

ANNA WALAS

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Instytut Filozofii

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

KONCEPCJA WIARY MARTINA BUBERA W ŚWIELE CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ROZUMIENIA WIARY

WSTĘP

Współczesna teologia katolicka, podejmując problem wiary, mówi o dwóch jej aspektach. Aspekcie podmiotowym i przedmiotowym. Wiare rozumianą podmiotowo określa się jako *fides qua creditur* i chodzi tu o „sam akt wiary jako wydarzenie międzyosobowe człowieka wobec Boga”¹. Ten wymiar wiary obejmuje wszystko, co wiąże się z człowiekiem – podmiotem wiary. Wiara ujęta przedmiotowo – *fides quae creditur* – to „sam depozyt wiary”², prawdy, w które wierzymy. Jednak tak ujęta wiara, nie jest czymś niezależnym od wiary w sensie podmiotowym. *Fides qua creditur* jest tym, ku czemu kieruje się akt wiary (rozumiany podmiotowo).

Te dwa aspekty nie są od siebie niezależne. Wiara ma charakter podmiotowy i przedmiotowy, ale rozróżnienie to, choć bardzo istotne, nie ma

charakteru ostatecznego, albowiem oba owe aspekty nie mogą występować oddzielnie. Nie ma wiary bez treści, ku której się ona kieruje. Akt wiary posiada zawsze jakiś przedmiot. Nie istnieje też inny sposób przyswajania treści wiary, jak tylko w akcie wiary. [...] Do tego bowiem, o co chodzi w akcie wiary, nie sposób zbliżyć się inaczej, jak tylko poprzez akt wiary³.

Jak ma się do tych rozróżnień koncepcja wiary Martina Bubera? Jak ma się podział dokonany przez niego w książce *Dwa typy wiary* na *emunę* (typ wiary specyficznie żydowski) i *pistis* (typ wiary specyficznie chrześcijański)?

¹ K. Gózdź, (rec.) ks. Janusz Królikowski, *Credo. Przedmiotowe wymiary aktu wiary*, Tarnów 2002, s. 296; „Roczniki Teologiczne” KUL, 50 (2003) z. 2, 249.

² Tamże.

³ P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 37.

1. WIARA JAKO DIALOGICZNA RELACJA ZAUFANIA

„Wiara” nie jest jedynie uczuciem w duszy człowieka, lecz jego wejściem w rzeczywistość – w całą rzeczywistość, bez jej redukowania czy pomniejszania⁴.

Wiara to dla Bubera dialogiczna relacja zaufania, relacja z wiecznym Ty. Jest wniknięciem w całą rzeczywistość, ponieważ wszystko ujmujemy przez jej pryzmat. Jest to relacja trwała, ciągła, a nie tymczasowa. Polega na trwaniu człowieka w zaufaniu do Boga⁵. Należy podkreślić fakt trwania w tej relacji, a więc jej ciągłość, nieprzerwywalność. „Wiara jest stanem, w którym się trwa”⁶ – pisze Buber. Nie należy mówić tu o ekstazie, która wyrwa człowieka na chwilę z rzeczywistości. Chodzi o trwałą jedność z Bogiem⁷.

Czym jest to zaufanie do Boga? Urzeczywistnia się ono w całości ludzkiego życia, nie wystarcza mu jedynie przestrzeń ludzkiej duszy, ale na czym polega? Buber mówi, że „zaufanie jest ze swej istoty zachowaniem ufnej postawy w całości życia, na przekór temu, czego się w tym życiu doświadcza”⁸. Prowadzi do akceptacji całości życia, pochodzi bowiem ono od Tego, któremu ufam. Tak więc wiara, jako dialogiczna relacja zaufania do Boga, urzeczywistnia się również w stosunku do świata. Przez ten świat, przez relacje, jakie się w nim dokonują, spotykamy się z wiecznym Ty. Nasza ufność w Bogu oddziałuje na nasz sposób odnoszenia się do rzeczywistości.

Konieczna jest wzajemność tej relacji. Nie ma relacji bez wzajemności, tak więc i w wierze działa człowiek, ale działa też Bóg. Bóg zagaduje, zaczyna dialog, rozpoczyna relację, ale potrzebuje człowieka, który odpowiada.

W samym spotkaniu otwiera się przed nami coś nieubłaganie antropomorficznego – coś, co domaga się wzajemności, Ty, które stoi przed wszelkim początkiem. Nie mniej niż do godzin wielkich objawień, o których doszła do nas bełkotliwa wieść, odnosi się do tych chwil naszego skromnego życia, w których dostrzegamy rzeczywistość od nas po prostu niezależną⁹.

Bóg mówi do każdego z osobna, relacyjność wiary jest czymś realnym dla każdego człowieka, jeśli sam się na nią nie zamyka.

Bóg potrzebuje samodzielnego człowieka [...] jako partnera do rozmowy, jako współpracownika, jako tego, kto go miłuje; potrzebuje go On takim, lub też chce go takim potrzebować. [...] Bóg wciąż na nowo przystępuje od siebie do człowieka, oszałamia go i budzi w nim zachwyt, tak, że wielbiący wielbi go, będąc pokonanym; Bóg nie pozwala się zaklinać, ale także nie chce go zmuszać – jest on z siebie, i pozwala, aby był z siebie¹⁰.

⁴ M. Buber, *Zaśmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 5.

⁵ A. Żak, *Przedmowa*, w: M. Buber, *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 10.

⁶ M. Buber, *Dwa typy...*, s. 41.

⁷ J. Tarnowski, *Martin Buber – nauczyciel dialogu*, „Znak” nr 313 (7), 1980, 872.

⁸ M. Buber, *Dwa typy...*, s. 46.

⁹ M. Buber, *Zaśmienie Boga...*, s. 13.

¹⁰ Tamże, s. 65–66.

Najistotniejszym elementem bezpośrednio wobec Boga jest modlitwa. Człowiek, ucząc się jej, uczy zwracać się ku Bogu, który pragnie, by czynił to tak bezpośrednio, jak to tylko możliwe. I tej najgłębszej bezpośredniości służy modlitwa. Do tego bowiem, by wiedzieć czego człowiekowi naprawdę potrzeba i jak go wysłuchać, Bóg jej nie potrzebuje¹¹.

Relacja wiary – relacja człowiek-Bóg może ulec zakłóceniu z powodu grzechu. Jednak przez jego odpuszczenie Bóg przywraca relację, a człowiek nawracając się do Niego, powraca. Grzech nie jest czymś nad czym człowiek może łatwo zapanować. Dlatego potrzebny jest Bóg i przebaczenie oraz siła nawrócenia człowieka. Grzech łamie wiarę, która jest wzajemnością.

Rzeczywistość wiary dotyczy rzeczywistości świata Ja-Ty, ale jako relacja z wiecznym Ty oddziałuje na całą rzeczywistość, również na rzeczywistość świata Ja-Ono. Wiara jest relacją najdoskonalszą. Można ją rozumieć również (a tak wiarę według Bubera rozumie religia) jako

wejście w tę wzajemność, związanie się [...] z bytem, którego nie daje się wykazać, stwierdzić czy dowieść, ale którego można doświadczyć jedynie w taki sposób, w owym związaniu się z nim¹².

2. PODMIOTOWY WYMIAR WIARY

Martin Buber rozpatruje wiarę od strony podmiotowej. Kładzie nacisk na relacyjność, spotkanie i fakt, że właśnie dzięki niemu człowiek staje się w pełni osobą. Wiara przenika całe życie jednostki, angażuje całego człowieka, jako relacja z wiecznym Ty jest jedyną relacją ciągłą (wieczne Ty w przeciwieństwie do innych Ty nie może stać się Ono) i wejście w nią prowadzi do zmiany sposobu życia – odtąd wszystkie inne relacje odbywają się poprzez jej pryzmat.

Wiara to dialogiczna relacja zaufania, co znaczy, że człowiek zagadnięty przez Boga wchodzi w dialog z Nim i staje się Jego partnerem. Jest to spotkanie osobowe i właśnie przez nie (przez relację) ujawnia się w pełni fakt bycia osobą przez konkretną jednostkę. Spotkanie oparte jest na zaufaniu, człowiek może bezgranicznie ufać wiecznemu Ty i dlatego, że to robi, przemienia się całe jego życie. Teraz trwa w Bogu, w ufności do Niego, co wpływa na całą jego egzystencję.

2.1. Relacyjność wiary i jej osobowy charakter

Buber określa wiarę jako dialogiczną relację zaufania. To w niej urzeczywistnia się prawdziwy dialog. Święty Tomasz z Akwinu używa innej terminologii, słowo dialog nie pojawia się u niego, jednak mówienie o wierze jako relacji

¹¹ Tamże, s. 102.

¹² Tamże, s. 29.

już w jego koncepcji jest uzasadnione. W wierze następuje osobowe spotkanie człowieka z Bogiem i tak widzi to zarówno Buber, jak i Tomasz.

W spotkaniu tym uczestniczą oczywiście dwie osoby – człowiek i Bóg, jest ono dwustronne. Rozpoczyna je zawsze Bóg, jak ujmuje to Buber, „zagaduje” człowieka i już od samego człowieka zależy, czy na to „zagadnięcie” odpowie. Odpowiedzią jest decyzja wiary. Buber pisze

Bóg chce, żeby człowiek postępował według objawienia, pragnie jednak być miłowany i przyjęty aż do granic swej najgłębszej skrytości¹³.

Jak widać, występuje tu stosunek partnerski. Tak twierdzi również J. Mastej, gdy pisał o wierze chrześcijańskiej. Zauważa, że „człowiek jest więc w tym spotkaniu partnerem Boga”¹⁴.

Współczesna teologia katolicka podkreśla osobowy charakter aktu wiary, tak widoczny w koncepcji Bubera. Twierdzi się wręcz, że relacyjność należy do pojęcia osoby¹⁵. A Słowo Boże jest formą wyrażania się osoby (osoby Boga). Za pomocą Słowa najpełniej można wypowiedzieć siebie wobec drugiej osoby, można ukazać siebie i dlatego Bóg przez Słowo objawia się człowiekowi, jak mówi Buber „zagaduje” człowieka.

Buber podkreśla, że człowiek przez życie w relacji staje się w pełni człowiekiem (osobą). Ale twierdzi też, że aby relacja z wiecznym Ty była możliwa, również Bóg musi być osobą – „stał się On osobą, gdy stworzył człowieka, aby go miłować i być przezeń miłowanym, [...] bo [...] tylko osoby miłują”¹⁶.

Wiara obejmuje całego człowieka, jak podkreśla Tomasz – wolę, intelekt i uczucia, a angażując całego człowieka, wpływa na sposób jego życia. *Fides est habitus mentis qua inchoatur vita aeterna in nobis*¹⁷. A życie wieczne polega na pełnym trwaniu w obecności Boga i własnym spełnieniu. Zaczynamy poznawać Go tu na ziemi i tu też ulega zapoczątkowaniu nasze trwanie w przynależności do Boga. To prowadzi nas do poznania pełnego i pełni przynależności, które staną się naszym udziałem, w czasie eschatologicznej pełni. Poznanie całej prawdy o Bogu i sobie samym wiąże się z przyjęciem określonej życiowej postawy, zmiany sposobu życia, z określonym postępowaniem. Dla Bubera będzie to ujmowanie wszystkiego w Bogu, życie w relacji z wiecznym Ty, relacji ciągłej i nieprzerwanej, obejmującej wszystkie inne nasze relacje. Będzie to rezygnacja z odniesienia przedmiotowego (Ja-Ono). Wydaje się, że intencja Tomasza i Bubera jest taka sama – wiara, która jest osobową relacją, ma ogarnąć i przemienić całe ludzkie życie.

¹³ M. Buber, *Zaćmienie Boga...*, s. 52.

¹⁴ J. Mastej, *Od Objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001, s. 56.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ M. Buber, *Zaćmienie Boga...*, s. 52.

¹⁷ *Questiones disputatae de veritate*, q. 14 a. 2.

[Wiara – dop. A.W.] oznacza zasadniczą postawę wobec bytu egzystencji, siebie samego i całej rzeczywistości, oznacza opowiedzenie się za tym, że to czego nie można ujrzeć, co nie może w żaden sposób stać w polu widzenia człowieka, nie jest czymś nierzeczywistym, lecz odwrotnie, że to czego nie można ujrzeć jest właściwą rzeczywistością, która utrzymuje i umożliwia wszelką rzeczywistość. Oznacza opowiedzenie się za tym, że to samo, co umożliwia istnienie całej rzeczywistości, jest zarazem tym, co człowiekowi daje prawdziwie ludzką egzystencję, co czyni go możliwym jako człowieka, jako bytującego po ludzku¹⁸.

To stwierdzenie odzwierciedla myśl Tomasza i Bubera. Dzięki wierze, człowiek, przyjmując postawę egzystencjalną zależności wobec Boga, realizuje się jako osoba. Wiara w sposób wymierny kształtuje człowieka, dzięki niej człowiek postrzega realną rzeczywistość w pełnym jej wymiarze.

Jedną z cech relacji jest bezpośredniość. Ma ona również miejsce w relacji człowiek-Bóg. Mimo tego, że Bóg jest niewidzialny, jest bliski człowiekowi. Zdaniem Bubera zachodzi tu wręcz najgłębsza z bezpośredniości¹⁹. Równocześnie stwierdza, że w chrześcijaństwie owa bliskość nie jest równie głęboka, jak w judaizmie, że mamy tu do czynienia z dwoma rodzajami bezpośredniości. (Tą kwestią dokładniej zajmę się w paragrafie czwartym). Należy jednak podkreślić, że chrześcijanie również przeżywają głęboko bezpośredniość Boga, a najpełniej realizuje się ona według nich w Jezusie Chrystusie.

Dzięki relacji z Bogiem, a więc dzięki żywej wierze, człowiek nie tylko poznaje Boga i samego siebie, ale również inaczej postrzega drugiego człowieka. Drugi jest ikoną Boga. Przez innego może człowiek rozpoznawać Boga. Dzięki Bogu może jednak ostatecznie odnaleźć autentyczną relację z drugą osobą. Ta myśl jest oczywista dla Bubera, ale również nieobca Tomaszowi. Choć w innych słowach, pokazuje on, że to właśnie dzięki wierze człowiek potrafi odnaleźć się w rzeczywistości, w relacjach z innymi ludźmi, bo wiara sprawia, że człowiek żyje w Prawdzie, która wymiernie wpływa na jego egzystencję już tu na ziemi.

2.2. Kwestia zaufania

Bóg sam nigdy nie może stać się dla mnie przedmiotem, a ja nie mogę zdobyć się wobec Niego na żaden inny stosunek, jak tylko na relację Ja ze swym wiecznym Ty²⁰.

Relacja człowiek-Bóg jest dla Bubera relacją wyjątkową. Boskie Ty nie może stać się Ono, co może zdarzyć się ze wszystkimi innymi Ty. Relacja ta jest dialogiczną relacją zaufania. Zaufanie jest w niej podstawowym elementem.

Również Tomaszowe *credere Deo*²¹ dotyka problemu zaufania. Jest poziomem zaufania Bogu jako osobie. Bóg staje się dla człowieka najwyższym autorytetem i człowiek ufa mu. Można porównać ową ufność z ufnością dziecięcą.

¹⁸ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1994, s. 42–43.

¹⁹ M. Buber, *Dwa typy...*, s. 124.

²⁰ M. Buber, *Zaśmienie Boga...*, s. 38.

Co sprawia, że człowiek ufa Bogu? Tomasz wskazuje na łaskę i historię. Sądzę, że również u Bubera należałoby w tym miejscu zwrócić uwagę na te właśnie kwestie.

Łaska towarzyszy kierowanemu przez Boga do człowieka wezwaniu, służy pełnemu zrozumieniu tego wezwania. Jest darem Bożym, na który człowiek może odpowiedzieć.

Aby wejść w relację z Bogiem, podmiot ten musi być otwarty na możliwość Jego objawienia, a zarazem powinien być zdolny do oczekiwania na łaskę spotkania z Nim, które jak każde spotkanie jest darem²².

Buber nie precyzuje dokładnie, czym jest owa łaska – wiadomo że jest darem, bez którego człowiek nie byłby zdolny wejść z Nim w relację. W wierze katolickiej łaska ma wymiar zewnętrzny i wewnętrzny w stosunku do człowieka. Zewnętrzny to objawienie w Jezusie Chrystusie, a wewnętrzny to pewne określone dyspozycje człowieka ukierunkowujące go ku Bogu²³. Dzięki łasce, która jest Boską przychylnością względem człowieka, człowiek może ufnie wejść w relację i trwać w niej, cały czas zachowując ową ufność.

Spotkanie człowieka z Bogiem dokonuje się w historii. Bóg ukazuje się mu przez wydarzenia historyczne.

Nadaje historii kierunek i sens, dokonuje jej waloryzacji przez wyznaczenie jej nowych wartości jako miejscu objawionego i zbawczego działania Boga²⁴.

Zarówno dla żydów, jak i dla chrześcijan historia jest miejscem działania Boga. Jak pisze Buber:

zarówno wydarzenia, jak i słowa są umiejscowione wśród żywych ludzi, w historii i w świecie. Wszystko, co się dzieje, nie wydarza się w próżni między jednostką a Bogiem²⁵.

²¹ Święty Tomasz wymienia trzy poziomy wiary: *credere Deum* – poziom treściowy, *credere Deo* – poziom zaufania i *credere in Deum* – poziom pełni wiary. Podział ten bliski jest współczesnemu podziałowi wiary na *fides qua creditur* i *fides quae creditur* o tyle, o ile ujmuje wiarę od strony podmiotowej i przedmiotowej. To właśnie od poziomu treściowego (*credere Deum*), jak sądzi Tomasz, zaczyna się wiara. Istotność prawd wiary polega na tym, że pochodząc od Boga, są prawdziwe. Człowiek wierzący, przyjmując je, nie podejmuje ryzyka pomyłki, jakie miałyby miejsce, gdyby na podstawie swego indywidualnego doświadczenia, albo nawet doświadczenia swego otoczenia, miał takie kwestie o Bogu orzekać. *Credere Deo* jest poziomem zawierzenia Bożemu Objawieniu, uznania Boga za najwyższy autorytet i pozostawania w ufności do Niego. *Credere in Deum* to wiara w Boga ujęta pod kątem celu. Na tym poziomie rodzi się postawa egzystencjalna człowieka, człowiek zostaje przeniknięty wiarą. (STh II–II q. 2 a. 2)

²² A. Gielarowski, „Zaćmienie Boga”, czyli uwagi Martina Bubera o filozofii „śmierci Boga”, „Logos i Ethos” 1 (10) 2001, 130.

²³ J. Mastej, dz.cyt., s. 258.

²⁴ Tamże, s. 37.

²⁵ M. Buber, *Biblia żydowska a człowiek współczesny*, tłum. K. Masewicz, „Znak” nr 396–397 (5–6), 1988, 4.

Najpełniej działanie Boga w historii widać w Starym Testamencie w wydarzeniach takich, jak wyjście z Egiptu, zawarcie przymierza czy wejście do ziemi Kanaan. Jednak zaznaczyć należy, że chrześcijanie owo dziedzictwo żydowskie dziedziczą. Te świadectwa nieustannej Boskiej obecności w życiu człowieka i społeczności pomagają mu z ufnością trwać przy Bogu. Pokazują, że Bóg jest przy człowieku cały czas, że go nie opuszcza.

Zaufanie obecne w wierze wskazuje też na inne kwestie: łaskę i historię. O obydwu mówi Tomasz i Buber. Obydwaj podkreślają wagę zaufania w wierze – określając Buberowską koncepcję wiary mówi się o dialogicznej relacji zaufania, a u Tomasza drugi „poziom” wiary (*credere Deo*) to właśnie poziom zaufania Mu.

* * *

Gdy rozpatrujemy wiarę od strony podmiotowej stanowiska Bubera i Tomasza (a to stanowisko typowo chrześcijańskie) są sobie bardzo bliskie. Autorzy ci posługują się innym językiem, ale mówią o tym samym. Podobieństwo widać zwłaszcza między Buberowską koncepcją wiary a częstym w katolickiej teologii współczesnej ujmowaniem wiary jako *fides qua creditur*. Obydwa stanowiska akcentują relacyjność wiary i związany z nią jej osobowy charakter. Również istotna jest tu kwestia zaufania tak przez Bubera akcentowana, ale zauważona i podkreślona również przez Tomasza z Akwinu.

3. PRZEDMIOTOWY WYMIAR WIARY

Wiarę można ujmować nie tylko od strony podmiotowej, ale również od strony przedmiotowej. Ten treściowy wymiar wiary akcentuje Tomasz, mówiąc o pierwszym „poziomie” wiary (*credere Deum*), a rozwinięciem tej myśli jest obecne w katolickiej teologii współczesnej rozumienie wiary jako *fides quae creditur*. Nasuwa się pytanie, czy u Bubera obok podmiotowego ujęcia wiary pojawia się jej ujęcie przedmiotowe, spojrzenie na wiarę od strony doktrynalnej. Wydawałoby się to wskazane, bowiem „w personalistycznym ujęciu objawienia doktryna służy osobie”²⁶.

Treściowy wymiar wiary to nie tylko dogmaty, ale również przyjmowana wizja człowieka, Boga, bytu, historii. Jeśli chodzi o aspekt czysto dogmatyczny to wydaje się, że Buber skłania się w kierunku chasydzkiego bezdogmatyzmu. „Wiara nie wymaga tu [...] określonego zespołu dogmatów i rytuałów, lecz okre-

²⁶ J. Mastej, dz.cyt., s. 55.

ślonego podejścia do spraw boskich”²⁷. Jednak co do wizji człowieka, Boga, bytu, to sędzę, że Buber, proponując swoją dialogiczną wizję rzeczywistości, na nie wskazuje. Tak więc występowałby u niego pewien nie nazwany, a może nawet nieuświadomiony, wymiar treściowy wiary. Przecież Buber proponuje określoną antropologię, pokazuje, kim jest dla człowieka Bóg, jaka jest rzeczywistość, wskazując na jej dualny charakter.

Buber nazywa wiarę chrześcijan „wiarą, że”, to znaczy wiarą, że jest tak a tak. Chodzi tu o uznanie za prawdziwe określonego stanu rzeczy, a przede wszystkim uznanie istnienia Boga, czego, jak sądzi, nie ma w wierze judaistycznej²⁸. Podkreśla wprawdzie, że za uznaniem takiego stanu rzeczy, który jest równoznaczny z nawróceniem, idą określone działania, jednak wydaje się, że takie ujęcie odbiera coś chrześcijaństwu. Można odnieść wrażenie, że ogranicza je do „poziomu” wiary, jakim jest *credere Deum* (pierwszy z „poziomów” wymienionych przez Tomasza). Buber cytuje nawet egzegetę O. Michela, by stwierdzić, że dla chrześcijan „istnienie Boga »nie jest żadną oczywistością, lecz artykułem wiary, nie czuje się bliskości Boga, lecz wierzy się w nią«”²⁹. Owszem w wierze chrześcijańskiej istnienie Boga nie jest oczywistością, rzeczywiście trzeba w Tego Boga uwierzyć, trzeba uwierzyć też Jego Słowu, ale mówienie o tym, że nie odczuwa się Jego bliskości, tylko wierzy w nią, jest grubą przesadą. Przez Jezusa Chrystusa Bóg chrześcijan stał się człowiekowi bliski tak, jak to tylko możliwe.

Tak więc wydaje się, że Buberowską „wiarą, że” można odnieść do Tomaszowego *credere Deum*, ale nie do dwóch wyższych „poziomów” wiary, jakimi są *credere Deo* i *credere in Deum*. Na tym pierwszym etapie, który jest wiarą w sensie uznania za prawdziwe prawd wiary, rzeczywiście można mówić o wierze, że jest tak a tak. Jednak należy podkreślić, że na tym etapie brak osobowego odniesienia do Boga, a człowieka, który na tym właśnie etapie zatrzymałby swą wiarę, nie można by w ogóle nazwać człowiekiem wierzącym. Mimo tego *credere Deum* jest ważne – treści wiary wpływają na akt wiary, kształtują go. A tego Buber wydaje się nie zauważać.

Buber widzi wprawdzie, że w Starym Testamencie również pojawia się „wiera, że”. Występuje tu, jak zauważa autor *Dwóch typów wiary*,

w sensie stwierdzenia, że daje się wiarę otrzymanej wiadomości o jakimś wydarzeniu. Słowom tym nie przypisuje się tu jednak takiej ważkości, jaka znamionuje wypowiedzi Janowe³⁰.

Tak więc „wiera, że” nie oznacza dla Bubera wyłącznie uwierzenia w istnienie Boga. Oznacza również uwierzenie Słowu – danie mu wiary. I fakt ten nie ma podobno aż takiego znaczenia dla Żydów, jak dla chrześcijan. Jeśli chodzi tu o

²⁷ J. Garewicz, *Gog i Magog – warstwy dzieła*, „Literatura na Świecie” 1993, nr 5–6 (262–263), Warszawa 1993, s. 274.

²⁸ M. Buber, *Dwa typy...*, s. 41.

²⁹ Tamże, s. 44.

³⁰ Tamże, s. 40.

skupienie się na przyjęciu treści, a nie na samej relacji osobowej zachodzącej między człowiekiem a Bogiem, a którą Bóg przez swe Słowo nawiązuje, to wydaje mi się, że Buber się myli. Faktycznie aspekt uwierzenia (nawrócenia) jest w chrześcijaństwie akcentowany, nie następuje to jednak kosztem dialogu. To dwie sprawy, które toczą się równolegle. Chociaż istnieje niebezpieczeństwo, że spekulacja metafizyczna celem swoich dociekań uczyni same tylko treści wiary. A zdarzały się sytuacje, gdy dogmaty wiary, formułowane na spekulacji, przekraczały literalną zawartość objawienia (w starożytności chrześcijańskiej). I zapewne tego obawia się Buber.

Żydowski filozof sprzeciwia się „wierze, że” w tym sensie, w jakim sprzeciwia się „mnożeniu” treści wiary. Obawia się sytuacji, w której dogmat stałby się ważniejszy od życia w wierze. Jest to słuszna intuicja. Jednak zarzut postawiony chrześcijaństwu, wedle którego w tym typie wiary tak właśnie się dzieje, jest niesłuszny.

Wypada podkreślić, że Buber nie sprzeciwia się spekulacji metafizycznej, choć nie pojmował metafizyki w duchu jakiegoś tradycyjnego systemu filozoficznego. Jest przeciwny spekulacji, która kosztem życia religijnego rozwija dogmatyczną stronę wiary. Dąży do takiej postaci doświadczenia wiary, która zaowocowałaby nowym wydarzeniem ludu Boga. I ta intencja Bubera jest bardzo ważna. Takie jego stanowisko zdawało się krytykować Izrael (ruch syjonistyczny w najbardziej znanym kształcie) i chrześcijaństwo. Ale równocześnie oddawało chrześcijaństwu przysługę.

Należałoby zwrócić w tym miejscu uwagę również na eklezjalny wymiar wiary ujętej przedmiotowo (*fides quae creditur*). Mówi się tu o wierze na płaszczyźnie wspólnotowej – w katolicyzmie na płaszczyźnie Kościoła, mówimy wręcz o wierze Kościoła. Sądzę, że warto wskazać na wspólnotowy aspekt wiary obecny wyraźnie w judaizmie, gdzie mówi się o wierze Narodu. Również od tej strony, nie tylko od strony jednostki, podmiotu, można przyglądać się wierze. I tak też robi Buber, wskazując na *emunę* Narodu. W tym sensie można powiedzieć, że jednak są sytuacje, gdy patrzy na wiarę od strony przedmiotowej.

Choć na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że Buber rozpatruje wiarę wyłącznie od strony podmiotu, okazuje się, że nie do końca jest to prawda. Pojawia się u niego również aspekt przedmiotowy, lecz jedynie pobocznie. Występuje w sensie konkretnej, proponowanej przez Bubera, antropologii, wizji rzeczywistości. Brakuje jednak wymiaru treściowego wiary w sensie właściwym, to znaczy zwrócenia uwagi na jej aspekt dogmatyczny. Buber nie pokazuje, że dogmaty kształtują wiarę. Można by zaryzykować stwierdzenie, że opowiada się za bezdogmatycznością wiary, z jaką spotykamy się u chasydów.

4. BUBEROWSKIE ROZRÓŻNIENIE *EMUNY* I *PISTIS*

Czy rozróżnienie, dokonane przez Bubera, na dwa typy wiary – jeden charakterystyczny dla judaizmu, drugi dla chrześcijaństwa, jest zasadne? Czy Buber rzeczywiście słusznie przedstawia chrześcijański typ wiary?

Buber zaznacza wprawdzie:

Kiedy mówię często, że jeden z dwóch 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 zaś dla chrześcijan³¹.

Jednak mimo że typ wiary, jakim jest *emuna*, mógłby charakteryzować też chrześcijanina, to Buber zauważa, że ten typ wiary dla chrześcijanina nie jest charakterystyczny. Dokonuje uogólnienia i zastanawiające jest, czy to uogólnienie jest zasadne.

Podstawowa różnica między *emuną* a *pistis* wyrasta już u samych początków tych typów wiary. *Emuna* bowiem rodzi się z dziejów narodu, *pistis* zaś z dziejów jednostkowych i, jak twierdzi Buber, *pistis* ma podstawę logiczną. Z tym wiąże się fakt oczywistości bądź nieoczywistości istnienia Boga dla wyznawcy, na który Buber zwraca uwagę. Dla chrześcijan istnienie Boga, Jego obecność nie są czymś oczywistym, dla Żydów natomiast są. I na tej podstawie nazywa Buber chrześcijaństwo „wiarą, że”. Nie jest to uzasadnione, ponieważ obok aspektu treściowego, istotnego w tym typie wiary, występuje w nim również odniesienie osobowe. Wiara jest relacją i można nazwać *pistis* tak, jak nazywa Buber *emunę* – dialogiczną relacją zaufania. Jednak trzeba przyznać, że to, co stoi u początku typów wiary rzeczywiście je od siebie odróżnia. Dla chrześcijan fakt istnienia Boga nie jest oczywisty, wynika to zapewne z tego, że u podstaw tej wiary stoi grecki racjonalizm, na co zwraca uwagę Buber. Należy jednak zauważyć, że u źródeł chrześcijaństwa stoi też judaizm, obecny w Starym Testamencie.

Jednym z ważnych elementów różniących dwa typy wiary miałyby być, według Bubera, bezpośredniość stosunku do Boga. Twierdzi on, że inna jest ta bezpośredniość u Żydów, a inna u chrześcijan. U Żydów jest ona wyłączna, wobec tego najpełniejsza. U chrześcijan owa wyłączność nie jest możliwa, Bóg bowiem został tu ograniczony do postaci zjawiskowej³². Występuje tu, owszem, pewien rodzaj bezpośredniości, ale inny od judaistycznego – dążący do zespolenia z Ty. Według Bubera chrześcijaństwo zrezygnowało z judaistycznego rozumienia bezpośredniości – z rozumienia najpełniejszego. Sądzę, że inaczej ową kwestię widzą chrześcijanie, a Buber wypowiada się tu z punktu widzenia religii żydowskiej.

³¹ Tamże, s. 21.

³² Tamże, s. 124.

Ponieważ człowiek jest osobą, zdolny jest do prowadzenia dialogu ze swoim stwórcą. Ta starotestamentowa prawda otrzymała swój nowy wymiar w tajemnicy wcielenia Chrystusa, w jego osobie i nauce. W nim najlepiej realizuje się obraz i podobieństwo Boże, a także bliskość człowieka wobec Boga³³.

Dla chrześcijan to właśnie dzięki wcieleniu Chrystusa możliwa jest najgłębsza bezpośredniość stosunku człowiek-Bóg i nie chodzi tu o zespolenie z Ty. „Przez Niego to, co niedotykalne staje się dotykalne, to co dalekie staje się bliskie”³⁴.

Warto przyrzeć się też poruszanej przez Bubera kwestii dotyczącej Pawłowego przeciwstawienia wiary uczynkom. Jest ono błędne i wynika, jak twierdzi Buber, z niezrozumienia, czym Tora jest dla Żydów. I, jak dalej zauważa, ten błąd leży u podstaw formowania się chrześcijańskiego rozumienia wiary. Jak sygnalizowałam już wcześniej zarzut ten jest bardzo silny i odważny. Trudno bowiem zarzucać św. Pawłowi, uczniowi Gamaliela I, niezrozumienie, czym jest Tora. Zapewne takie jej rozumienie (utożsamienie Tory z Prawem) było w czasach Pawłowych podzielane przynajmniej przez część Żydów (Buber twierdzi, że przez jakieś marginalne środowiska, wskazuje na faryzeuszy pozornych). Można zgodzić się z Buberem, że było to wypaczenie myśli, odebranie Torze jej prawdziwego charakteru, jednak w tamtych czasach byli najwyraźniej Żydzi, dla których Tora nie była pouczeniem, lecz utożsamiała się z Prawem. Czy kwestia ta aż tak różni dwa typy wiary? I w jednym i w drugim wypełnianie nakazów (prawa), czy postępowanie zgodne z pouczeniem, powinno dokonywać się w miłości i z miłości do ich Dawcy.

Istotne jest też Buberowskie podejście do osoby Jezusa Chrystusa. Autor *Dwóch typów wiary* pisze:

Trzeba jednak, jak wspomniałem, pamiętać o tym, że w samej nauce Jezusa, tak jak ją znamy ze starszych tekstów ewangelii, wszechobecna jest zasada autentycznie żydowska. I tam, gdzie w następnym okresie chrześcijanie chcą powrócić do czystej nauki Jezusa, nawiązuje się niezradko [...] jakby nieświadomy dialog z autentycznym judaizmem³⁵.

Buber twierdzi, że chrześcijaństwo odeszło od myśli Jezusa, idąc za myślą Pawła. Jedną z bardzo ważnych, według niego, różnic miałyby wyrażać się w ich stosunku do Prawa (Tory). Pawłowe przeciwstawienie wiary uczynkom wynikające z niezrozumienia, czym jest Tora, obce było Jezusowi, który rozumiał Torę tak jak chce tego Buber, czyli jako wskazówkę, pouczenie. Buber twierdzi, że Bóg nie nakazuje i nie nakazywał doskonałości człowiekowi. Jeśli pojawia się ona w jakiś starotestamentowych przykazaniach, to chodzi o oddanie się w pełni Bogu. I z tym byłoby zgodne Jezusowe Kazanie na górze,

³³ J. Mastej, dz.cyt., s. 76.

³⁴ J. Ratzinger, dz.cyt., s. 69.

³⁵ M. Buber, *Dwa typy...*, s. 21.

w którym mówi nie o doskonałości, lecz o miłosierdziu, nie o zniesieniu, lecz o wypełnieniu Prawa³⁶.

Owe pierwotne przykazanie determinują wewnętrzne zmagania w judaizmie, w którym chodzi o ich prawdziwość. Z punktu widzenia naszych rozważań nie interesują nas prorocy ani chasydzi, lecz faryzeusze. Jezus tradycji synoptycznej z perspektywy swego eschatologicznego radykalizmu przemawia do nich właściwie w taki sam sposób [...], w jaki oni sami zwracają się do faryzeuszów pozornych³⁷.

Stanowisko Jezusa z Kazania na Górze jest spotęgowaniem faryzejskiej doktryny.

Według Bubera myśl Jezusa mieści się w judaizmie, w którym przecież obecne są różne nurty, różne stanowiska. Paweł natomiast wykracza poza judaizm, czyli jak sądzi Buber, poza to, co głosił Jezus. Jego myśl w dużej mierze zależna jest od kultury greckiej. Jak sugeruje Buber, chrześcijaństwo w takim kształcie, jaki obserwujemy obecnie, jest bliższe myśli Pawłowej niż Jezusowej, to właśnie osoba św. Pawła spowodowała, że chrześcijański typ wiary tak różni się od judaistycznego. Niewątpliwie trudno nie zgodzić się, co do wagi postaci św. Pawła. Miał on wielki wpływ na kształtowanie się chrześcijaństwa. Należy jednak podkreślić, że to co robił, robił w imię Jezusa i w swoim głębokim przekonaniu, że niesie daną przez Niego ewangelię. W chrześcijaństwie Jezus jako zbawiciel zajmuje miejsce centralne i zarzut, że chrześcijanie odeszli od Jego myśli, że Jego postawa bliższa jest judaizmowi jest bardzo mocny, jak również bardzo ryzykowny. Sądzę, że polemizowałoby z nim nie tylko wielu chrześcijan, ale i wielu Żydów.

Tak więc Buber, dokonując rozróżnienia na dwa typy wiary, jednocześnie stwierdza, że postawa Jezusa jest postawą judaistycznego typu wiary – *emuny*. Sądzę, że dla chrześcijan jest to nie do przyjęcia – przecież postawa Jezusa jest dla nich wzorem i to nie tylko w sensie moralnym. Wydaje się, że podział dokonany przez Bubera – podział na *emunę* i *pistis*, według którego Jezus bliższy jest *emunie*, nie odzwierciedla faktycznego stanu rzeczy. Wydaje się, że Buber nie do końca prawdziwie przedstawia chrześcijaństwo, akcentując w nim przede wszystkim aspekt treściowy, mówiąc o „wierze, że”, a pomniejszając wagę występującej w nim relacji (choćby przez zakwestionowanie odczuwanej bezpośredniości Boga). Myślę, że określenie judaizmu jako relacji zaufania, jest adekwatne również dla chrześcijaństwa. Oczywiście występują różnice między tymi typami wiary. Jedną z nich jest podejście do dogmatów. Jednak można za M. Czajkowskim powiedzieć, że „nie ma religii bliższej chrześcijaństwu”³⁸.

³⁶ Tamże, s. 62–65.

³⁷ Tamże, s. 63.

³⁸ M. Czajkowski, *Lud Przymierza*, Warszawa 1992, s. 11.

ZAKOŃCZENIE

Podkreślając zbyt jednostronnie podmiotowy wymiar wiary, można wpaść w pułapkę subiektywizmu, treść aktu wiary staje się również tylko i wyłącznie treścią wewnątrzpsychiczną. Buber zdawał sobie sprawę z takiego zagrożenia i wyraźnie odcinał się od subiektywizmu (dyskutował z Z. Freudem, C. G. Jungiem, C. Rogersem). W jego myśli warunkiem koniecznym zaistnienia doświadczenia religijnego jest rzeczywistość Boża, która jako pierwsza angażuje człowieka. Tak więc sam opowiadał się za realizmem w interpretacji doświadczenia religijnego.

Atakując chrześcijaństwo – nazywając je „wiarą, że”, czyli wiarą zwracającą uwagę przede wszystkim na dogmat, niedostatecznie widział, że treściowy aspekt wiary jest właśnie tym, co chroni chrześcijaństwo przed subiektywizmem. Mowa tu oczywiście o katolicyzmie, gdyż protestantyzm (bliższy codziennemu doświadczeniu Bubera) upominając się o bezpośredniość przez doświadczenie wewnętrzne dla każdego z wyznawców, nie zawsze widział zagrożenie subiektywizacją. W judaizmie chronili przed nią prorocy. Odniesienie do ludu było sprawdzeniem ich słów, czas i historia weryfikowały ich słowa. Protestantyzm jednak chciał rozciągnąć religijne doświadczenie proroków na każdego pojedynczego człowieka, co prowadziło do indywidualizmu i subiektywizmu. Buber nie zawsze tę kwestię dostrzegał. Katolicyzm nie dość konsekwentnie ukazywał to, o co Buberowi chodziło, mianowicie nowe wydarzenie Ludu Boga, zrodzone ze spotkania. Dlatego widział w katolicyzmie przede wszystkim jego aspekt treściowy, niekoniecznie pozostający w związku z codziennym życiem jednostki. Dogmaty mogą wydawać się oderwane od ludzkiej egzystencji.

Buber obawiał się sytuacji, gdy treść stanie się ważniejsza od doświadczenia wiary i z tej perspektywy krytykował chrześcijański dogmatyzm. To prawda, że dogmat nie może przyćmić żywej wiary. Jednak wyakcentowanie przedmiotowego aspektu wiary wcale nie prowadzi do umniejszenia aspektu podmiotowego. Chodzi o zwrócenie uwagi na dwa równoległe, uzupełniające się wymiary wiary. Treść powinna kształtować akt wiary.

Odnoszę wrażenie, że istnieje inny powód powstrzymującego dystansu wobec strony treściowej i akcentowania aktu osobowego (podmiotowego) wiary. Tym powodem jest, powiedzmy jasno, osoba Jezusa Chrystusa i samo w sobie chrześcijaństwo jako fakt i zarazem jako wyzwanie dla Żydów. Buber na różne sposoby dawał temu wyraz. W jego wypowiedziach na temat osoby Jezusa Chrystusa można zauważyć znaczący przełom w stosunku do poglądów innych żydowskich myślicieli, którzy zazwyczaj, jeśli nie wyrażali się negatywnie, to na ogół milczeli. Buber dokonał wiele na rzecz zbliżenia się judaizmu do chrześcijaństwa. Czy mógł uczynić więcej? – to pytanie pozostanie bez odpowiedzi. Jak zauważa Lothar Stiehm w *Posłowie* do Buberowskiego *Mojżesza*:

Buber bardzo intensywnie przeżywał lata 1933–1945 (*Mojżesz* ukazał się drukiem w 1945 r. – przyp. A.W.); był także polemiką ze stanowiskiem Z. Freuda, którego praca *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* ukazała się w 1939 r.) jako okres zagrożenia, «kryzysu». «Dzisiejszy żydowski człowiek jest człowiekiem najbardziej narażonym wewnątrznie w naszym świecie». Tak więc *Mojżesz* Bubera był nie tylko dziełem naukowym, lecz zarazem – w okresie zagrożenia egzystencji – próbą upewnienia się o własnej tożsamości u źródeł swojej wiary³⁹.

W przypisie do tego fragmentu własnej wypowiedzi Stiehm dodał:

„Było to również decydującym impulsem dla powstałej w tym samym czasie książki Bubera *Zwei Glaubensweisen*. Nazywając ją najsłabszą książką Bubera, Gershom Scholem nie zwrócił prawie uwagi na ten podstawowy impuls”⁴⁰.

Dwa typy wiary były wyrazem owej, podjętej przez Bubera, próby nie tylko upewnienia się o własnej tożsamości i oryginalności judaizmu, ale i ich potwierdzenia. Ten problem pozostaje problemem otwartym. Jeśli chrześcijaństwo zrodziło się wewnątrz judaizmu i pozostaje integralnym wyrazem doświadczenia tego samego Boga, który określił się jako Bóg Izraela, to nie przestanie być ono problem dla tożsamości judaizmu.

Buber podejmując się wyakcentowania oryginalności *emuny* jako własnego, charakterystycznego dla judaizmu przeżywania i rozumienia wiary (*nolens volens* nietrafnie i niefortunnie przeciwstawiając *emunę pistis*) nie wprost, przybliżył się do tego trudnego dla Żydów problemu.

Także dla chrześcijan właściwe rozumienie wiary i własnej tożsamości wiąże się z zagłębieniem w doświadczenie Izraela. W tym względzie M. Buber, mówiąc o żydowskim sposobie wiary, uczynił pewien gest w kierunku nawiązania twórczego dialogu z chrześcijaństwem na temat wiary. Czas dialogu religijnego między wyznawcami judaizmu i chrześcijanami, pomimo dialogu chrześcijańsko-żydowskiego toczącego się z różną intensywnością i różnymi efektami, pozostaje jednak jeszcze czasem oczekiwanym.

³⁹ L. Stiehm, *Posłowie*, w: M. Buber, *Mojżesz*, tłum. R. Wojnarowski, Warszawa 1998, s. 159.

⁴⁰ Tamże, przyp. 317, 176.