

M a r e k N o w a k

Dwa typy wiary? Św. Tomasz i inni

Słowa kluczowe: *M. Buber, wiara, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, emuna, pistis*

Książka Martina Bubera *Dwa typy wiary* (1950) zawiera porównanie chrześcijańskiego i żydowskiego rozumienia wiary. Żydowski filozof radykalnie przeciwstawia sobie omawiane dwa fenomeny i twierdzi, że żydowski rodzaj odniesienia do Boga jest zgodny z Biblią Hebrajską, natomiast chrześcijański, zapoczątkowany przez św. Pawła, jest z ducha helleński. W swoim artykule postaram się pokazać, że Buberowska analiza chrześcijańskiego ujęcia wiary pomija wypowiedzi kluczowych dla chrześcijaństwa autorytetów teologicznych.

Żydowski historyk religii David Flusser, komentując *Dwa typy wiary*, stwierdził, że „świetny talent literacki Bubera przesłonił autentyczne walory” owej książki. Dodał również, że „każdy podział dychotomiczny o charakterze przeciwstawnym kryje w sobie ukryte niebezpieczeństwo, a pierwszym, nieomal nieuniknionym krokiem jest utożsamienie się z jednym z dwóch ideologicznych antagonistów – po czym, przy całej skłonności do obiektywizmu, następuje z pewnym zawstydzeniem deprecjacja strony przeciwnej”. Flusser przytacza również opinię Hugo Bergmanna, że *Dwa typy wiary* są „książką apologetyczną, ze wszystkimi zaletami i wadami apologetyki” (Flusser 1995: 165–166). Aby dopełnić miary krytyki stylu Buberowskiej książki, izraelski uczoney stwierdził: „Jeśli chodzi o właściwe zrozumienie niektórych szczególnie istotnych nauk Jezusa, to *Dwa typy wiary* Bubera mogłyby stanowić niezwykle doniosły wkład w badania i w dwie żywe religie, chrześcijaństwo i judaizm, gdyby Buber nie był tak świetnym pisarzem, któremu obce było przy tym zagłębianie się w uczone szczegóły” (Flusser 1995: 183).

Na marginesie opinii Flussera warto przypomnieć fakt, że niektórzy autorzy chrześcijańscy odebrali ową książkę jako „wielki atak” lub też „najmocniejsze zakwestionowanie” chrześcijaństwa dokonane w okresie, kiedy ona została opublikowana (Żak 1995: 10). Największy paradoks owej reakcji polega na tym, że cały dorobek Bubera (z omawianą książką włącznie) był czytany w dużej mierze przez chrześcijan (Żak 1995: 9; Doktor 1993: VII, XII). Wróćmy jednak do komentarza Davida Flussera – zdaniem izraelskiego uczonego książka *Dwa typy wiary* w wielu aspektach może być słusznie krytykowana, jednak analizowane dzieło posiada wartość ponadczasową (Flusser 1995: 165).

O kilku słowach

W związku z tym, że Martin Buber w *Dwóch typach wiary* posługuje się hebrajskim słowem *emuna* oraz greckim *pistis*, na początku artykułu warto może zwrócić uwagę na znaczenia obu tych oznaczających wiarę słów.

Hebrajskie słowo *emuna* oznacza stałość, wierność, obowiązkowość. Czasownik *aman* oznacza przede wszystkim „okazać się silnym”, „być silnym, zaufanym, wiernym, stałym”, „pozostawać, trwać” (Briks 1999: 36). Kolejnym istotnym słowem jest *pistis*. W grece klasycznej oznaczało ono między innymi: ufność, zaufanie, wiarę, przekonanie, uczciwość, pewność, rzetelność oraz kredyt handlowy (Jurewicz 2001: 199). W grece Nowego Testamentu jest to wierność, rzetelność, uczciwość, niezawodność (Popowski 1999: 264). Do interesujących wniosków można dojść zaglądając do słownika łacińsko-polskiego. Słowo *fides* można rozumieć jako zaufanie, ufność, wiarę, rzetelność, poczciwość, sumienność, oraz – podobnie jak *pistis* w grece klasycznej – kredyt (Kumaniecki 1986: 212). Wśród różnych sposobów użycia słowa *fides* pojawia się określenie *fides graeca* (dosł. „grecka wierność”), które oznacza wiarołomstwo (Rysiewicz 1958: 215). Z kolei *perfidia* jest to niewierność, nierzetelność i wiarołomstwo (Kumaniecki 1986: 362). Jest to występki przeciw *fides*, czyli przeciw wierze. Porównując odpowiedniki słowa „wiara” występujące w językach hebrajskim, greckim i łacińskim, można dojść do wniosku, że posiadają one tam podobne znaczenie.

Stanowisko Bubera

Martin Buber rysuje obraz dwóch radykalnie odmiennych wizji wiary. Przedmowa do omawianej pracy zawiera następujące słowa:

Istnieją dwa – i ostatecznie tylko dwa – odmienne od siebie typy wiary. Występuje oczywiście wielka różnorodność treści wiary, ale ją samą znamy tylko w dwóch podstawowych postaciach. Obie dają się unaocznic za pomocą prostych faktów wziętych z naszego życia: jedna wiąże się z faktem, że mam do kogoś zaufanie, choć nie mogę tego zaufania dostatecznie „uzasadnić”, druga z faktem, że – również nie mogąc dostatecznie uzasadnić – uznaję za prawdziwy stan rzeczy (Buber 1995: 17).

W dalszej części tekstu żydowski filozof, odnosząc się do problemu „nieuzasadnienia”, zwraca uwagę, że akt wiary nie jest czymś irracjonalnym, choć nie daje się również sprowadzić do racjonalnego wymiaru naszej osobowości – jest on bowiem czymś angażującym całość wnętrza ludzkiego (por. tamże). Buber na oznaczenie żydowskiego typu wiary stosuje hebrajskie słowo *emuna*, zaś wiara chrześcijan zostaje określona jako *pistis* (Buber 1995: 33, 164). Trzeba zwrócić uwagę, że ostro nakreślona przez żydowskiego filozofa antyteza *emuna* – *pistis* nie znajduje odzwierciedlenia w pierwotnym sensie owych słów w językach greckim i hebrajskim.

Widzimy już na wstępie zarysowaną dychotomię – wiara pojęta jako zaufanie jest czymś radykalnie różnym od przekonania o prawdziwości twierdzenia. Pierwszy typ odniesienia kieruje się w stronę „kogoś”, natomiast drugi jest zorientowany na jakiś „stan rzeczy”. Pierwszy typ relacji jest charakterystyczny dla Izraela, drugi zaś dla chrześcijaństwa (Buber 1995: 19). Buber dostrzega jednak konieczność doprecyzowania przedstawionego stanowiska:

Kiedy mówię, że jeden z typów wiary jest wiarą Żyda, drugi zaś chrześcijanina, nie oznacza to bynajmniej, jakoby wszyscy Żydzi i wszyscy chrześcijanie mieli w przeszłości i obecnie wierzyć w taki właśnie, a nie inny sposób; chcę tylko przez to powiedzieć, że jeden typ wiary jest reprezentatywny dla Żydów, drugi dla chrześcijan. Każdy z nich zapuścił jednak korzenie również w drugim obojgu: „żydowski” w chrześcijańskim, ale także „chrześcijański” w żydowskim (Buber 1995: 21).

Buber dodaje, że autentyczna nauka Jezusa jest w kwestii wiary co do istoty żydowska, dlatego jeżeli chrześcijanie powróciliby do owego nauczania, mogliby w ten sposób w pewien sposób zbliżyć się do stanowiska charakterystycznego dla judaizmu. Oczywiście, jak zaznacza żydowski filozof, owo nauczanie Nazarejczyka można odnaleźć w partiach Ewangelii, które on określa mianem „starszych” (tamże).

Buber deklaruje, że studia nad Nowym Testamentem są niezwykle istotnym elementem jego poszukiwań naukowych oraz że w Jezusie widział już od młodości „swojego wielkiego Brata” (Buber 1995: 22). Jednocześnie przeciwstawia mu postać św. Pawła, którego umieszcza raczej w tradycji judaizmu zhellenizowanego, dlatego też jednoznacznie przypisuje mu grecki

typ wiary. Tym samym nie zgadza się z opinią Alberta Schweitzera, dla którego Apostoł był kimś związanym z kulturą żydowską, a nie grecką (Buber 1995: 23). Trzeba jasno stwierdzić: dla Bubera to Paweł jest twórcą chrześcijańskiej koncepcji wiary, która sprowadza się do „wiary, że...” (Buber 1995: 49). Za niezwykle istotnego przedstawiciela koncepcji wiary rozumianej w sensie *pistis* żydowski filozof uważa też św. Jana Ewangelistę (Buber 1995: 45).

Wspomniana wcześniej kwestia dotarcia do autentycznego nauczania Jezusa i tzw. „starszych” partii Ewangelii ma związek z poruszonym niekiedy w literaturze rozróżnieniem między „wiarą Jezusa” i „wiarą w Jezusa” – jest to problem, o którym wspomina David Flusser. Zdaniem izraelskiego badacza, swoiste przejście od jednego typu wiary do drugiego miało dokonać się po śmierci Jezusa. Flusser stara się przytoczyć fragmenty z Ewangelii synoptycznych, które wskazywałyby na słuszność jego tezy i zaraz twierdzi, że wiara „w Jezusa” jest obecna w listach św. Pawła i Ewangelii Janowej (Flusser 1995: 182). Trzeba jednak pamiętać o tym, że teoria, według której Ewangelie zawierają „prawdziwszą” naukę Jezusa, a na listy Pawłowe składają się późniejsze interpretacje, jest co najmniej problematyczna. Dziś wiadomo, że proces powstawania Ewangelii trwał od 30 do 60 lat (Egger 1991: 32–43). Ewangelia Markowa powstała najprawdopodobniej w latach 66–70, Mateuszowa około roku 80, Łukaszowa w połowie lat osiemdziesiątych, zaś Janowa w latach dziewięćdziesiątych pierwszego wieku (Läpple 1986: 223, 280, 300, 323). Tymczasem listy św. Pawła powstawały w latach pięćdziesiątych pierwszego wieku (Läpple 1986: 129–131).

Zdaniem Bubera, św. Paweł odegrał negatywną rolę, która polegała nie tylko na stworzeniu koncepcji wiary sprzecznej z tradycją biblijną, ale również na utworzeniu drogi takim nurtom gnostyckim jak marcjonizm oraz filozofia Hegla (Żak 1995: 12). Buber twierdził, że zły wpływ paulinizmu sięga poza granice chrześcijaństwa, a usiłowanie zastosowania nauczania Apostoła do przeciwstawienia się tendencjom marcjonistycznym (skądinąd zgubnym dla chrześcijaństwa) jest z oczywistych względów czymś niemożliwym (Buber 1995: 154, 158).

Autor *Dwóch typów wiary* przypisuje samemu Jezusowi oraz pierwotnej tradycji ewangelicznej postawę, która daje się scharakteryzować jako *emuna*, nie zaś jako *pistis*. Przejawia się to w tym, że np. badając słowa Nazarejczyka zawarte w Ewangelii postuluje, aby obecną tam formułę „Nawracajcie się i wierzcie Ewangelii” (Buber przytacza we własnym tłumaczeniu: „wierzcie w orędzie”) rozumieć jako „zaufajcie orędziu” (Buber 1995: 31). Z jednej strony mamy tu wezwanie do uwierzenia, z drugiej wezwanie do zaufania. Żydowski filozof widzi w tym kontynuację zawartych w Starym Testamencie formuł, które wzywają do nawrócenia i zawierzenia, np. „Zaufajcie

(*haaminu*) Panu, Bogu waszemu, a ostaniecie się (*teamenu*)” (2 Krn 20, 20) (Buber 1995: 34).

Warto przy tym zauważyć, że czasownik *aman* jest już w punkcie wyjścia zinterpretowany wyłącznie jako wyrażający akt zaufania, jednak trzeba pamiętać o tym, że w Biblii pojawiają się również fragmenty, które wskazują na inne rozumienie owego terminu. Jako przykład można podać fragment z Księgi Wyjścia, w którym Bóg powołuje Mojżesza. Mojżesz pyta Boga, w jaki sposób zdoła przekonać swoich rodaków, że jest rzeczywiście posłany w celu wyzwolenia swojego narodu. Wtedy Bóg nakazuje mu uczynić cud polegający na przemienieniu laski w węża. „Tak uczyń, aby uwierzyli, że ukazał się tobie Pan, Bóg ojców ich, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba” (*Lemaan ja'aminu kinira elecha Elohej Awraham Elohej Jicchak weElohej Jaakow*) (Wj 4, 5). Przytoczony fragment jednoznacznie wskazuje na to rozumienie wiary, które Buber zdaje się przypisywać słowu *pistis*.

Przedstawione powyżej analizy o charakterze językowym nie aspirują do miana kompletnych, a krytyka zasadniczej tezy Bubera – teologiczna i egzegetyczna – była dokonywana przez wybitnych specjalistów zarówno chrześcijańskich, jak i żydowskich. Do tych drugich należeli tak wybitni badacze, jak Scholem i Flusser (Żak 1995: 10). Nie bez wpływu na zasadnicze tezy *Dwóch typów wiary* był chyba fakt, że jej autor swoje rozumienie chrześcijaństwa opierał głównie na teologii protestanckiej pierwszej połowy XX wieku, a głównymi jego autorytetami w tym zakresie byli Bultmann i Schweitzer (Żak 1995: 12). Być może ten fakt tłumaczy, że żydowski filozof w swoich analizach nie uwzględnił poglądów na temat wiary, które były formułowane przez teologów tej rangi, co św. Augustyn i św. Tomasz.

Buber i List do Hebrajczyków

W Nowym Testamencie żydowski filozof znajduje jedno miejsce, w którym są „w osobliwy sposób połączone ze sobą izraelskie i greckie pojęcia wiary” (Buber 1995: 42). Tym fragmentem jest następujące zdanie *Listu do Hebrajczyków*:

Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy (Hbr 11, 1).

Buber, analizując słowa nowotestamentalnego tekstu twierdzi, że „stosunek do przyszłości, bez którego bodaj odrobiny człowiek ze swej natury w ogóle nie może żyć, nadzieja, staje się u człowieka wczesnoizraelskiego ufnością, ponieważ do Boga, z którym łączy go zażyłość (...), żywi on zaufanie”

(Buber 1995: 42–43). Jak widać, żydowski filozof sytuuje niezwykle blisko dwie rzeczywistości: wiarę pełną zaufania oraz nadzieję. Warto na ten moment zwrócić uwagę, gdyż w tradycji chrześcijańskiej (wywodzącej się z fragmentu „Hymnu o miłości” św. Pawła) rozróżnia się trzy odniesienia do Boga, którymi są: wiara, nadzieja i miłość (1 Kor 13, 13). Oczywiście owo rozróżnienie nie jest wezwaniem do oddzielania, a tym bardziej do przeciwstawiania ich sobie.

Jednocześnie w analizowanym fragmencie *Listu do Hebrajczyków* Buber dostrzega wymiar jednoznacznie helleński – jest nim ta część cytatu, która określa wiarę jako dowód tego, co nie jest widzialne. Dla żydowskiego filozofa kategoria dowodu (gr. *elenchos*) przynależy jednoznacznie do greckiej tradycji filozoficznej i na gruncie tradycji dawnego Izraela była czymś całkowicie nie do pomyślenia. Dotyczyło to zwłaszcza prawdy o istnieniu Boga, gdyż miała ona być czymś oczywistym (Buber 1995: 43). Greckie słowo *elenchos* miało jednak różne znaczenia, np. kontrargument, zbijanie obalanie, próba, przestroga, dowód winy (Jurewicz 2000: 287). W grece biblijnej Nowego Testamentu słowo *elenchos* ma następujące znaczenia: „próba, doświadczenie, badanie; nagana, skarcenie” (Popowski 1999: 104). Zastanawiający jest charakter owego słowa – często zawiera ono negatywną ocenę jakiegoś czynu, a nawet jeśli oznacza ono dowód, to raczej taki, który świadczy na niekorzyść tego, kto coś twierdzi. Trzeba jednak pamiętać, że dla Nowego Testamentu zasadniczym kontekstem jest Stary Testament, a nie filozofia grecka. W Septuagincie słowo *elenchos* często oznacza pouczenie lub naganę (np. Prz 1, 23; Prz 6, 23; Hi 6, 26; Syr 20, 1). W tym znaczeniu aż kilkanaście razy występuje w *Księdze Przysłów*.

Żydowski filozof dostrzega, że pojmowanie wiary bliskie sposobowi chrześcijańskiemu występowało w tradycji żydowskiej, na przykład w okresie wczesnotalmudycznym. Jednym z przejawów owej tendencji jest opinia zawarta w jednym z traktatów Miszny, że udział w przyszłym świecie będzie odmówiony trzem grupom ludzi: negującym wiarę w zmartwychwstanie, w boskie pochodzenie Tory oraz epikurejczykom. Zdaniem autora *Dwóch typów wiary* ta trzecia grupa oznacza ludzi twierdzących, że Bóg nie interesuje się naszym światem. Opinia zawarta w Misznie musi być uznana za zaprzeczenie biblijnego rozumienia wiary, poza tym – zdaniem Bubera – świadczy o wpływach myśli greckiej oraz irańskiej (Buber 1995: 46–47).

Krytykując dokonane przez św. Pawła przeciwstawienie wiary i Prawa (Tory), Martin Buber stwierdza, że jest ono sprzeczne „nie tylko z wiarą starotestamentową i z żywą wiarą judaizmu pobiblijnego, lecz także (...) z Jezusowym Kazaniem na Górze” (Buber 1995: 58). Zdaniem autora *Dwóch typów wiary*, żydowski sposób pojmowania relacji między wiarą i Prawem należy rozumieć w następujący sposób: „Spełnianie Bożego nakazu ma war-

tość, jeśli następuje zgodnie z pełną zdolnością osoby i w pełnej intencji wiary” (Buber 1995: 59). Aby właściwie wypełnić Prawo, trzeba – w myśl tradycji żydowskiej – mieć serce skierowane ku Niebu (czyli Bogu). Owo nastawienie serca ma być obecne przy okazji pełnienia wszelkich uczynków, nie tylko tych, które są bezpośrednio nakazane przez Boga. Z tak rozumianej koncepcji działania wynika również specyficzne rozumienie grzechu: uczynki niegodziwe charakteryzują się tym, że przy ich pełnieniu nie da się skierować ku Bogu swego serca (Buber 1995: 66).

Pokrewna przedstawionemu powyżej postulatowi całkowitego ukierunkowania swojego wnętrza ku Bogu jest obecna również w tradycji żydowskiej koncepcja *litzma* – w owym słowie kryje się następujący sens: „Ze względu na samą rzecz. W określeniu tym chodzi przede wszystkim o to, że należy przyswajać naukę Tory dla niej samej, a nie dla jakiejś korzyści” (Buber 1995: 91). W tym momencie również warto przywołać formułę użytą przez starożytnych myślicieli faryzejskich, która dotyczy miłowania Boga: „Kochaj Go (...) aż do wyciśnięcia duszy” (Buber 1995: 130). Przytoczone koncepcje – całkowitego nakierowania serca, *litzma* oraz kochania Boga „aż do wyciśnięcia duszy” – w kontekście naszych rozważań są o tyle istotne, że mogą się okazać duchowo pokrewne stworzonej przez św. Augustyna i kontynuowanej w średniowieczu koncepcji *credere in Deum* – „wierzenia ku Bogu”.

Komentarz Davida Flussera

David Flusser podkreśla wielką wartość *Dwóch typów wiary*, jednak dostrzega też istotne braki zawarte w analizach Bubera. „Najbardziej problematyczne w rozprawie Bubera jest twierdzenie, że chrześcijański typ wiary, *pistis*, jako gorliwe przyjęcie do wiadomości pewnego stanu faktycznego, jest w swojej genezie aktem o charakterze wybitnie greckim (...). Grecka *pistis* oznacza właściwie to samo, co hebrajska *emuna*” (Flusser 1995: 167). Dalej izraelski uczoney dzieli się tym, co zauważył we współczesnych Atenach: „Zobaczyłem kiedyś w Atenach napis: *Trapeza emporikes pisteos*, co dosłownie znaczy «bank kupieckiej wiary» (...). I właśnie *pistis* oznacza w czasach Jezusa i Pawła m.in. «kredyt»” (tamże). W tym miejscu warto przypomnieć analizę znaczenia słów *pistis* i *fides* przedstawioną na początku artykułu. Zdaniem Flussera, nie można twierdzić, że pojęcie „wiary w Boga” ma rodowód grecko-pogański – kultura helleńska nie знаła takiej koncepcji (Flusser 1995: 173). W owej kulturze widać było tendencję do opierania się na uzasadnionym przekonaniu, a nie na wierze. Orygenes w swojej polemice miał zanotować pewien zarzut Celsusa wobec chrześcijan: „Zdaniem

pogańskiego filozofa chrześcijanie kierują się zasadą «Nie sprawdzaj, lecz wierz!» i «Wiara twoja cię zbawi». Innymi słowy: «Wierz, jeśli chcesz być zbawiony, albo się wynoś». Celsus trafnie zatem rozpoznał soteriologiczną rolę wiary w chrześcijaństwie” (Flusser 1995: 171–172).

Flusser dodaje, że pojęcie wiary w Biblii hebrajskiej nie jest aż tak jasne, jak by to chciał twierdzić Buber – sam rdzeń, na którym opiera się analizowane pojęcie, jest wieloznaczny (Flusser 1995: 171). Poza tym koncepcja „wiary w Boga” jest czymś, co powstało w łonie judaizmu – przypomnijmy, że nie była ona znana mentalności pogańskiego antyku. Co więcej, pojawia się ona w religii żydowskiej już w dawnej myśli rabinicznej i wszystko wskazuje na to, że zadomowiła się ona tam na dobre. Izraelski badacz na dowód swojej tezy przytacza określenie zawarte w jednej z zapisanych przez tradycję homilii: „[Izrael] uwierzył w Niego [Boga] i Jego sługę Mojżesza” (Flusser 1995: 173–174).

Na marginesie opinii wyrażonych przez Flussera trzeba dodać, że w trwającej od średniowiecza tradycji żydowskiej istotne miejsce zajmuje 13-punktowy wykaz prawd wiary, który pochodzi od Majmonidesa. Zdaniem Alana Untermana, Biblia i Talmud nie zawierały wykazu prawd wiary, jednak zmieniło się to w średniowieczu, w wyniku kontaktów z myślą filozoficzną oraz z chrześcijaństwem i islamem. Wtedy też zaczęto kodyfikować artykuły wiary, przy czym wersja autorstwa Majmonidesa zyskała tak wielką rangę, że została dołączona do klasycznych wydań modlitewnika żydowskiego (Unterman 1998: 25, 30). Warto może zauważyć, że każdy artykuł zaczyna się od formuły *Ani maamin be'emuna szlema sze...* („Wierzę pełnią wiary, że...”) (Sidur 2005: 153–154).

Pseudo-Dionizy i św. Tomasz

W tej części artykułu postaram się pokazać, że Buberowska wizja chrześcijańskiego rozumienia wiary jest nieprecyzyjna i niekompletna. Uczynię to posiłkując się wypowiedziami kilku istotnych dla chrześcijaństwa autorzytetów teologicznych.

Zawarty w *Sumie teologicznej* św. Tomasza traktat poświęcony wierze rozpoczyna się od pytania, czy przedmiotem wiary jest Prawda Pierwsza. Powołując się na Pseudo-Dionizego Areopagite, Akwinata udziela odpowiedzi twierdzącej (św. Tomasz 1966: 9–10). Sformułowanie „Prawda Pierwsza” już samo w sobie czyni problematycznym zredukowanie wiary wyłącznie do uznania za prawdziwe takiego lub innego stanu rzeczy, choć oczywiście w *Sumie teologicznej* pojawia się teza, że materialną zawartość wiary trzeba było niejako podzielić na poszczególne artykuły (św. Tomasz 1966: 19–21).

Powołanie się na Pseudo-Dionizego jest czymś znamionym dla teologów średniowiecznych – był to myśliciel, który posiadał wtedy olbrzymi autorytet, autorytet, który wciąż trwa w tradycji chrześcijańskiego Wschodu (Stępień 1997: 10–11). Oto jak relację między wiarą i Prawdą Pierwszą ujął autor *Imion Boskich*:

Boskie Słowo jest prostsze ponad wszelką prostotę i jest oczyszczone od wszystkiego, stojąc w sposób nadprzyrodzony ponad wszystkim. To Słowo jest prostą i rzeczywiście trwającą prawdą, która łączy nierozdzielną prawdą tych, którzy uwierzyli i posiadają prostą wiedzę o prawdzie tego, w co wierzą w prawdzie (Pseudo-Dionizy 1997: 128).

W przekładzie łacińskim ów fragment brzmi następująco:

Ratio Dei supra omnem simplicitatem simplex est ac vere existens veritas, circa quam, ut puram et infallibilem universorum notionem, fides divina versatur, quae est constans fidelium firmamentum fundans illos in veritate (Pseudo-Dionizy 1977: 871).

Przytoczyłem fragment w wersji łacińskiej, gdyż słowa „*vere existens veritas, circa quam (...) fides divina versatur*” – „prawda rzeczywiście istniejąca, w stronę której kieruje się boska wiara” bardziej dosadnie wyrażają to, że to Prawda Pierwsza jest zasadniczym przedmiotem wiary. Poza tym trzeba zauważyć, że Pseudo-Dionizy akcentuje fakt, że *Ratio Dei*, Boskie Słowo, jest „prostsze ponad wszelką prostotę”, a więc postawy wiary nie da się całkowicie sprowadzić do szeregu prostych stwierdzeń typu „wierzę, że...”.

Przeoglądając zawarty w *Sumie teologicznej* traktat poświęcony wierze, można znaleźć jeden z artykułów, który jest poświęcony potrójnemu sensowi aktu wiary. Św. Tomasz w tytule artykułu zadaje następujące pytanie: „Czy podział aktu wiary na: wierzę Bogu, wierzę w Boga, wierzę dla Boga, jest należyty?” (św. Tomasz 1966: 35). Warto już na wstępie naszych analiz podać łacińskie słowa, które oznaczają poszczególne aspekty aktu wiary: „wierzyć Bogu” to *credere Deo*, „wierzyć w Boga” – *credere Deum*, zaś polskiemu określeniu „wierzyć dla Boga” odpowiada *credere in Deum* (św. Tomasz 2006: 64). Akwinata ów trójpodział – jak sam zaznacza – zaczerpnął od św. Augustyna. Aby odpowiedzieć na zadane pytanie, autor *Sumy teologicznej* wychodzi od tezy, że akt wiary jest działaniem rozumu (intelektu), który do takiego aktu jest skłoniony przez wolę. Dlatego też akt wiary można analizować zarówno od strony rozumu, jak i woli. Od strony rozumu możemy dostrzec zarówno przedmiotowy aspekt wiary – oznacza to wiarę w Boga (wiarę, że Bóg jest). Kolejnym aspektem aktu wiary rozpatrywanego

od strony rozumu jest jej motyw: jest nim wiara Bogu. Z naszego punktu widzenia najbardziej interesującym jest jednakże ostatni aspekt aktu wiary – ten mianowicie, który jest ujmowany od strony woli.

Jeżeli bierzemy przedmiot wiary z drugiej strony, o ile wola pobudza rozum, to mamy akt wiary: wierzyć dla (osiągnięcia) Boga; w odniesieniu bowiem do woli, prawda pierwsza oznacza cel (św. Tomasz 1966: 36).

W angielskim tłumaczeniu *Sumy* sformułowanie „*credere in Deum*” jest tłumaczone jako „*to believe unto God*” (św. Tomasz 2006: 65), co można przetłumaczyć jako „wierzyć ku Bogu”.

Św. Tomasz był jednym z kontynuatorów tradycji, która rozróżniała trzy cnoty tzw. teologiczne, czyli wiarę, nadzieję i miłość. Warto może przynajmniej na chwilę skupić się na cnocie nadziei – jest to dlatego istotne, gdyż wizja Buberowskiej *emuny* wydaje się posiadać wiele cech wspólnych właśnie z tym pojęciem. Przypomnijmy, że tak twierdził sam autor *Dwóch typów wiary*. Akwinata zwraca uwagę na to, że postawę nadziei należy odróżnić od wiary – jej przedmiotem jest dobro „przyszłe, trudne, możliwe do osiągnięcia”, jest ona spodziewaniem się, że owo dobro zostanie udzielone przez Boga (św. Tomasz 1966: 238). Owym dobrem trudnym, którego mamy się spodziewać, jest radość wiecznego zbawienia, która polegać ma na radowaniu się Bogiem. Przedmiotem nadziei mogą być też i inne dobra trudne do osiągnięcia (św. Tomasz 1966: 240–241). Wprawdzie św. Tomasz rozróżnia wiarę od nadziei, jednak nie oznacza to postulatu całkowitego oddzielania ich od siebie i przeciwstawiania sobie nawzajem.

W pierwszej chwili rozważania na temat „wiary Bogu”, „w Boga” i „ku Bogu” mogą się wydawać niewiele znaczące lub niezrozumiałe z punktu widzenia zestawienia chrześcijańskiego i żydowskiego sposobu rozumienia wiary, szczególnie w kontekście książki Bubera. Jednak aby ukazać głębszy sens Tomaszowej koncepcji trójaspektowości aktu wiary, trzeba odwołać się do źródeł, z których została ona zaczerpnięta.

Piotr Lombard i św. Augustyn

W średniowieczu św. Tomasz nie uchodził za wiodący autorytet w dziedzinie teologii – po potępieniu przez biskupa Paryża z 1277 roku za takowy uchodził jedynie wśród dominikanów. Zachodnie średniowiecze było pod przemożnym wpływem myśli św. Augustyna oraz powołującego na niego Piotra Lombarda, którego *Księga sentencji* była przedmiotem komentarzy wielu myślicieli owej epoki (Weisheipl 1985: 96–109, 415–433; Gilson 1987: 77).

Piotr Lombard, podobnie jak to później uczynił św. Tomasz, rozróżnia trzy aspekty aktu wiary. Ważne jest, jak je interpretuje. „Wierzyć Bogu” (*credere Deo*) oznacza uznać za prawdziwe to, co On objawił. Ale średniowieczny teolog od razu dodaje, że tak czynią również i źli ludzie oraz złe duchy. „Wierzyć w Boga” (*credere Deum*) to uznać istnienie Boga, ale to również źli potrafią. Jednak wierzyć „dla osiągnięcia Boga – ku Bogu” (*credere in Deum*) znaczy połączyć postawę wiary z miłością, co sprawia, że podąża się w stronę Boga, czyli zmierza się do przylgnięcia do Niego. Zdaniem Piotra Lombarda, dopiero taka wiara sprawia, że człowiek bezbożny zmienia się w sprawiedliwego, gdyż wiara może osiągnąć swoją pełnię (działać) tylko dzięki miłości (Piotr Lombard 1980: 805).

Na uwagę zasługuje tu wspomnienie wiary złych ludzi i złych duchów, w którym można dopatrzeć się aluzji do fragmentu *Listu św. Jakuba*:

Wierzysz, że jest jeden Bóg? Słusznie czynisz – lecz także i złe duchy wierzą i drżą. Chcesz zrozumieć, że wiara bez uczynków jest bezowocna? Czy Abraham, ojciec nasz, nie z powodu uczynków został usprawiedliwiony, kiedy złożył syna Izaaka na ołtarzu ofiarnym? Widzisz, że wiara współdziałała z jego uczynkami i przez uczynki stała się doskonała. I tak wypełniło się Pismo, które mówi: Uwierzył przeto Abraham Bogu i poczytano mu to za sprawiedliwość i został nazwany przyjacielem Boga (Jk 2, 19–23).

Koncepcja trójaspektowości aktu wiary została pod koniec starożytności sformułowana przez św. Augustyna – można ją znaleźć w niektórych dziełach, wliczając w to spisane kazania. Warto omówić kilka spośród nich – każdy z owych fragmentów zwraca uwagę na nieco inny aspekt omawianego problemu, więc ograniczenie się do omówienia tylko jednego dzieła mogłoby nie dać kompletnego opisu zagadnienia.

Jednym z dzieł istotnych dla naszych rozważań jest *Sermo de symbolo*, czyli kazanie o wyznaniu wiary. Biskup Hippony rozróżnia trzy aspekty aktu wiary. Zwraca uwagę na to, że wiara, która ogranicza się wyłącznie do wiary w Boga (*credere Deum*), występuje u ludzi licznych i niegodziwych, a także u demonów. Są np. ludzie, którzy wiedzą, co należy czynić, ale lenistwo ich od tego wstrzymuje; noszą wprawdzie imię chrześcijan, lecz ich wiara jest próżna, to znaczy nie jest zasługująca i nie osiąga tego, ku czemu jest skierowana. Aby wiara zasługiwała na życie wieczne, musi być wiarą „ku Bogu” (*in Deum*), a więc musi być związana z miłością. Owa miłość oznacza bliską relację z Bogiem Ojcem, wręcz przylgnięcie do Niego (św. Augustyn 1982: 1191).

W innym z kazań św. Augustyn prawdziwie wierzących przeciwstawił miłującym ten świat. Miłujący świat są określani mianem niewierzących w tym sensie, że nie wierzą oni „ku Chrystusowi” (*in Christum*) – taka

wiara musi być połączona z nadzieją i miłością. Wiara, która jest wyłącznie wiarą w Chrystusa, jest wiarą, którą posiadają również i złe duchy. Jeżeli jednak ktoś wierzy „ku Chrystusowi”, to On do niego przychodzi i w jakiś sposób łączą się – wierzący w taki sposób staje się częścią ciała Zbawiciela (św. Augustyn 1993: 788).

Kolejnym dziełem św. Augustyna ukazującym rolę wiary „ku Bogu” są *Objaśnienia psalmów*. Biskup Hippony odniósł się do słów:

A niech nie będą jak ich ojcowie, pokoleniem opornym, buntowniczym, pokoleniem o chwiejnym usposobieniu, którego duch nie dochowuje Bogu wierności (Ps 78, 8; według numeracji Wulgaty 77, 8).

Dla Augustyńskiej interpretacji istotne było to, że fragmentowi „którego duch nie dochowuje Bogu wierności” w Wulgacie odpowiadają słowa „*non est creditus cum Deo spiritus eius*”. Biskup Hippony na potrzeby swojej interpretacji wykorzystuje wieloznaczność zawartą w sformułowaniu *credere cum Deo* – owe słowa można rozumieć również jako „uwierzyć z Bogiem”. Otóż ten, kto „nie dochowuje wierności”, czyli nie wierzy, nie posiada wiary, która sprawia, że utrzymuje się to, co Prawo nakazuje. Tylko wtedy, gdy człowiek współpracuje z Duchem Świętym, jest w stanie wypełnić to, co Bóg nakazuje. W ten sposób św. Augustyn zwraca uwagę na konieczność otrzymania łaski Bożej, która nie tylko sprawia odpuszczenie grzechów, ale również daje moc do wypełnienia woli Boga. W tym miejscu biskup Hippony stara się ukazać sens słów *cum Deo* – „z Bogiem” – człowiek sam nie jest w stanie postępować dobrze i sprawiedliwie, możliwe jest to wyłącznie we współpracy z Bogiem. W celu uwydatnienia podanej interpretacji zostają przytoczone słowa z *Ewangelii według św. Jana* – „Beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5). Zwieńczeniem komentarza do przytoczonego wiersza psalmu jest stwierdzenie, że wiara „ku Bogu” (*in Deum*) polega na przyłgnięciu do Boga, prowadzi do wypełnienia woli Boga i powoduje uzdrowienie duszy; to wszystko zaś jest możliwe tylko w wypadku współpracy z Nim (św. Augustyn 1991: 988–989).

Trzeba dodać, że komentując następny wers psalmu, św. Augustyn zawarł cały szereg stwierdzeń, które należą do tradycyjnego zestawu tez o charakterze antyjudajstycznym, na czele z tezą, że Chrystus został zabity przez Żydów (św. Augustyn 1991: 989–990).

Przedstawione powyżej teksty, zaczerpnięte z tradycji teologii katolickiej, ukazują koncepcję wiary, która nie daje się sprowadzić wyłącznie do pojętej po buberowsku *pistis* – do przekonania o prawdziwości takiego lub innego stanu rzeczy. Przypomnijmy: wiara, która ograniczałaby się tylko do *credere Deum*, z punktu widzenia św. Augustyna i jego naśladowców mogłaby zostać

uznana za wiarę demonów i bezbożnych. Augustyńska wiara „ku Bogu” – *credere in Deum* – przypomina raczej wspomnianą wcześniej Buberowską koncepcję *litzma* oraz miłowania Boga „aż do wyciśnięcia duszy”.

Podsumowanie

Można zadać pytanie: dlaczego Buber napisał książkę apologetyczną na temat wiary, w której ostro przeciwstawił sobie żydowski i chrześcijański jej typ oraz starał się wykazać, że punkt widzenia współczesnych uczniów Nazarejczyka jest sprzeczny z Biblią Hebrajską i prowadzi na manowce? Na ten temat mam swoją teorię – otóż przez całe wieki w tekstach liturgicznych w odniesieniu do Żydów używano określenia *perfidii* (Ignatowski 1999: 50–51), które oznacza łamiących wiarę albo występujących przeciw niej. O żydowskim występku przeciwko wierze przez całe stulecia mówili i pisali różni kaznodzieje i pisarze kościelni; również wielokrotnie przytaczany w tym artykule św. Augustyn pisał o zaślepieniu Żydów i o ich niższości względem Kościoła (Fumagalli 1998: 118, 121). Buber odpowiedział na owe zarzuty „łamania wiary” w dość wyrazisty sposób, ale – trzeba to jasno stwierdzić – w dużo bardziej kulturalnej formie.

Czego mogą się dziś nauczyć chrześcijanie czytający *Dwa typy wiary* Bubera? Może tego, żeby religii nie poddawać swoistej redukcji intelektualistycznej – człowiek wierzący to nie tylko ktoś, kto uznaje prawdziwość pewnego zespołu twierdzeń, ale ten, kto jest zaangażowany. Chrześcijanin mógłby tę prawdę poznać na podstawie swojej tradycji, jednak w wielu wypadkach cenny może okazać się głos kogoś z zewnątrz.

Bibliografia

- św. Augustyn (1982), *Sermo de symbolo*, w: *Patrologiae Latinae* tomus 40, Turnholt: Brepols.
- św. Augustyn (1991), *Enarratio in psalmum LXXVII*, w: *Patrologiae Latinae* tomus 36, Turnholt: Brepols.
- św. Augustyn (1993), *Sermo CXLIV*, w: *Patrologiae Latinae* tomus 38, Turnholt: Brepols.
- Briks P. (1999), *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa: Vocatio.
- Buber M. (1995), *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: Znak.
- Doktor J. (1993), *Wprowadzenie*, w: M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, Warszawa: PWN.
- Egger W. (1991), *Krótkie wprowadzenie do Nowego Testamentu*, przeł. M. Jagodziński, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.

- Flusser D. (1995), *Bubera „Dwa typy wiary”*, w: M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: Znak.
- Fumagalli P.F. (1998), *Dialog chrześcijańsko-żydowski*, w: *Ja jestem Józef brat wasz. Księga pamiątkowa ku czci arcybiskupa Henryka Józefa Muszyńskiego metropolity gnieźnieńskiego w 65 rocznicę urodzin*, zebrał i opracował W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio.
- Gilson E. (1987), *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa: Pax.
- Ignatowski G. (1999), *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.
- Jurewicz O. (2000), *Słownik grecko-polski*, tom 1, na podstawie słownika Z. Węclewskiego opracował O. Jurewicz, Warszawa: PWN.
- Jurewicz O. (2001), *Słownik grecko-polski*, tom 2, na podstawie słownika Z. Węclewskiego opracował O. Jurewicz, Warszawa: PWN.
- Kumaniecki K. (1986), *Słownik łacińsko-polski*, według słownika H. Mengego i H. Kopii opracował K. Kumaniecki, Warszawa: PWN.
- Läpple A. (1986), *Od egzegezy do katechezy. T. 2: Nowy Testament*, przeł. B. Białecki, Warszawa: Pax.
- Piotr Lombard (1980), *Sententiarum libri quatuor*, w: *Patrologiae Latinae* tomus 192, Turnholti: Brepols.
- Popowski R. (1999), *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa: Vocatio.
- Pseudo-Dionizy (1977), *Dionisii Areopagite De Divinis nominibus*, w: *Patrologiae Graecae* tomus 3, Turnholti: Brepols.
- Pseudo-Dionizy (1997), *Imiona boskie*, w: tegoż autora, *Imiona boskie. Teologia mistyczna. Listy*, przeł. M. Dzielska, Kraków: Znak.
- Rysiewicz Z. (1958), *Słownik wyrazów obcych*, pod red. Z. Rysiewicza i in., Warszawa: PIW.
- Sidur (2005), *Sidur Pardes Lauder. Modlitewnik żydowski Pardes Lauder*, pod red. Sachy Pecarica, Kraków: Fundacja Ronald S. Laudera.
- Stępień T. (1997), *Przedmowa*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie. Teologia mistyczna. Listy*, przeł. M. Dzielska, Kraków: Znak.
- św. Tomasz (1966), *Wiara i nadzieja (2–2, q. 1–22)*, w: tegoż autora, *Suma teologiczna*, t. 15, przeł. P. Belch, London: Veritas.
- św. Tomasz (2006), St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Vol. 31: *Faith*, Latin text, English transl., introd., notes, appendices & glossary T.C. O'Brien, Cambridge: Cambridge University Press.
- Unterman A. (1998), *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. O. Zienkiewicz, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Weisheipl J.A. (1985), *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, przeł. C. Wesołowski, Poznań: W drodze.
- Żak A. (1995), *Dwoistość bycia – dwoistość wiary*, w: M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: Znak.

Streszczenie

Martin Buber w *Dwóch typach wiary* porównał chrześcijańskie i żydowskie rozumienie wiary. Jeden typ wiary, żydowski, daje się określić jako akt zaufania Bogu, natomiast chrześcijański typ wiary polega na wierze w Boga i na uznaniu za prawdziwy pewnego stanu rzeczy. Chrześcijański model wiary został przez Bubera skrytykowany jako niebiblijny. Jednak żydowski filozof w swojej charakterystyce chrześcijańskiego typu wiary pominął wypowiedzi autorów istotnych dla tradycji chrześcijańskiej (np. Pseudo-Dionizego Areopagity, św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu). Tak np. na Augustyńską wizję wiary składają się trzy elementy: „wiara Bogu”, „wiara w Boga”, oraz „wiara ku Bogu”, która musi być połączona z nadzieją i miłością.

