specyficznie ludzkich wątpliwości, wiara zostaje powiązana z wolnością. Tomáš Halík pisze: „Bóg pozostawił przestrzeń dla wątpliwości, żeby wiara nie utraciła godności wolnego aktu i odważnego wejścia w królestwo Tajemnicy”¹⁶. Pozostawanie w obszarze wątpliwości oznacza nieustanne nasze stawanie w obliczu pytań, pytań ważnych, bardzo ważnych, niekiedy wręcz naruszających gmach zbudowanej przez nas czy zastanej pewności, ale jednak pytań niemających mocy naruszyć fundament naszej wiary, jakim jest nasze zaufanie do Boga, do Boga, który nas wybrał i któremu odpowiedziliśmy w wolnym akcie decyzji. Czeski filozof dodaje: „Być wierzącym nie oznacza odrzucić na zawsze brzemień palących pytań. Czasami znaczy to wziąć na siebie krzyż wątpliwości i – idąc z nim – wiernie naśladować Chrystusa. Siła wiary nie polega na «niezachwianym» przekonaniu, ale na tym, czy potrafimy udźwignąć również wahania, niejasności, znosić *ciężar tajemnicy* – a przy tym zachować wierność i nadzieję”. A dalej doda: „Wiara tu na ziemi nie jest «pewnością», lecz otwartością na Niepojętego w pytaniu, szukaniu,

¹⁴ Tenże, *Wzywany czy niewzywany...*, dz. cyt., s. 258.

¹⁵ Por. tenże, *Cierpliwość wobec Boga*, dz. cyt., s. 112 i 192.

¹⁶ Tenże, *Drzewo ma jeszcze nadzieję*, dz. cyt., s. 16.

niekiedy w krzyku, łzach i proteście, ale także w nieustannej prośbie o ufność i wytrwałość, w odwadze niekontentowania się powierzchownymi, zbyt łatwymi odpowiedziami i wyjaśnieniami”¹⁷. Filozof z Pragi stara się zwrócić uwagę, jak sądzę, na kilka niezwykle istotnych w pojmowaniu wiary aspektów. Pierwszym jest zatem ten, w którym podkreśla konieczność (a nie tylko możliwość) „niezadowolania się” łatwymi rozwiązaniami, ponieważ zawsze prowadzą one do swoistego zafiksowania się na czymś, co jedynie wydaje się nam pewnością, a co nią nie jest lub być nie może, a co jest jedynie naszym uciekaniem przed piętrzącymi się trudnościami. W naszym życiu codziennym niekiedy łatwiej jest uciekać właśnie w takie *chowanie się*, niż, jak rycerz wiary, z otwartą przyłbicą, zacząć zmagać się z własnymi (właśnie: z własnymi!) wątpliwościami. Kolejnym aspektem podkreślanym przez czeskiego filozofa jest konieczność otwartości wiary, jej otwartości na wszelkie pytania, czasami bardzo trudne, czasami fundamentalne, ale również i otwartości na nadzieję znalezienia odpowiedzi. To przecież zawsze musi oznaczać otwartość na Tajemnicę, ku której w naszej wierze się zbliżamy. Taka wiara jest zawsze zmaganiem się, taka wiara jest, by sparafrazować słowa z Księgi Hioba, *bojowaniem*, a do takiego *bojowania* trzeba zawsze wpisywać wszelakie możliwe potknięcia czy też poważne zatrzymywania, choćby po to, by mieć czas na poważne zastanowienie się, bo jedynie powolne zmierzanie do celu ma szansę na sukces.

Kiedy w filozoficznych rozważaniach o wierze pojawiają się biblijne postaci Adama i Abrahama, a także Mojżesza stojącego przed płonącym krzewem u stóp Bożej Góry Horeb, ale również i mitycznego żeglarza Odyseusza z Itaki, to niemal natychmiast kierujemy się ku zagadnieniu wiary rozumianej jako rozmowa, odpowiedź, spotkanie, dialog. To przede wszystkim odpowiedź na usłyszane słowo, na *zawezwanie*, bowiem tylko słowo może wprowadzić ową relacyjność w wiarę. Niemiecki filozof religii, jeden z kontynuatorów myśli Martina Heideggera, Bernhard Welte, pisze: „Słowo dokonuje się jako relacja. Ta relacja wypływa zawsze od mówiącego. Nie można jej wyprowadzić w kierunku przeciwnym, tzn. do niego. Ta relacja zawsze wypływa od niego i kieruje się poza niego do zagadniętego, przez którego chce być usłyszana, zrozumiana, a w pewnych przypadkach nawet przyjęta”¹⁸. Odczytując tekst Weltego, dostrzegamy trzy sfery: mówiącego, zagadniętego i relację, jaka została między nimi

¹⁷ Tenże, *Dotknij ran*, dz. cyt., s. 22 i 24. Por. T. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, dz. cyt., s. 23 i 27.

¹⁸ B. Welte, *Czym jest wiara? Rozważania o filozofii religii*, tłum. W. Patyna, Warszawa 2000, s. 11. Por. też: B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1996; por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 101-104.

nawiązana¹⁹. Sytuację tę można byłoby opisać tak: ktoś kieruje do człowieka swe słowo, ono czyni z niego tego, do którego owo słowo zostało skierowane, czyli, używając terminologii Weltego, czyni z niego *zagadniętego*, a ten, czując się zagadnięty, a zatem i odpowiedzialny za otrzymane słowo, odpowiada na nie, co prowadzi do nawiązania relacji. Zagadnięty czuje się niejako *zobowiązany* do udzielenia odpowiedzi, choć oczywiście jest świadom tego, że odpowiedzią może być słowo i może też być milczenie. Niezwykle ważne jest to, że nie ma owej relacji, aż do momentu pojawienia się jakiejś odpowiedzi. To właśnie odpowiedź na bycie zagadniętym funduje tę relację. Kiedy Bóg kieruje do nas swe słowo, to my, podobnie jak kiedyś Abraham czy Mojżesz, odpowiadamy – „Oto jestem!”. To właśnie wtedy, będąc zagadniętym przez Boga, poprzez naszą odpowiedź nawiązujemy z Nim relację, którą nazwać można *wiarą*²⁰.

W takiej egzystencjalnej sytuacji *bycia zagadniętym* mamy do czynienia z dwoma nakładającymi się na siebie płaszczyznami: z jednej strony mamy relację związaną ze słowem, jaka zostaje nawiązana pomiędzy mówiącym a zagadniętym, z drugiej natomiast strony jest to płaszczyzna, która zostaje wytworzona w wyniku tego spotkania. Otrzymujemy tutaj swoistą *dialektykę* człowieka i przestrzeni. Co zatem można o tym relacyjnym charakterze wiary powiedzieć? Wydaje się, że zasadniczym momentem, jaki zostaje tutaj przywołany, jest *indywidualność* aktu wiary, czyli indywidualność odpowiedzi na skierowane słowo. Oznacza to zatem, że jeżeli ktoś kieruje swe słowo, to kieruje je zawsze do mnie, a nie do kogoś innego, a jeżeli kieruje to słowo właśnie do mnie, to jedynie ode mnie oczekuje na nie odpowiedzi, a nie od kogoś innego. Przecież nikt inny, poza mną samym, na zadane właśnie mi pytanie, nie może odpowiedzieć, bowiem nikt inny, poza mną samym, nie został do tej odpowiedzi wezwany. Kiedy Bóg pytał Adama, to kierował swe słowo tylko do niego; kiedy Bóg pytał Abrahama, to kierował swe słowo tylko do niego; kiedy Bóg pytał Mojżesza, kierował swe słowo tylko do niego. Biblia pokazuje, że zawsze pytanie skierowane jest do konkretnego człowieka i od tego konkretnego człowieka oczekiwana jest odpowiedź. Kiedy zatem Bóg *nas* wzywa, chce *naszej* odpowiedzi, chce *naszego* wyboru. Kiedy słyszę pytanie: „Czy wierzysz...?”, odpowiedź może być tylko jedna: „Wierzę”, a w niej zostaje podkreślone moje *Ja* – „Ja wierzę”. Takie relacyjne rozumienie wiary i powiązaniego z nią aktu, odsłania nie tylko indywidualny (konkretny) charakter wiary, ale przede wszystkim jej charakter *osobowy* oraz – co z tego wynika – *dialektykę ja i ty*. Co znaczy jednak *bycie osobą*?

¹⁹ Koncepcja *człowieka zawezwanego* pochodzi od Ferdinanda Ebnera. Por. F. Ebner, *Słowo i rzeczywistości duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. 12-19.

²⁰ Por. T. Halik, *Wzywany czy niewzywany*, dz. cyt., s. 107.

Zrozumienie tego fundamentalnego dla teologii i filozofii terminu jest dla nas podstawą dla zrozumienia wiary jako relacji. Do tego zrozumienia przybliży nas jednak nie zachodnie (łacińskie) wywodzące się od Augustyna i Boecjusza pojmowanie tego terminu, ale greckie (bizantyjsko-prawosławne) wywodzące się głównie od Ojców Kapadockich, a dziś nieustannie przypominane przez prawosławnego teologa Ioannesa Zizioulasa²¹. Studiując bowiem tradycję patrystyczną, zwłaszcza grecką myśl czwartego stulecia po Chrystusie, odkrywa się, że pojmowanie *osoby* nigdy nie koncentrowało się na takich pojęciach jak racjonalność czy wolność (jak tego chciał choćby Boecjusz), lecz na takich terminach jak: relacyjność i relacja, bowiem jedynie model komunijny (wywodzący się z teologii trynitarniej) potrafi właściwie ukazać to, co dla człowieka jest zasadnicze, a mianowicie *bycie stworzonym na obraz Boga*. Ioannes Zizioulas podkreśla, iż *bycie osobą* ma charakter wyraźnie ekstatyczny (nie tylko dynamiczny), a nie jedynie statyczny. Czym w tym wypadku jest ekstaza? Ekstazę prawosławny teolog rozumie klasycznie, jako *przekraczanie siebie*, a więc jako umiejętność wychodzenia z więzów swego własnego *ja* (czyli to, o czym na gruncie tradycji zachodniej mówili filozofowie dialogu). Takie podejście pozwala zdefiniować *bycie osobą* jako – *bycie w relacji*. W konsekwencji: być osobą, to być czymś więcej, niż jedynie bytem jednostkowym (indywidualnym). Ioannes Zizioulas dla tego specyficznego bytu, specyficznego ludzkiego bytu, adaptuje grecki termin – *hipostaza*, dotąd odgrywający zasadniczą rolę w teologii Trójcy Świętej. Osoba jest zatem bytem ekstatycznym, to znaczy wychodzącym poza siebie i relacyjnie kierującym się ku innym osobom, pozostając nadal bytem hipostatycznym, czyli *nosicielem natury*. Osoba jest *hipostazą*, czyli konkretnym, jednostkowym, niepowtarzalnym, unikatowym, specyficznym, wyjątkowym i niepodzielnym bytem, będąc jednocześnie *ekstazą*, czyli wychodzeniem poza te wszystkie specyficzenie ludzkie cechy. To greckie rozumienie osoby pokazuje więc to, co dla myślicieli Zachodu nigdy się nie pojawiało – osoba „tworzy się” niejako na przecięciu bycia-w-sobie i bycia-dla-innych²². Podążając za tym patrystycznym źródłem, Tomáš Halík podkreśli: „Człowiek jest człowiekiem w takiej mierze, w jakiej jest człowiekiem z innymi i dla innych”²³.

²¹ Prawosławny teolog, Ioannis Zizioulas, odwołuje się w swej myśli do patrystycznych źródeł rozumienia greckiego terminu *hypostasis*. Trzeba jednak wspomnieć, iż na gruncie zachodnim, rozumienie człowieka jako osoby poprzez odwołanie się do greckiego terminu *hypostasis* pojawia się u Emmanuela Lévinasa. Por. E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006, s. 103-138.

²² Por. J.D. Zizioulas, *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*, w: „Scottish Journal of Theology”, vol. 28, no. 5, 1975, s. 407-408.

²³ T. Halík, *Dotknij ran*, dz. cyt., s. 193.

Będąc hipostazą, każdy człowiek staje się – jak chcieli później myśliciele łacińskiego średniowiecza – *sposobem istnienia natury*. To oznacza, że człowiek nie istnieje inaczej, jak tylko jako byt osobowy, w którym realizuje się natura ludzka. Sama z siebie ludzka natura istnieć nie może, musi mieć ontologiczny nośnik, a nim w przypadku człowieka jest właśnie osoba. Tylko bowiem osoba, jako specyficzny byt, może ukonkretniać naturę, i to tylko w ten jedyny i niepowtarzalny sposób. Z metafizycznego punktu widzenia, człowiek jednak jest przede wszystkim bytem. Rozważania te odsyłają nas do ważnej filozoficznej kwestii wzajemnej relacji między bytem a osobą. Próbując to wyjaśnić, jak ujmuje to Ioannes Zizioulas, trzeba skierować się ku filozoficznej rewolucji w greckim myśleniu, jaka dokonana się u Ojców Kapadockich, szczególnie u Grzegorza z Nyssy. Ks. Roman Małecki, analizując teologię Ioannesa Zizioulasa, pisze tak: „Owa relacyjność i otwartość na innego nie są czymś «dodanym» do istoty człowieka. Nie są tylko przypadłością upiększającą «indywidualną substancję natury racjonalnej». One go po prostu konstytuują. Zizioulas wyraża to dosadnie, mówiąc, iż poza wspólnotą istnieje tylko pustka, chaos i «tragizm nieureczywistnionej egzystencji»²⁴. Ten ekstatyczny, czy też dynamiczny, charakter ludzkiej osoby, to bycie zawsze w relacji do innych, to bycie bytem komunijnym, jest istotą *bycia osobą*, jest – by ponownie odwołać się do słów czeskiego filozofa – istotą *bycia człowiekiem*. W konsekwencji: osoby nie da się zrozumieć inaczej, jak jedynie przez pryzmat tych dwóch fundamentalnych cech: *bycia hipostazą* i *bycia ekstazą*. Człowiek zatem jest zawsze przede wszystkim *bytem dla drugiego*, czyli jest osobą, jednocześnie nie przestając być *bytem*, czyli hipostazą, czyli *bytem dla siebie*²⁵.

Filozoficzne odkrycie *dialektyki Ja – Ty*, odkrycie osobowego fundamentu człowieka, prowadzi w konsekwencji do zrozumienia tego, co moglibyśmy nazwać ontologią bytu ludzkiego, a więc bytu będącego jednocześnie hipostazą i ekstazą, bytu zarazem jednostkowego i skierowanego ku innym. Tak pojmowany człowiek nie potrafi funkcjonować w świecie inaczej, jak tylko jako byt, który wychodzi ku innym bytom. I na tej płaszczyźnie powinien również rozumieć swoją wiarę. Wiara bowiem będąca wykroczeniem, czy może lepiej: wykraczaniem, poza swoje własne Ja, jest przecież jednocześnie wkraczaniem do wspólnoty, do komunii osób, pojmowanej na wzór komunii trzech Osób Trójcy Świętej. W konsekwencji

²⁴ Ks. R. Małecki, *Komunijna prawda o człowieku, Kościele i świecie*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX i XXI wieku*, Warszawa 2004, tom 2, s. 375. Tekst ks. Małeckiego umieszczony jest w haśle „John Zizioulas”.

²⁵ Por. M. Manikowski, „Być osobą” to „Być dla drugiego”: *perspektywa teologii prawosławnej*, w: *Teologia bliźniego: obraz bliźniego a obraz Boga w religiach monoteistycznych*, W. Szczerba, M. Turowski, J. Zieliński (red.), Białystok 2010, s. 133-141. W powyższych rozważaniach wykorzystuję swe myśli z tego właśnie tekstu.

musi to oznaczać, że wiara, będąca relacją człowieka z Bogiem, jest równocześnie relacją człowieka z człowiekiem. Kard. Joseph Ratzinger podkreśla: „Relacja z Bogiem jest zarazem relacją ludzką; opiera się na wspólnocie osób, co więcej, wspólna relacja z Bogiem umożliwia głębszą komunikację między ludźmi, która wykracza poza to, co korzystne, i dotyka centrum osoby”²⁶. Z tego fragmentu wynika, że relacja człowieka z Bogiem jest dla relacji z drugim człowiekiem konstytutywna. Metafizycznie rzecz ujmując, w ludzki byt istotowo wpisane jest *bycie skierowanym ku innemu*, jednak jest to w niego wpisane, bo tylko człowiek, jako jedyny byt we wszechświecie, został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”, a to oznacza, że już na samym początku została w człowieka wpisana istotowa relacja do Boga, a więc relacja *bycia skierowanym ku swemu Stwórcy*. Dopiero kiedy człowiek odkrywa swą relację do Boga, szczególnie w modlitwie, wtedy też odkrywa w sobie ową istotową relację ku drugiemu człowiekowi.

To prowadzi do tworzenia się wspólnoty wiary, do tworzenia się wspólnej przestrzeni, wspólnego miejsca człowieka w świecie. Bowiem tylko tam, gdzie człowiek spotyka na swej drodze drugiego człowieka, a także i Boga, jest jego właściwe miejsce w świecie. Człowiek wzrasta we wspólnocie, a wspólnota ta wzbogaca jego samego, on zaś sobą samym wzbogaca tę wspólnotę. Jednocześnie człowiek odkrywa to, co dla tego procesu wzbogacania jest najważniejsze: *konieczność dokonywania ciągłego wybierania*. Kiedy określałem wiarę jako odpowiedź na skierowane ku człowiekowi słowo, jako jego dokonany wybór, wybór będący odpowiedzią na wybór przez kierującego słowo, przywoływałem biblijne postacie Abrahama i Mojżesza. W kontekście tego wszystkiego warto teraz dopowiedzieć coś naprawdę ważnego, coś, co decyduje o naszym życiu z Bogiem: *Bóg zawsze kieruje do nas swe słowo i na ten wybór zawsze mamy odpowiadać*. Odpowiedź ta nie może być jednorazowa, ale ma być *ciągła*. W konsekwencji wiara nie jest jedynie jednorazowym aktem odpowiedzi na wezwanie, ale jest aktem *nieustannym*, aktem codziennie przez nas powtarzanym i ponawianym. Bernhard Welte pisze: „Wiara codziennie musi powstawać na nowo, każdy dzień jest dla niej nowym dniem jej historii. Mimo to, albo raczej właśnie przez to, wiara może zachować i zachować swą ciągłość. Na tym polega wierność, która z istoty swej przynależy do wiary”²⁷. Fundamentem wiary jest to nasze nieustanne powtarzanie, to nasze nieustanne wybieranie, gdyż właśnie poprzez to wiara zyskuje nie tylko swą ciągłość, ale również i to, co jest dla niej istotą: swą *dynamiczność*. Musimy mieć świadomość, że wiara nie odnawiana, rychło stanie się martwa, a przecież taka wiara nie tylko nie ożywia człowieka, nie ożywia wspólnoty i prowadzi

²⁶ J. Ratzinger, *Patrzyć na Chrystusa*, dz. cyt., s. 28.

²⁷ B. Welte, *Czym jest wiara?*, dz. cyt., s. 69; por. J. Tischner, *Wiara ze słuchania*, dz. cyt., s. 131.

do duchowej śmierci. Tomáš Halík komentuje to tak: „Wiary oczywiście nie gubimy jak portmonetki; tylko pewnego dnia ze zdziwieniem stwierdzamy, że nasza wiara już dawno nie ma praktycznie żadnego wpływu na nasze życie i że nasza pobożność stopniowo i niepostrzeżenie uschła jak niepodlewany cyklamen w doniczce za oknem”²⁸. Z codziennego życia wiemy, że niepodlewane kwiaty szybko usychają, szybciej, niż nam się wydaje. To doświadczenie uczy nas, że taka sama sytuacja dzieje się w naszym życiu duchowym – wiara prędkiej czy później usycha, gdy nie jest podlewana ciągłym naszym jej wybieraniem, ciągłym naszym opowiadaniem się za Bogiem a przeciw dogodnością tego świata, ciągłym uważnym słuchaniem Jego wzywania, Jego zagadywania, ale również ciągłym na to Jego wezwanie naszym świadomym i wolnym odpowiadaniem. A do tego, by w tym wyzwaniu i zadaniu wytrwać, potrzeba nam, co nieustannie podkreśla Tomasz z Pragi, cnoty cierpliwości: „Tak, również wiara, jeśli jest rzeczywiście wiarą, jest cierpliwa. Więcej: wiara jest cierpliwością”²⁹.

Summary

FAITH IN PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL WRITINGS OF TOMÁŠ HALÍK

The author of the article, *Faith in Philosophical and Theological Writings of Tomáš Halík* points out that Halík is one of the most interesting contemporary philosophical and theological thinkers. Faith is one of the key issues taken up in his writings. This paper presents an analysis of the main aspects of his thinking concerning faith. First, the author makes a comparison between faith and religion and between faith and science as a result of which he concludes that faith can be classified as neither religion nor science. So, what is faith, then? It is trust, devotion, an answer to a question, a quest in search of the unknown, a relation between God and man, which, in turn, establishes the relations between people. A case in point is Abraham as well as the mythological Odysseus. This philosophical analysis draws on popular rather than strictly scientific texts by Tomáš Halík, and attempts to compare his philosophical and theological thinking with Cardinal Joseph Ratzinger's theology and Father Józef Tischner's philosophy.

²⁸ T. Halík, *Drzewo ma jeszcze nadzieję*, dz. cyt., s. 81.

²⁹ Tenże, *Cierpliwość wobec Boga*, dz. cyt., s. 192.