

Marek Tatar

Duchowy wymiar komunikacji w wierze i poprzez wiarę w procesie dążenia do świętości

Warszawskie Studia Pastoralne 18, 89-110

2013

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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. MAREK TATAR*

**DUCHOWY WYMIAR KOMUNIKACJI
W WIERZE I POPRZEZ WIARĘ W PROCESIE
DĄŻENIA DO ŚWIĘTOŚCI**

*Spiritual dimension of communication in faith
and through faith in the pursuit of holiness*

Wstęp

Epokę XX i XXI w. charakteryzuje niezwykle dynamiczny rozwój komunikacji międzyludzkiej. Związany jest on z powstawaniem nowych i coraz bardziej precyzyjnych środków

* Ks. Marek Tatar dr hab. 1989 roku przyjął święcenia kapłańskie. 20 czerwca 1989 obronił pracę magisterską, pt. “Kapłaństwo sakramentalne w pismach ks. bpa Piotra Gąłębiowskiego”, napisaną pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Józefa Krasińskiego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W latach 1994–1999 podjął studia w Prymasowskim Instytucie Życie Wewnętrzne w Warszawie. Jednocześnie w okresie wakacyjnym rozpoczął kurs języka angielskiego w Brighton – Anglia. 23 czerwca 1999 zdał egzamin licencyjki z Teologii Duchowości Chrześcijańskiej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. W latach 2000–2002 kontynuował studia doktoranckie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie – Teologia Duchowości Chrześcijańskiej i przygotowywał rozprawę doktorską pod kierunkiem ks. prof. dr hab.

komunikacyjnych. Na tym tle rodzi się niezwykle istotny problem dotyczący komunikacji w wierze oraz komunikacji poprzez wiarę. Wynika on z relacji interpersonalnych, które na gruncie wiary powstają w relacji osoby Boga i człowieka oraz człowieka wobec samego siebie, czyli autokomunikacja, a także człowieka wobec człowieka w przestrzeni jej społecznego wymiaru. Problemy powstające w przestrzeni komunikacyjnej niejednokrotnie mają swoje źródło w całej różnorodności przeszkód, które mogą być zawinione lub także wynikające z ignorancji niezawinionej. Oznacza to, że w relacji komunikacyjnej mogą zaistnieć zakłócenia deformujące jej właściwy charakter. Konsekwencją jest wynaturzenie komunikacji prowadzące do jej zafałszowania. Taka sytuacja rodzi niezwykle poważne skutki i konsekwencje, które może współczesny człowiek doświadczyć w swojej codzienności, np. pomimo rozwoju technik komunikacyjnych paradoksalnie człowiek oddala się od siebie. Jan Paweł II postawił w tym zakresie bardzo trafną diagnozę mówiąc o „utracie pamięci dziedzictwa chrześcijańskiego”¹, która zrodziła pustkę i utratę sensu, frag-

Stanisława Urbańskiego. Rozprawa pt. „Świętość chrześcijanina w pismach bł. Antoniego Rewery” obronił 22 kwietnia 2002 roku. Od 01 października 2003 roku rozpocząłem wykłady zleczone z przedmiotu Duchowość wczesnopatrystyczna oraz Ćwiczenia z mistyki chrześcijańskiej na tymże Uniwersytecie. W tym samym czasie ks. bp Ordynariusz zlecił mi zajęcia w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu i Instytucie Teologicznym w Radomiu. Od 01 października 2003 rozpocząłem zajęcia w Prymasowskim Instytucie Życia Wewnętrznego we Lwowie z przedmiotów: Duchowość świeckich; Duchowość życia konsekrowanego; Duchowość ruchów odnowy życia chrześcijańskiego w Kościele; Historia duchowości chrześcijańskiej. Jednocześnie prowadzę zajęcia z Mistyki chrześcijańskiej w Wyższym Seminarium Duchownym we Lwowie. Od 2006 roku prowadzi zajęcia w Prymasowskim Instytucie życia wewnętrznego w Warszawie: Teologia duchowości ekumenicznej oraz Antropologia

mentaryzację egzystencji, samotność, egocentryzm, izolacjonizm, rozpad małżeństwa i rodziny, postawy rasistowskie, brak solidarności międzyludzkiej jako konsekwencję fragmentaryzacji, antropologię areligijną, prowadzącą do naturalistycznego oraz materialistycznego postrzegania świata, relatywizm poznawczy i moralny, skrajny pragmatyzm oraz hedonizm oraz nowy styl kultury kreowany przez media². Także papież Benedykt XVI, sięgając do czasu Francisza Bacona-angielskiego filozofa, twierdzi, że tam mamy początek budowania cywilizacji świata z wykluczeniem osoby Boga, następne etapy to rewolucja francuska, filozofia I. Kanta, poglądy K. Marksa oraz F. Engelsa oraz ostateczne promowanie kultury śmierci³. Sytuacja ta powoduje ogromne spustoszenie zarówno w życiu fizycznym człowieka, jak również psychicznym, duchowym, a także wspólnotowo-społecznym.

duchowości chrześcijańskiej. W roku 2006 odbyłem wakacyjne stypendium naukowe w Heythrop College w Anglii. Zajmowałem się archiwalnymi zbiorami dotyczącymi Kard. George Basil'a Hume'a. Praca nad tym została zakończona podczas kolejnego pobytu w Londynie w 2008 roku. W tym samym roku przebywał na Uniwersytecie w Oxfordzie przygotowując przedmiot „Duchowość ekumeniczna”. Od momentu podjęcia pracy uniwersyteckiej opublikował dwie pozycje książkowe oraz 26 artykułów naukowych dotyczących duchowości chrześcijańskiej.

¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska: *Ecclesia in Europa*, (dalej EE), Rzym 28.06.2003, 7-10.

² Por. tamże, 7-10.

³ Por. Benedykt XVI, Encyklika: *Spe salvi*, Rzym 30.11.2007, 16; J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, Kielce 2004, s. 46-63; 94-105; 188-203.

I. Istota komunikacji i jej znaczenie

Ten interdyscyplinarny fenomen, którym jest komunikacja domaga się właściwego sformułowania oraz sprecyzowania. Z pewnością nie można ograniczyć rozumienia komunikacji jedynie do przestrzeni lingwistycznych. Byłoby to bardzo poważne zubożenie wyłączające inne możliwości i przestrzenie komunikacyjności człowieka. Obserwacja dziedzin rozwoju człowieka pozwala stwierdzić, że komunikacja stanowi przedmiot badawczy takich dziedzin, jak: psychologia, pedagogika, filozofia, socjologia, a także teologia. Encyklopedyczno-słownikowe określenie opierające się na łacińskim słowie *communicatio* stwierdza, że jest to: „wymiana, łączność”⁴. W ten sposób używa go także E. Kasjaniuk. Źródłem więc pozostaje słowo łacińskie *communicare* oznaczające według niej udzielanie i współuczestniczenie. Na tej podstawie stwierdza, że jest to: „...proces porozumiewania się obejmujący przekaz informacji oraz <<samej osoby>> udzielającej się w nim; dokonuje się przy użyciu odpowiednich środków i form, z uwzględnieniem wzajemnego oddziaływania osobowego”⁵. Zagadnienie zdefiniowania istoty komunikacji podjął w swojej naukowo-badawczej pracy ks. prof. M. Jagodziński, który zastrzega, że jest to

⁴ *Komunikacja*, w: *Słownik wyrazów obcych PWN*, [red.] B. Pakosz, E. Sobol, C. Szkiłdź, H. Szkiłdź, M. Zagrodzka, Warszawa 1991, s. 445. Warto także zaznaczyć, że obok mamy do czynienia w pojęciami, których wyjaśnienie może być niezwykle istotne dla badanego przedmiotu. Słowo „komunikat” (łac. *communicatus*) oznacza także łączność powiadomienie, informacja. Równie istotne jest słowo „komunikować” (łac. *communico*) oznaczające udzielanie wiadomości, powiadomienie, podanie do wiadomości, łączyć się, być połączonym, tamże.

⁵ E. Kasjaniuk, *Komunikacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IX, A. Szostek, B. Migut, R. Sawa, K. Gózdź, J. Herbut, S. Olczak, R. Popowski, Lublin 2002, s. 510.

zagadnienie niezwykle skomplikowane, pomimo narzucającej się oczywistości zarówno teoretycznej, jak również pragmatycznej. W swoim opracowaniu wskazuje na kilka koncepcji określenia istoty komunikacji, np. Meuffellesa, który podkreśla znaczenie wzajemnego pośredniczenia z uwzględnieniem zachowań niewerbalnych. Z jego ujęcia, jak twierdzi prof. M. Jagodziński wynikają trzy istotne czynniki: „realizacja procesu życiowego, komunikacja i interakcja”⁶. Z pewnością to rozróżnienie opisuje proces komunikacyjny i realizujące się w nim czynniki. Brakuje natomiast dotknięcia samej istoty. Z pewnością autor ma rację kiedy mówi o podstawach, do których zalicza bytowanie człowieka, będące samourzeczywistnianiem się. Równie istotne jest uwzględnienie czasu jako przestrzeni komunikacyjnej. Wobec tych ontycznych podstaw „mówienie” jest jedną z dróg komunikacyjnych⁷.

Wszystkie te odniesienia pozwalają uchwycić relację komunikacyjną, która urzeczywistnia się w całości procesu posiadającego pewien model w swojej strukturze. Ks. Jagodziński posługuje się dla wyjaśnienia modelem R. Jacobsona zawierającym: nadawcę komunikatu, sam komunikat, kanał komunikacyjny, kontekst komunikacji, kod komunikacyjny oraz odbiorcę komunikatu⁸. Należy jednak zauważyć, że w pewnym sensie pozostajemy jakby na zewnątrz procesu komunikacyjnego. Z punktu widzenia antropologicznego bardzo istotnym problemem pozostają doświadczenia w procesie komunikacyjnym. Słuszne jest podkreślenie przez przytoczonych autorów, że nie można zawężyć zagadnienia jedynie do przekazu informacji. Zamknięcie jedynie w przestrzeni prze-

⁶ M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio*, Warszawa 2008, s. 18.

⁷ Por. tamże, s. 18-19.

⁸ Por. tamże, 33-38.

kazu informacji to bardzo poważne zubożenie analizy procesu komunikacyjnego. Nie mniej jednak trzeba podkreślić, że transformacja dokonująca się w procesie komunikacyjnym nie jest jedynie jego owocem, ale stanowi z nim konstytutywną całość. Problem ten jest szczególnie ważny z punktu widzenia teorii medialno-komunikacyjnych, które dążą do określonego rezultatu w swoim działaniu. Można zatem stwierdzić, że proces ten posiada bardzo poważne konsekwencje w kształtowaniu się struktury psycho-fizyczno-duchowej człowieka. Równie istotne jest podkreślenie zróżnicowania jakościowego w procesie komunikacyjno-poznawczym w odniesieniu do otaczającej rzeczywistości. Zupełnie inne znaczenie posiada relacja interpersonalna w odniesieniu człowieka do świata zwierząt oraz rzeczy. To wyodrębnienie, które wydaje się dość oczywiste traci jednak we współczesnych trendach swoją wyrazistość. Próby personalizacji relacji człowiek-zwierzę oraz przeniesienia do porządku interpersonalnego bardzo wyraźnie świadczą o kryzysie człowieka. Równie niebezpiecznego charakteru nabiera tendencja hedonistycznego nadawania cech osobowych rzeczom materialnym. Kierunki te świadczą o kryzysie duchowym, a tym samym tożsamościowym człowieka. Z tego względu ogromnej wartości nabierają badania prowadzone na gruncie teologii duchowości, które bardzo logicznie wyjaśniają strukturę człowieka i jego ukierunkowanie na dwie rzeczywistości komunikacyjne, tj. doczesną oraz nadprzyrodzoną. Z tego względu został on wyposażony we właściwe zmysły, które odnoszą się do adekwatnych przedmiotów komunikacyjnego poznania i bytowania⁹.

⁹ Por. A.J. Nowak, *Osoba: fakt i tajemnica*, Rzeszów 2010, s. 79-103; I. Trethowan, *Mysticism and Theology*, Londyn 1974, s. 1-16; M. Zawada, *Zagadnienie nadziei w doktrynie św. Jana od Krzyża*, Kraków 1999, s. 27-39.

II. Wiara przestrzenią komunikacji

Podjęcie zagadnienia wiary i wykazanie, że jest ona przestrzenią komunikacji o charakterze nadprzyrodzonym, który posiada bardzo poważne konsekwencje praktyczne, domaga się uporządkowania jej relacji do religijności. Niestety bardzo często w podejmowanych na ten temat zagadnieniach mamy do czynienia z używaniem tych pojęć i ich znaczenia jako synonimicznych. W ten sposób dochodzi do bardzo niebezpiecznego wynaturzenia samego rozumienia duchowości, jak również jej rozwoju. Pozostaje ona na poziomie bardzo zewnętrznym i posiada tendencje dewocyjno-kultyczne bez osobowego odniesienia do Boga.

II.1. Religijność człowieka a wiara w życiu duchowym

Analizując proces komunikacji warto odnieść jej charakter do doświadczenia religijnego oraz wiary. W tym kontekście komunikacja posiada w swojej treści aspekt religijny. Rozpatrując w ogólności doświadczenie religijne człowieka należy stwierdzić, że całość jego historii bardzo wyraźnie wskazuje na zasadność określenia *homo religiosus*. W tym momencie nie dokonujemy doprecyzowania charakteru religijności, czy też bardzo konkretnego związku z określonym systemem religino-wyznaniowym. Zasadnicze stwierdzenie odnosi się do religijności, jako takiej, tzn. zjawiska ogólnie doświadczanego w egzystencji człowieka. Na gruncie filozofii ks. prof. S Kowalczyk wyróżnia bardzo zdecydowanie doświadczenie religijne, które wynika z religijności człowieka¹⁰. Jest to bardzo zasadne, ponieważ religijność posiada zdecydowanie szerszy

¹⁰ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 173.

zakres niż samo doświadczenie, które może być jednostkowe i zróżnicowane pod względem charakteru i intensywności. Z tego względu religijność odgrywa zasadniczą rolę, ponieważ, jak stwierdza św. Augustyn, jest to więź człowieka z Bogiem (*religio*)¹¹. Autor wydanego w Oxfordzie w 2000 opracowania encyklopedycznego J. Bowker powołuje się w określeniu religii na całą gamę autorytetów, takich jak: E. Durkheim, A. Bierce, E. Tylor, A.N. Whitehead, M. Spiro, P. Berger. Źródłem dla niego jest opracowanie, którego dokonał J.H. Leuba w swoim dziele: *Psychology Study of Religion*. J. Bowker także odwołuje się do łacińskiego określenia i na tej podstawie stwierdza: „The Latin *religio* refers to the fear of God or the gods, and <<much later>> to the ceremonies and rites addressed to the gods”¹². Trzeba zauważyć, że zawężenie religijności do stanów lękowych przed Bogiem czy też bogami oraz samego wymiaru obrzędowego jest daleko idącym wykrzywieniem i nie rozumieniem istoty religijności. Jak zazna-

¹¹ Znaczenie terminu „religia” nie posiada klarownego wyjaśnienia. Sięgając do jego etymologii znajdujemy odniesienie do łacińskiego terminu *religio* i opis, który jest raczej charakterystyką. Oznacza zespół wierzeń dotyczący genezy człowieka, jego struktury, celu istnienia. Dopiero na drugim miejscu Słownik umieszcza odniesienie do Boga. Jest to dość niebezpieczne określenie ponieważ, sugeruje podejście i źródło naturalistyczne religii i religijności, por. *Religia*, w: *Słownik wyrazów obcych PWN*, dz. cyt., s. 737.

¹² J. Bowker, *Concise Dictionary of Word Religions*, Oxford 2000, s. xix. Autor również podkreśla trudności z właściwym tłumaczeniem łacińskiego terminu. Powołuje się na łacińskiego poetę Lukrecjusza oraz Cicero. Opracowanie to posiada bardzo duże znaczenie i jest porządkujące. Autor nie ustrzegł się jednak bardzo poważnych błędów myląc religie z wierzeniami, nie rozróżniając religii i wyznania, a także wpisując w katalog takie tendencje które właściwie należy uznać za systemy etyczno moralne czy filozoficzne.

cza S. Kowalczyk, historia myśli ludzkiej na ten temat wyraźnie uwypukla całą rozpiętość definiowania, począwszy od nurtów skrajnie naturalistyczno-psychologizujących, materialistycznych, aż do stanowisk spirytystycznych, które jedynie temu doświadczeniu przypisują właściwy charakter¹³.

Z religijnością człowieka i jego doświadczeniem religijnym nierozzerwalnie związany jest stan wiary i jej aktów. Warto zaznaczyć, że wiara może być rozumiana w podwójnym znaczeniu, tj. jako element codziennej egzystencji człowieka, a także w odniesieniu do osoby Boga. Zarówno w jednym, jak również w drugim wymiarze mamy do czynienia z przyjęciem określonej prawdy nie tyle na drodze rozumienia ile bardziej na podstawie autorytetu określającego ją¹⁴.

Sięgając do wykładni nauki Kościoła na temat wiary, którą jest *Katechizm Kościoła Katolickiego*, możemy zauważyć, że podejmuje on zagadnienie jakby dwustopniowo. W pierwszym wypadku stwierdza co znaczy wierzyć. I określa, że jest to: „osobowe przyłgnięcie człowieka do Boga” oraz nierozdzielnie jest to: „dobrowolne uznanie całej prawdy, którą Bóg objawił”¹⁵. Wyraźnie także rozgranicza uwierzenie Bogu i wiarę w osobę ludzką. Wyjaśniając stwierdza, że to „rzecz daremna

¹³ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 174-175.

¹⁴ W tym kontekście warto zaznaczyć, że codzienna egzystencja człowieka a także jego rozwój byłby niemożliwy bez uznania tego faktu. Pragmatyczny wymiar wiary towarzyszy człowiekowi i pozwala na jego rozwój. Cały proces edukacyjny opiera się właśnie na tym doświadczeniu. Rozwój nauki jest możliwy poprzez przyjęcie i akceptacje dotychczasowych wyników naukowo-badawczych w podejmowanych przez człowieka dziedzinach. Również codzienność egzystencjalna, która musi odwoływać się do wzajemnego zaufania wskazuje, że u podstaw znajduje się wiara oparta na określonych jej przesłankach i podstawach.

¹⁵ KKK 150.

i fałszywa pokładać taką wiarę w stworzeniu”¹⁶. Z obu sformułowań wynika bardzo klarownie, że wiara postrzegana jest jako postawa ufego oddania się Bogu i przyjęcia Jego prawdy. Z tego wynika, że On stanowi punkt odniesienia oraz punkt oparcia. Nie należy pochopnie przypisywać *Katechizmowi* odrzucenie wiary codziennej „użytkowej” człowieka. Znajdujemy bardzo wyraźne podkreślenie „taką wiarę” co oznacza, że niemożliwe jest traktowanie równorzędne wiary nadprzyrodzonej i użytkowej – pragmatycznej. Ten sam *Katechizm* odnosi się do teologalnej cnoty wiary. Podkreślając jej trynitarne źródło, podaje: „Wiara jest cnotą teologalną, dzięki której wierzymy w Boga i w to wszystko co On nam powiedział i objawił, a co Kościół święty podaje nam do wierzenie, ponieważ Bóg jest samą prawdą”¹⁷. O ile poprzednie określenie uwypuklało postawę człowieka w relacji do Boga („przyjęcie”, „uznanie”), to w tym wypadku zauważamy, że zostało podkreślone funkcjonowanie cnoty wiary, które pozwala człowiekowi przyjąć taką postawę wobec Boga i prawdy objawionej.

Odwołując się do św. Tomasza znajdujemy następujące określenie, że jest to „...akt umysłu, akceptującego Bożą prawdę na rozkaz woli poruszonej łaską Boga”¹⁸. W ten sposób odnosimy się do teologicznego znaczenia wiary. Mamy zatem do czynienia z następującymi poziomami urzeczywistniania się wiary: relacja interpersonalna do Boga, relacja do drugiego człowieka, relacja do samego siebie oraz relacja do otaczającego świata nieosobowego. W ten sposób możemy zauważyć, że wiara przekracza konkretny akt i wprowadza człowieka w określony sposób bytowania oparty na fundamentalnym odniesieniu aksjologicznym do osoby Boga.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ KKK 1814.

¹⁸ STh II-II, q. 2, a. 9.

J. Ratzinger podjął ten problem w swoim programowym dziele: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Powołując się na opowiadanie S. Kirkegaarda, którego użył Harvey Cox w książce *The Secular City* eksponuje problem mówienia o wierze we współczesnej cywilizacji. W ten sposób podkreśla język, sposób i metody mówienia o wierze i jej prezentacji¹⁹. Dokonując zestawienia religijności i wiary, stwierdza, że do pewnego stopnia są ze sobą zgodne. Analizując czym jest wiara postuluje aby bardzo wyraźnie wyeksponować osobowy wymiar podkreślając „ja”. Pomimo przepaści dzielącej naturę Boga i naturę człowieka to możliwe jest „wychylenie” transcendujące człowieka w kierunku Boga²⁰. Jednocześnie uważa, że pomiędzy „wierzę” oraz „Amen” znajduje się harmonia. Na tym gruncie stwierdza, że wierzyć to: „stanąć z pełnym zaufaniem na określonym gruncie nie dlatego, że ja tę podstawę stworzyłem i sprawdziłem, ale właśnie dlatego, że jej nie stworzyłem i nie mogę jej sprawdzić; powierzyć się temu jako sensowi świata, który dopiero otwiera przed nami wolność działania”²¹. Kardynał J. Ratzinger bardzo wyraźnie bazuje na wykładni katechizmowej, ale jednocześnie wprowadza bardzo istotny element, którym jest wolność w akcji i postawie wiary. W ten sposób nawiązuje do wiary i jej odniesienia do woli. W tym miejscu dotykamy pewnego paradoksu przyjęcia przez człowieka rzeczywistości, która ludzkiej logice wydaje się irracjonalna. Warto za J. Ratzingerem zauważyć, że człowiek dąży do prawdy nie na drodze wiedzy ale poprzez rozumienie, które w sposób nieodłączny musi wiązać się z sensem, który

¹⁹ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 35-36.

²⁰ Por. tamże, s. 43-49.

²¹ Tamże 73.

staje się właśnie oparciem. Ostatecznie konkluduje, że jest to osobowe spotkanie z Bogiem w Jezusie Chrystusie, który jest najwłaściwszym i najgłębszym sensem człowieka i świata²².

Bardzo istotny jest wkład w tej dziedzinie o. prof. J. Nowaka, który wprowadził rozróżnienie na gentybiczny i fentybiczny charakter religijności człowieka. Zasadnicze jednak znaczenie posiada przejście od fenotypu wynikającego z wpływu określonego środowiska wychowania religijnego do łaski i doświadczenia wiary rozumianej jako dążenie do zjednoczenia z Bogiem na drodze osobowego doświadczenia poprzez środki prowadzące do tego spełnienia²³.

II.2. Doświadczenie wiary w komunikacyjno-komunijnym procesie rozwoju duchowego człowieka

Znaczące dla teologii w tym względzie jest opracowanie zagadnienia zaprezentowane przez L. Kuca. Poświęca mu on bardzo istotną i znaczącą publikację. W swoim ujęciu proponuje, aby punktem wyjścia była analiza doświadczenia wiary w życiu człowieka. Z tego względu staje się to dla niego oczywiste i dlatego skupia swoją uwagę na jej zaistnieniu, rozwoju i relacji do uczynków. W pewnym sensie syntezą staje się prezentacja komunikacji bezpośredniej, w której wskazuje na źródło komunikacyjne wiary, którym jest Bóg Trójjedyny²⁴. Komunikacja wewnątrztrynitarna jest nie tylko wzorem i ideałem, ale jako dar objawia się w ontycznym powołaniu człowieka do świętości, czyli stwórczego komunikatywnego bytowania człowieka i Boga (por. Rdz 1, 27) oraz wyjątkowym historyczno-zbawczym wydarzeniu, którym jest Wcielenie

²² Por. tamże, s. 77-79.

²³ A.J. Nowak, *Homo religiosus*, Lublin 2003, s. 148-149.

²⁴ Por. L. Kuc, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno 1997, s. 108-109.

(Hbr 1, 1-4). Bez wątplenia te wydarzenia są bezprecedensowymi w komunikatywnym spojrzeniu na wiarę. Właściwie wszystkie inne w całej rozciągłości Starego i Nowego Testamentu oraz w perspektywie paruzji są pochodnymi²⁵.

Z tego względu w doświadczeniu wiary, tzn. przyjęciu Boga, który sam dla człowieka staje się darem, bardzo istotne znaczenie posiada czas. Jest on istotny ze względu na doświadczenie człowieka. Rozwój łaski wiary, tj. sukcesywnego dążenia do jedności (*communio*) z Bogiem dokonuje się w czasie. Nie można rozpatrywać go w odniesieniu do osoby Boga, który jest poza czasem i jest panem czasu. Wymiar historyczny, czyli czasowy związany jest z naturą i charakterem egzystencji człowieka. Z tego względu należy wziąć pod uwagę znaczenie greckiego słowa *kairos*. W objawieniu Starego Testamentu mamy do czynienia z dychotomizmem, który wynika z czasu właściwego Bogu i czasu człowieka. Spotkanie i przenikanie się tego czasu, które jest fideotwórcze, odzwierciedlają wydarzenia. Przełom w rozumieniu czasu przynosi Nowy Testament, ponieważ to bezpośrednie objawienie dokonało się w sposób doświadczalny dla człowieka zmieniając w ten sposób charakter prawd wiary. Dlatego życie człowieka po Jezusie Chrystusie naznaczone jest nowym znaczeniem *kairosu*, sięgającego paruzji²⁶. Wobec tego wiara i jej rozwój przebiega dokładnie według słów Jezusa Chrystusa: „Potem mówił do wszystkich: Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje! Bo kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa. Bo cóż za korzyść ma

²⁵ Por. A.J. Nowak, *Homo religious*, dz. cyt., s. 152-157.

²⁶ Por. M. Tatar, *Uświęcający rytm czasu wyznaczony Liturgia Godzin*, w: *Studia Diecezji Radomskiej*, t. VI, Radom 2004, s. 417-418.

człowiek, jeśli cały świat zyska, a siebie zatraci lub szkodę poniesie? Kto się bowiem Mnie i słów moich zawstydzi, tego Syn Człowieczy wstydić się będzie, gdy przyjdzie w swojej chwale oraz w chwale Ojca i świętych aniołów. Zaprawdę, powiadam wam: Niektórzy z tych, co tu stoją, nie zazną śmierci, aż ujrzą królestwo Boże” (Łk 9, 23-27).

Bardzo istotne znaczenie w analizie struktury wiary posiada wydarzenie. Nie można go ograniczyć w rozumieniu jedynie do wymiaru działania pod wpływem łaski wiary, bądź analizować jako jej efekt. Wchodzimy w ten sposób w całą przestrzeń *praxis*, w której można mówić o wszystkich wydarzeniach historyczno-zbawczych jako dziełach odsłaniających naturę wiary. Szczególnego znaczenia nabierają one w zjednoczeniu natury Boga z naturą człowieka w Jezusie Chrystusie. W ten sposób nic, czego doświadcza człowiek nie jest obojętne z punktu widzenia wiary. Problem bardzo realny istnieje po stronie człowieka i całości jego ograniczeń. Z tego względu istotne jest podkreślenie przez R. Garrigou-Lagrangę prawdy, że: „Wiara wlana jest jakby zmysłem słuchu nadprzyrodzonego, jakby wyższym uchem muzycznym, które pozwala nam słyszeć harmonie duchowe królestwa niebieskiego, słyszeć jakby głos Boga przez proroków i przez Syna Jego, zanim będziemy dopuszczeni do widzenia Go twarzą w twarz. Między studiującymi Ewangelię: niewierzącym i wierzącym jest różnica taka, jak między dwoma słuchaczami symfonii Beethovena, z których jeden jest muzykalny, a drugi nie. Obaj słyszą wszystkie dźwięki symfonii, ale tylko jeden z nich chwytą jej znaczenie i ducha”²⁷.

Mając zatem na względzie habitualny charakter wiary, należy podkreślić przenikanie się tych dwóch zjawisk, tj. *theoria*

²⁷ R. Garrigou-Lagrangé, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tł. T. Landy, Niepokalanów 1998, s. 58.

i *praxis*, jak zaznacza L. Kuc²⁸. Takie ujęcie jest niezwykle istotne z punktu widzenia duchowości chrześcijańskiej, ponieważ zmienia optykę postrzegania samej wiary, jak również uczestnictwa w niej człowieka. Komunikacja Boga w stosunku do człowieka nie zamyka się zatem w pewnym zewnętrznym charakterze wiary ale to właśnie ona uaktywnia człowieka, dokonując tym samym transformacji całej rzeczywistości, w której on egzystuje. W ten sposób wiara jest przestrzenią komunikacyjną o charakterze dynamicznym, prowadzącą do *communio* z Bogiem, rozwojem wewnętrznej jedności samego człowieka oraz jego odniesienia do drugiego.

III. Komunikacyjna struktura człowieka w świetle wiary – duchowość personalistyczna w komunikacji

Doświadczenie religijne człowieka odsłania jego podmiotowość, a zarazem przedmiotowość. W znacznie większym stopniu możliwe jest rozpoznanie tych przestrzeni w doświadczeniu wiary, ponieważ wskazuje na fakt, iż człowiek nie tylko doświadcza jej wpływu, ale równocześnie posiada swój wkład w jej rozwój i dynamikę. Podmiotowość człowieka w doświadczeniu wiary odsłania jej wymiar personalistyczny. Osobowy Bóg zwraca się do człowieka – osoby, komunikując mu Siebie. To On jest początkiem tego procesu komunikacyjnego, ale jednocześnie usprawnia człowieka do podjęcia tejże komunikacji, która rozwija się na gruncie uwierzenia przez człowieka. Konsekwencją takiej komunikacyjno-uświęcającej wymiany są środki, którymi człowiek dysponuje w tym procesie. Należą do nich sakramenty, słowo Boże, modlitwa, całość

²⁸ Por. L. Kuc, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, dz. cyt., s. 104-108.

praktyk ascetycznych. Wynikają one z wiary i tę wiarę zakładają²⁹.

Wiara, będąca darem Boga dla człowieka oraz jego odpowiedzią skierowaną ku Niemu odsłania także jego strukturę jako podmiotu. W procesie komunikacyjnym mamy do czynienia z interakcją, jak zostało to podkreślone wcześniej. Oddziaływanie wiary w stosunku do człowieka wiąże się z określoną interakcją całej jego osoby. Jej przyjęcie związane jest z funkcjonowaniem całego człowieka. Jest to niezwykle istotne, aby na cały ten proces dokonujący się w nim, jak również na jego strukturę patrzeć w sposób integralny³⁰. Jeżeli na gruncie antropologii teologicznej, należącej do podstaw duchowości, dokonuje się pewnego dezintegracyjnego podziału wyszczególniającego sfery człowieka to czyni się tak dla wykazania przebiegu tego procesu w poszczególnych sferach. W wielu publikacjach podkreśla się prawdę, że wiara od strony człowieka jest aktem jego rozumu. Wydaje się, że jest to dość oczywiste, jeśli jest ona definiowana jako przyjęcie prawdy. Właściwym zmysłem, który ukierunkowuje człowieka na jej odkrywanie oraz przyjęcie jest właśnie rozum³¹. Idąc jednak za klasykiem mistyki chrześcijańskiej św. Janem od Krzyża należy stwierdzić to, co jest także doświadczalne w całej praktycznej rozciągłości życia człowieka, że doświadcza on w tym względzie ograniczenia³². W ten sposób unikamy nie-

²⁹ Por. J. Aumann, *Spiritual Theology*, Londyn 1980, s. 249-251.

³⁰ Por. M. Zawada, *Zagadnie nie nadziei w doktrynie św. Jana od Krzyża*, Kraków 1999, s. 27-30.

³¹ Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, Ząbki 2000, s. 128; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, dz. cyt., s. 56-58; J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 165-169.

³² Por. św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, w: *Dzieła*, tł. B. Smyrak, Kraków 1986, II, 3, 1. Święty z Fontiveros zauważa: „Wiara

bezpiecznej racjonalizacji wiary z jednej strony zaś z drugiej racjonalizmu życiowego o charakterze naturalistycznym, bądź zawężenia jedynie do wymiaru użytkowo-pragmatycznego. Wiara przekraczając możliwości poznawcze człowieka nie jest zawieszona w próżni bytowej. Oczywiście priorytetową rolę odgrywa rozum w poznaniu prawdy, ale nie działa on w oderwaniu od całości człowieka. Idąc za św. Tomaszem z Akwinu należy także stwierdzić, że uznaje on rozum za jedną z funkcji umysłowych władz duchowych człowieka³³. Rozróżnia on: umysł (*mens*) – według tomizmu zawiera on zarówno intelekt jak i wolę; intelekt (*intellectus*) – oznacza władze umysłowo-poznawczą spełniającą następujące funkcje: tworzenie pojęć, formowanie sądów, wnioskowanie; rozum (*ratio*) – jest to władza umysłowego poznania, która posiada zdolność przechodzenia od jednego rodzaju sądów do drugiego rodzaju – to co określamy jako rozumowanie; pamięć umysłowa – zjednoczona z intelektem specyfikuje go w sposób funkcjonalny. Przechowuje ona wytworzone wskutek wyobrażeń pojęcia i pozwala w dowolnym czasie na odtworzenie ich; intelekt spekulatywny nakierowany na poznawanie prawdy; intelekt praktyczny – związany z działaniem³⁴.

K. Wojtyła komentując św. Jana od Krzyża uważa, że z jego pism nie wynika jednoznaczne podmiotowe powiązanie wiary i rozumu. Raczej mistyk posługuje się ujęciem metaforycz-

według teologów, jest to uzdolnienie duszy pewne i ciemne. Dlatego jest uzdolnieniem ciemnym, bo każe wierzyć w prawdy objawione przez samego Boga, a one, jako takie, są ponad wszelkie światło przyrodzone i przekraczają bezwzględnie wszelkie ludzkie rozumienie”, tamże.

³³ Por. STh I. q. 75, a. 1, c. I ad 12.

³⁴ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 233.

nym³⁵. Takie ujęcie jest w pełni zrozumiałe oraz czytelne, jeśli weźmiemy pod uwagę całość teologii św. Jana od Krzyża i jego ukierunkowanie na dążenie do zjednoczenia poprzez drogę oczyszczeń. Centralne miejsce w tym względzie przyznaje on władzy woli, ponieważ w całości triady cnót teologicznych to właśnie ona jest istotą całkowitego *communio* z Bogiem, ponieważ należy do istoty Boga (por. 1J 4, 7-21).

W ten sposób odsłania się charakter powiązania w wierze działania rozumu oraz woli. Funkcjonowanie woli w tym względzie posiada podwójny wymiar, tj. wybór poznanego przez rozum dobra oraz kierowanie rozumem w jego poznaniu. Wybór, zatem musi odnosić się do wartości i posiada charakter ścisły oraz trwały³⁶. W odniesieniu do wiary odsłaniającej strukturę pojawia się jednak problem przedmiotu wiary, którym jest osoba Boga oraz jej wybór. Skoro, jak stwierdziliśmy, rozum doświadcza ciemności i ograniczoności w tym względzie, to w jaki sposób może on zostać wybrany przez wolę jako pełnia Dobra. Z pomocą przychodzi także św. Jan od Krzyża, który twierdzi, że wola funkcjonuje na drodze wyboru dobra poznanego i dążeniu do niego oraz na drodze afektywnego przylgnięcia do przedmiotu, które charakteryzuje się zmniejszonym stopniem poznawczym³⁷. W jego ujęciu należy wskazać na istnienie odrębnej władzy duchowej, którą jest pamięć. W tym miejscu odchodzi od ujęcia tomistycznego. Wy różnia jej trzy typy, tj. naturalna, nadprzyrodzona oraz czysto

³⁵ Por. Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, dz. cyt., II, 18, 15. W sposób dosłowny św. Jan wyraża się: „...el cual lugar, que aqui significa el entendimiento, que es el candelero donde se asienta esta candela de la fe”, tamże.

³⁶ Por. STh. I, q. 83, a. 1, c; 4, c.

³⁷ Por. Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w: *Dzieła*, dz. cyt., II, 13, 3.

duchowa. Każda z nich posiada adekwatny dla siebie przedmiot, ku któremu się kieruje³⁸.

Wymienione zmysły należą do sfery duchowej człowieka i można powiedzieć, że działanie wiary nadprzyrodzonej posiada na nie wpływ bezpośredni bądź pośredni. Pozostają one w połączeniu ze sferą afektywną człowieka. Nie jest on bezdusznym racjonalistą, czy też zautomatyzowanym narzędziem wyborów. Cała teologia duchowości bardzo wyraźnie wskazuje na konieczność kształtowania tej sfery w życiu człowieka poprzez poddanie pod kierownictwo rozumu oraz woli ze względu na motyw nadprzyrodzony i przyrodzony. Należy zwrócić uwagę na wartość wyobraźni, fantazji i pamięci zmysłowej. Są one niejako łącznikami pomiędzy sferą zmysłową zewnętrzną człowieka oraz sferą wewnętrzną – czysto duchową³⁹. O. A.J. Nowak jako psycholog, a jednocześnie teolog duchowości bardzo jednoznacznie określa w całym procesie znaczenie wyobraźni: „Wyobraźnię można rozumieć jako pomost pomiędzy życiem psychicznym człowieka a jego życiem duchowym, przynależy ona do podstawowych cech życia duchowego”⁴⁰. Równie istotne miejsce zajmują zmysły zewnętrzne, które pozwalają by treści wiary przenikały do człowieka i zostały uwewnętrznione. Każdy z arystotelesowsko ujętych zmysłów posiada właściwą sobie funkcje i znaczenie. Należy podkreślić, że posiadają one drugą funkcję, tzn. przy ich pomocy człowiek wyraża swoją wiarę na zewnątrz przyjmując postawy wiary⁴¹.

³⁸ Por. Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, dz. cyt., III, 1-14.

³⁹ Por. Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: *Dzieła*, dz. cyt., 18, 7; *Droga na Górę Karmel*, dz. cyt., II, 1, 2, 3; A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem*, Kraków 1999, s. 62.

⁴⁰ A.J. Nowak, *Osoba: fakt i tajemnica*, Rzeszów 2010, s. 85-87.

⁴¹ Por. Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, dz. cyt., II, 14, 6. Św. Jan stwierdza: „Za pomocą tych władz może (człowiek) rozważać, szu-

Można zatem stwierdzić na zasadzie pewnego podsumowania tej ogólnie zrysowanej struktury człowieka, że w akcie wiary oddaje się on Bogu, władzą intelektualną poznaje Go, wola wybiera, uczestniczy poprzez sferę emocjonalną oraz przyjmuje określone zewnętrzne postawy wiary. W ten sposób odkrywamy komunikatywną spójność strukturalną człowieka. Ontycznie został on wyposażony w naturę komunikatywną wobec samego siebie. Jednocześnie na drodze swojego rozwoju kieruje się on komunikatywnie w stronę Boga. Jest to odpowiedź w wierze na Jego inicjatywę. Człowiek nie pozostaje jednak wyizolowany. Jest istotą społeczną. Z tego względu należy podkreślić jeszcze jeden komunikacyjny wymiar wiary, który związany jest z jej wspólnotowością. Wspólnota ludzkiej egzystencji nie ogranicza się jedynie do przestrzeni jedności natury, korelacji opartych na wymiarach funkcjonalnych, ekonomicznych czy też politycznych. Posiada bardzo wyraźne i bogate w konsekwencje oparcie na komunikacji z Bogiem. Obraz wspólnoty jest wprost zależny od jakości tejże komunikacji⁴². Tylko wówczas można za św. Augustynem powtórzyć: „Christus praedicat Christum”.

kać i dochodzić do poznania przedmiotów; za pomocą zaś władz duchowych może radować się z wiadomości przez te władze otrzymane”, tamże; A.J. Nowak, *Osoba: fakt i tajemnica*, dz. cyt., s. 79-84; S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 230-232.

⁴² Por. KDK 32. Bardzo znaczące jest podkreślenie przez naukę Kościoła prawdy: „Tak jak Bóg stworzył ludzi nie do życia w odosobnieniu, lecz do wytworzenia społeczności, tak też Jemu <<podobało się uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył>> (...). „Ten wspólnotowy charakter osiąga swoją doskonałość i wypełnia się w dziele Jezusa Chrystusa. Samo bowiem Słowo Wcielone zechciało być uczestnikiem ludzkiej społeczności”, tamże; L. Kuc, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, dz. cyt., s. 62-66.

Podsumowanie i wnioski

Odniesienie wiary do komunikacji pozwala na wyakcentowanie zasadniczego jej znaczenia. W ten sposób przekraczamy pewną zewnętrzną wiary dotykając zasadniczego jej znaczenia dla człowieka indywidualnego oraz jego życia wspólnotowego. Można powiedzieć, że takie podejście pozwala dokonać właściwej introspekcji duchowej człowieka. Jednocześnie spójnym z tym kierunkiem doświadczenia wiary w życiu człowieka musi pozostawać przekraczanie granicy indywidualności i indywidualizmu. Ze swej natury jest ona komunikatywno-komunijnym byciem człowieka. Opisuje w ten sposób zarówno relację Boga do niego jak również jego odniesienie do siebie i drugiego. Podkreślenie komunikacyjnego wymiaru wiary wyrywa człowieka z płytkiej i niebezpiecznej konfesyjności, ale jednocześnie wyraźnie sprzeciwia się libertyńskiemu sposobowi kształtowania jego obrazu, a także obrazu społeczeństwa. Bóg przestaje być „wrogiem człowieka”, jak próbował wyjaśniać F. Nietzsche w swojej filozofii „śmierci Boga”, a której reperkusje są współcześnie boleśnie doświadczane. Bóg będąc „miłośnikiem” człowieka jest Tym, który umożliwia komunikację opartą na miłosnej prawdzie.

SUMMARY

Reference of faith to communication allows to accent its general meaning. This way we cross a certain exterior of faith while touching upon its general meaning for the individual human being and his life in community. It can be said that such an attitude allows to perform a proper spiritual introspective of man. At the same time the passing of the border between

individuality and individualism must be coherent with the experience of faith in human life. In its nature it is the communicative-communal existence of man. This relation is the same in God's regard to man, as well as man's regard to himself and other people. Stressing the communicative aspect of faith pulls man out from the shallow and dangerous confessionalism, but at the same time it opposes the libertine manner of shaping his image, and the image of society. God stops being an „enemy of man”, as F. Nietzsche tried to describe it in his philosophy of „the death of God” and in which repercussions are contemporary painful experiences. God being the „lover” of man is He, who allows communication based on loving truth.