

Jerzy Cuda

Hermeneutyczna refleksja nad wiarygodnością wiary (ad extra – ad intra)

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 9, 7-15

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jerzy Cuda¹

Hermeneutyczna refleksja nad wiarygodnością wiary (*ad extra – ad intra*)

Adekwatne ujęcie problematyki zapowiedzianej sformułowaniem tematu sympozjum przekracza jego formalno-merytoryczne granice. Wynikająca stąd terminologiczna otwartość generuje więc interpretacyjny pluralizm fundamentalnych pojęć „wiera” i „wiarygodność”. W tym kontekście można się zgodzić na ich hermeneutyczne spotkanie w kluczowym słowie „dialog”, którego przedmiotem zainteresowania jest zarówno podmiot przemawiający (podaż), jak i podmiot odpowiadający (popyt).

Aktualność problematyki takiego dialogu jest odkrywalna w historii myśli filozoficznej, w której od początków pojawiają się tendencje do kojarzenia „popytu” na zrozumienie kosmologicznych treści (doświadczeń) z „podażą” ich teo-logicznych (uniwersalnych, absolutnych, idealnych) interpretacji, przy czym niewystarczalność ujęć politeistycznych zastępowała sukcesywnie idea jedności Boskiej rzeczywistości, porządkującej absolutnie świat „Rozumnością”, „Dobrem”, „Pięknem” itd. (Platon, Arystoteles)². Swego rodzaju kontynuacją refleksji nad hermeneutyczną złożonością problematyki tego „objawienia kosmicznego” jest komplementarne uwzględnienie „objawienia historycznego” (chrześcijańskiego), którego interpretacje szukają nadal w „naturze” i „kulturze” znaków (kryteriów) „wiarygodności wiary”.

¹ Ks. dr hab. Jerzy Cuda, prof. UŚ – emerytowany pracownik Zakładu Teologii Fundamentalnej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

² Por. B. Weissmahr, *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart 1983, s. 64n.

Czy w XXI wieku można mówić o popycie na taki paradygmat wiarygodności (*ad extra*)? Czy w naukowej interpretacji rzeczywistości świata przedmiotem zainteresowania jest nadal możliwość szukania jej teo-logiki? W tematach pierwszej części sympozjalnych rozważań jest wyczuwalny „częściowy” kontakt z tymi pytaniami, w czym jednak trudno dostrzec intencjonalność „całościowych” ujęć.

W innym horyzoncie interpretacji „wiarygodności wiary” ustawił się formalno-merytoryczny wybór zagadnień, składających się na program obrad drugiego dnia symposium. Ze stanowiącą przedmiot ich zainteresowania problematyką wiary, wpisanej w dialogiczną strukturę historycznej przemowy Boga, łączy się problematyka wiarygodności, będąca w gruncie rzeczy problematyką egzystencjalnego (praktycznego) zawierzenia Bożemu Słowu. Inaczej mówiąc, chodzi o jakość kształtowanego tym Słowem indywidualnego i społecznego stylu życia, które w konsekwencji staje się kryterium wiarygodności wiary (zawierzenia).

Problematyka wiarygodności stanowi więc pochodną problematyki pojęcia wiary. Interpretację interesującej nas relacji „wiara – wiarygodność” należy zatem rozpocząć od wyjaśnienia pojęcia wiary. Przemawiający w historii Bóg wyjaśnia człowiekowi, że jego wiara jest twórczym udziałem w chrysto-logicznej tajemnicy przymierza miłości. Życie w tym przymierzu jest dialogiczną genezą tożsamości człowieka, której historyczno-eschatologiczny proces jest otwarty przez dialektykę wolności. Istotną w tym otwarciu alternatywę „wierność – niewierność” łączy nieusuwalna „granica możliwości”. Mając na uwadze historyczny wymiar tej nieusuwalności, nie należy równocześnie tej alternatywy („simul fidelis et infidelis”) kojarzyć ze stanem wiecznej nieodwracalności. Będąc chrystologiczną tajemnicą dialogicznej struktury wiary, czasowe wybory człowieka nie niszczą jej ostatecznie, ożywione nadzieją możliwości otrzymania daru jej zbawczej odnowy. Podkreślono już wyżej, że ta możliwość trwa na historycznie nieusuwalnej granicy alternatywy, łączącej paradoksalną równoczesnością „wiarę” oraz „niewiarę”. Ta towarzysząca drodze antropogenezy granica utraci warunkowaną wolnością rację bytu, gdy droga historycznej egzystencji człowieka osiągnie swój eschatologiczny cel, to znaczy gdy człowiek zrealizuje ostatecznie swoją „obiecana” i „zadana” tożsamość.

Tymczasem na historycznej drodze tej realizacji pojawia się wiele apocryficznych zagadnień, wymagających wciąż nowych interpretacji. Na takie zagadnienie wskazuje także sformułowanie „niewiara «intra nos»”³.

Punktem wyjścia interpretacji tego zagadnienia jest postulat uwzględnienia integralności pojęcia wiary: wierzący na zaproszenie do wiecznego życia w „trynitarnej wspólnoty” (*Dei Verbum*, 2) powinni odpowiadać miłosną komplementarnością wszystkich „słów” i „czynów”. Zrozumienie tego postulatu wymaga skupienia uwagi na antropologicznych równaniach: tożsamość człowieka = miłość = wolność. Odkrywalna w tej logice paradoksalna możliwość historycznego trwania alternatywy „wiara – niewiara” staje się na granicy wolności alternatywą „możliwość – powinność”. Nasze rozumowanie zbliża się w tym kontekście do problematyki struktury hermeneutycznego koła. Człowiek świadomy powinności „całościowego” życia wiarą ma możliwość porzucenia na wyborze jego „części”, czego rezultatem jest tajemnica paradoksalnej równoczesności decyzji „wiary” i „niewiary” (niewiara „intra nos”)⁴.

Jeżeli ta tajemnica uzewnętrznia się określonym stylem życia, to zainteresowanie jego indywidualnym i społecznym wymiarem stanowi w istocie zainteresowanie problematyką wiarygodności wiary. Jeżeli wiara ma kierować ludzkie słowa i czyny drogą nadziei do eschatologicznej przyszłości, to wszelkie próby porzucenia na wygodnej instalacji w historii stanowią kryterium niewiary. Jeżeli wiara, stając się miłością, ma ustawiać społecznie całość myślenia oraz działania człowieka, to egoistyczna koncentracja na własnych korzyściach jest wskaźnikiem niewiary.

Pokusa takich alienujących człowieka wyborów jest odkrywalna również w interpretacji oraz realizacji eklezyjalnych (instytucjonalnych) struktur. W tym kontekście mówi się o „zemście gnozy”, która zaraziła organizm Kościoła lekceważącym czas wirusem iluzyjnej wiary w możliwość historycznej stabilizacji życia w strukturach tej Chrystusowej in-

³ Por. J. Cuda, „*La croyance et l'incroyance à la lumière de la théologie de l'espérance*”. *Wierzący i niewierzący w świetle teologii nadziei*, Katowice 2012, s. 185n.

⁴ „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz 7, 19).

stytucji⁵. Miejsce ufnej akceptacji niewiadomej eschatologicznego otwarcia historycznej drogi Kościoła mogą zająć zmierzające do zapewnienia „spokoju i porządku” ludzkie kalkulacje i kompromisy, wzorowane na analogicznych rozwiązaniach stosowanych w innych społeczno-politycznych organizmach.

Soborowa konstytucja „*Gaudium et spes*” ubolewa nad dramatem takiej niewiary „intra nos”. Rozumowania tego dokumentu prowadzą do wniosku, że w genezie współczesnego ateizmu „niemały udział mogą mieć wierzący, o ile skutkiem zaniedbań w wychowaniu religijnym albo fałszywego przedstawiania nauki wiary, albo też braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym, powiedzieć o nich trzeba, że raczej przesłaniają, aniżeli pokazują prawdziwe oblicze Boga i religii”⁶.

Ten osłabiający wiarygodność wiary historyczny kryzys jej podażą staje się konsekwentnie źródłem kryzysu kulturowego popytu na tę podaż, przy czym problematyka relacji „podaż – popyt” nie jest tylko problematyką teoretycznych konfrontacji. Wpisany w teologalną triadę kryzys wiary jest równocześnie kryzysem nadziei i miłości, co uzewnętrznia wymiar praktyczny społecznego życia. Jan Paweł II przypomina Europie, że niepokojące ją społeczne deformacje, kryzysy solidarności, egoistyczne zabieganie o własne interesy i przywileje itd. są pochodną kryzysu nadziei, który generuje lęk przed przyszłością⁷. Skupienie uwagi na przyczynowym związku między jakością społecznego życia i jakością warunkującej to życie nadziei stanowi kluczowe zadanie ludzi wierzących, którzy nieraz w kryzysowych sytuacjach tracą optymizm i nadzieję, co oznacza, że inspirują ich bardziej nadzieje światowe aniżeli chrześcijańska nadzieja.

W odkrywanej tutaj problematyce niewiary „intra nos” pojawia się sweo rodzaju hermeneutyczne ostrzeżenie przed dramatem „części”, które są zagrożone osłabieniem czy wręcz utratą sensownego kontaktu z „całością”. Ten hermeneutyczny dramat, niepokojący perspektywą demontażu dialo-

⁵ Por. J. B. Metz, *Teologie gegen Mythologie. Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, „Herder Korrespondenz” 42 (1988), s. 189n.

⁶ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 19.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, 8.

gicznej (chrysto-logicznej) struktury wiary, wskazuje na niezbędność rewizji teoretycznego i praktycznego funkcjonowania tej struktury, przy czym w centrum zainteresowania powinna być antro-po-logika jej „częściowej” oraz „całościowej” równoczesności. W kontekście tego postulatu pojawia się problematyka możliwości wyboru priorytetu działań „częściowych”, przy równoczesnym zaniedbaniu objawionych inspiracji „całościowych”, w których nieuchwytności (nadprzyrodzoności) trudno dostrzec „materiał” do tworzenia doświadczalnych (sprawdzalnych) kryteriów wiarygodności wiary. Mając na uwadze komunikatywność tych kryteriów, podejmuje się nieraz decyzję „częściowego” (doświadczalnego) ograniczenia terenu ich poszukiwań w nadziei, że „ekonomiczna”, „naukowa”, „polityczna” itd. ich „lokalizacja” ułatwi dostrzeżenie efektów ich „częściowej” troski o wiarygodność eklezjalnych treści.

W tym kontekście pojawia się jednak ryzyko możliwości rozminięcia się tych częściowych interpretacji z chrysto-logiką eklezjalnej całości, która „zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego”. Instytucja Kościoła powstała „nie dla szukania ziemskiej chwały, lecz dla szerzenia pokory i wyrzeczenia również swoim przykładem”. Kościół ma „darzyć miłością wszystkich dotkniętych słabością ludzką, co więcej, w ubogich i cierpiących odnajdywać wizerunek swego ubogiego i cierpiącego Zbawiciela, im stara się ulżyć w niedoli i w nich usiłuje służyć Chrystusowi”⁸. Te przykładowe fragmenty soborowej nauki przypominają, jak należy interpretować eklezjo-logikę hermeneutycznej relacji „części – całość”. Ta relacja stanowi często centrum zainteresowania interdyscyplinarnych dyskusji, zatroskanych eklezjo-logicznie o przyszłość świata⁹.

Swego rodzaju formalno-merytoryczne otwarcie integralnego ujęcia tej relacji spotyka się z pytaniem o możliwość zdefiniowania tożsamości chrześcijanina, co jest równoznaczne z możliwością zdefiniowania pojęcia jego kościelnego życia. Dla przykładu, godna rozważenia jest „definicja” J. B. Metz, który w kościelnej wspólnotcie widzi jednoczoną eucharystię

⁸ Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 8.

⁹ Por. F. X. Kaufmann, J. B. Metz, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg im Breisgau 1987.

stycznie, naśladowając Chrystusa społeczność, w której trwa pamięć Jego Ofiary, tworzącej nowe Przymierze, i wynikająca stąd misja głoszenia jednoczącej nadziei zmartwychwstania¹⁰. To integralne ujęcie stanowi całościowy horyzont interpretacyjny, scalający wiarygodnie wielość i różność historycznych doświadczeń ludzkości.

Jeżeli antropo-logika tych interpretacji jest w stanie ująć sensownie (racjonalnie) wszystkie historyczne doświadczenia (wolność, sprawiedliwość, cierpienie, wina, śmierć itd.),¹¹ to taka wizja „całości”, staje się „własnym” horyzontem interpretacyjnym, wyjaśniającym wiarygodnie relację „części – całość”. Wybrany horyzont, który zawierającym mu „częściom” nie jest w stanie zapewnić oczekiwanej całości interpretacji, staje się dla nich horyzontem „obcym”¹². „Własnym horyzontem” interpretującym „całościowo” wszystkie „częściowe” doświadczenia historii ludzkości jest jej Stwórca, „Absolutny Informator”, z którym wszyscy „informatorzy czasowi” mają trwać w komplementarnej współpracy, co wymaga kontynuacji wieloaspektowych studiów, poszukujących wiedzy w relacji „wiera – język – doświadczenie” i uwzględnienia problematyki wielości koncepcji wiarygodności¹³.

Krytyczna konfrontacja części z treściową podażą całościowego horyzontu („własnego” czy „obcego”) nie może zatem grać wyłącznie na szachownicy logiki. Problematyka relacji wiera – wiarygodność nie zna ostatniego ogniwa swych rozumowań i nie można jej zamknąć na terenie treści racjonalnie (naukowo) sprawdzalnych¹⁴. Rozumność decyzji akceptującej treści wiary nie formuje się „na zewnątrz” tych treści, jak sugerowała tradycyjna apologetyka. Interpretacja wiarygodności „części” jest nierozłączna od interpretacji wiarygodności „całości”. Ta nierozłącz-

¹⁰ Por. tamże, s. 155.

¹¹ Por. J. Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii*, Katowice 1999, s. 259n.

¹² Por. tamże, s. 336n.

¹³ Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, t. I, Lublin 1994, s. 87n.

¹⁴ Por. N. Schiffrers, *Die Welt als Tatsache. Sprachanalyse und Positivismus als Herausforderung*, [w:] *Gott – Mensch – Universum: Der Christ vor den Fragen der Zeit*, red. J. Hüttenbügel, Graz 1974, s. 55n.

ność jest lekceważona w wyborach takiego stylu życia, które nazywa się chrześcijańskim, chociaż jego „części” są wierne obcym chrześcijaństwu horyzontom interpretacyjnym.

Problematyka tego rodzaju niewierności pojawia się w sławnej przemowie Benedykta XVI (Freiburg, 25.09.2011), w którego rozumowaniach można odkrywać tezę, że kryzys popytu na kościelną podaż jest także pochodną kryzysu tej podaży. Papież wylicza przykłady „plagiatów”, które usurpują sobie prawo do nazwy „chrześcijańskie” („kościelne”), chociaż nie mieszczą się w chrześcijańskiej hermeneutyce relacji „części – całość”¹⁵. Problematyka „naprawy” tego hermeneutycznego dramatu nie poprzestaje na krytycznej obserwacji poszczególnych „części”, lecz postuluje teoretyczną i praktyczną odnowę relacji „części – całość”.

W niektórych projektach myśli eklezjologicznej pojawia się termin „zerwanie” („Unterbrechung”). Inspirowane tym terminem poszukiwania nowych paradygmatów wiarygodnego ukazywania teologicznej prawdy nie poprzestają na kopiowaniu tradycyjnych projektów, podejmując tym samym ryzyko wskazywania nowych dróg dialogu nadziei¹⁶. Wydaje się, że w tym samym kierunku refleksji prowadzi kluczowy termin „Entweltlichung”, którym Benedykt XVI prowadzi krytyczną konfrontację z tolerowanymi w Kościele formami życia, inspirowanymi „obcym” („światowym”) horyzontem interpretacyjnymi (tworzenie różnych układów dominacji, władzy, przywilejów, ekonomicznych korzyści itd.)¹⁷.

W tym kontekście papież Franciszek ostrzega przed niebezpieczeństwem rozkładu wspólnoty kościelnej, która może łatwo poddać się „światowości duchowej, maskowanej praktykami religijnymi, bezowocnymi zebraniem lub pustymi przemówieniami”¹⁸.

¹⁵ Por. *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes*, red. J. Erbacher, Freiburg im Breisgau 2012, s. 11n.

¹⁶ Por. J. B. Metz, *Unterbrechungen. Theologisch – politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh 1981, s. 8n.

¹⁷ Por. *Entweltlichung der Kirche...*, s. 14n.

¹⁸ Franciszek, *adhort. apost. Evangelii gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, 207.

Summary

**Hermeneutical Reflection
on the Credibility of Faith (*ad extra – ad intra*)**

Terminological openness resulting from the need of credibility of faith generates an interpretational pluralism of the fundamental notions of “faith and credibility”. In this context we can agree on their hermeneutical meeting in the keyword “dialogue” whose subject of interest is both the subject-speaker and the subject-responder.

KEYWORDS: *credibility, hermeneutic, dialogue, faith*

Bibliografia

- Cuda J., „*La croyance et l'incroyance à la lumière de la théologie de l'espérance*”. *Wierzący i niewierzący w świetle teologii nadziei*, Katowice 2012.
- Cuda J., *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii*, Katowice 1999.
- Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes*, red. J. Erbacher, Freiburg im Breisgau 2012.
- Franciszek, adhort. apost. o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie *Evangelii gaudium*, 207, 25.11.2013.
- Jan Paweł II, adhort. *Ecclesia in Europa*, 28.06. 2003.
- Kaufmann F. X., Metz J. B., *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg im Breisgau 1987.
- Metz J. B., *Teologie gegen Mythologie. Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, „Herder Korrespondenz“ 42 (1988).
- Metz J. B., *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh 1981.
- Rusecki M., *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, t. I, Lublin 1994.

Schiffers N., *Die Welt als Tatsache. Sprachanalyse und Positivismus als Herausforderung*, [w:] *Gott – Mensch – Universum: Der Christ vor den Fragen der Zeit*, red. J. Hüttenbügel, Graz 1974.

Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 7.12.1965.

Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 21.11.1964.

Weissmahr B., *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart 1983.