

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU

Krzysztof Gasperowicz SDS

Zaufanie w strukturze wiary w kontekście relacji teologii i
psychologii

Praca doktorska z Teologii Systematycznej
napisana pod kierunkiem
Ks. prof. dra hab.
Bogdana Ferdka

Wrocław 2018

Spis treści

Wykaz skrótów.....	5
Wstęp.....	7

Rozdział 1

Wiara jako zaufanie w perspektywie historyczno - dogmatycznej	18
1.1. Biblijne podstawy <i>fides qua</i>	19
1.1.1. Abraham – paradygmat wiary jako zaufania	20
1.1.2. Maryja – droga wiary.....	27
1.1.3. „Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala” (Hbr 12, 2).....	36
1.2. Etapy rozumienia <i>fides qua</i> na przestrzeni historii	49
1.2.1. Zaufanie w refleksji świadków wiary	50
1.2.2. Od Reformacji jako sporu o <i>fides qua</i> do Soboru Watykańskiego II	58
1.2.3. Zaufanie jako przestrzeń komunikacji: od Soboru Watykańskiego II.....	72
1.3. Akt wiary jako zaufanie integrujące	80

Rozdział 2

Zaufanie w perspektywie psychologicznej	98
2.1. Wybrane teorie psychologiczne rozumiejące zaufanie.....	100
2.1.1. Zaufanie w służbie dojrzałości człowieka	100
2.1.2. Zaufanie jako bezpieczne przywiązanie a Bóg jako obiekt przywiązania.....	111
2.1.3. Struktura zaufania w aspekcie społecznym	116
2.2. Badania własne wiary jako zaufania.....	124
2.2.1. Wprowadzenie do analizy.....	124
2.2.2. Charakterystyka socjodemograficzna grupy badawczej.....	125
2.2.3. Ocena psychometryczna autorskich narzędzi pomiaru zaufania interpersonalnego oraz wiary w Boga w aspekcie teologicznym.....	129
2.2.3.1. Ocena psychometryczna narzędzia do badania zaufania interpersonalnego ...	130

2.2.3.2. Ocena psychometryczna narzędzia do pomiaru wiary w Boga w aspekcie teologicznym	132
2.2.4. Statystyki opisowe badanych zmiennych.....	135
2.2.5. Oddziaływanie zmiennych socjodemograficznych na wiarę w Boga.....	136
2.2.5.1. Oddziaływanie zmiennych socjodemograficznych na wiarę w Boga w aspekcie psychologicznym.....	137
2.2.5.2. Oddziaływanie zmiennych socjodemograficznych na wiarę w Boga w aspekcie teologicznym	141
2.2.6. Znaczenie zaufania interpersonalnego w kształtowaniu postrzegania wiary w Boga	146
2.2.6.1. Znaczenie zaufania interpersonalnego w kształtowaniu postrzegania wiary w Boga w aspekcie psychologicznym.....	146
2.2.6.2. Znaczenie zaufania interpersonalnego w kształtowaniu postrzegania wiary w Boga w aspekcie teologicznym	148
2.2.7. Relacja pomiędzy postrzeganiem wiary w Boga w aspekcie psychologicznym i teologicznym oraz znaczenie zaufania interpersonalnego dla relacji	151
 Rozdział 3	
Dialog teologii z psychologią w rozumieniu wiary jako zaufania	156
3.1. Perspektywa antropologiczna w dialogu teologii z psychologią	158
3.2. Zaufanie w strukturze wiary – wnioski badawcze	170
3.3. Zaufanie jako „strefa wymiany” teologii i psychologii w świetle chalcedońskiej formuły „bez zmieszania i bez rozdzielania”	174
 Zakończenie	185
Bibliografia	191
Aneks 1.....	219
Aneks 2.....	224

Wykaz skrótów

- CV Benedykt XVI, *Caritas in veritate* (29.06.2009), Kraków 2009.
- DCE Benedykt XVI, *Deus caritas est* (25.12.2005), Wrocław 2006.
- DF The Vatican Council 1869-1870, *Dogmatic Constitution concerning the Catholic Faith (Dei Filius)*, w: H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum. The Source of Catholic Dogma*, London 1955, n. 1781-1840.
- DH Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis Humanae”* (07.12.1965), KDD, s. 414-426.
- DJ Concil of Trent 1545-1563, *Decree On Justification*, w: H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum. The Source of Catholic Dogma*, London 1955, nr 792a-843.
- DV Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”* (18.11.1965), KDD, s. 350-362.
- DZ Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, T. I-XVI, Kraków 2006-2009.
- EG Franciszek, *Evangelii gaudium*, Kraków 2013.
- FR Jan Paweł II, *Fides et ratio* (14.09.1998), DZ T. 1, s. 673-738.
- GS Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7.12.1965), KDD, s. 526-606.
- KCP Krakowskie Centrum Psychodynamiczne.
- KDD Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.
- KKK *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- LF Franciszek, *Lumen fidei* (29.06.2013), Wrocław 2013.
- LG Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (21.11.1964), KDD, s. 99-163.
- LS Franciszek, *Laudato si’* (24.05.2015), Wrocław 2015.
- OReng „L’Osservatore Romano (ed. angielska), Rzym 1968-
- ORpol „L’Osservatore Romano” (ed. polska), Rzym 1979-
- PDV Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis* (25.03.1992), DZ T. II, s. 325-

417.

- RC Jan Paweł II, *Redemptoris custos* (15.08.1989), Warszawa 1989.
- RH Jan Paweł II, *Redemptor hominis* (4.03.1979), DZ T. I, s. 25-62.
- RMis Jan Paweł II, *Redemptoris missio* (7.12.1990), DZ T. I, s. 331-392.
- RMat Jan Paweł II, *Redemptoris Mater* (25.03.1987), DZ T. I, s. 233-275.
- SS Benedykt XVI, *Spe salvi* (30.11.2007), Wrocław 2007.
- VD Benedykt XVI, *Verbum Domini* (30.09.2010), Kraków 2010.

Wstęp

Słowo „wiara” w języku potocznym posiada różne sensy wyrazowe, którymi ludzie przypisują różne znaczenia. Istnieje subiektywne prawdopodobieństwo wystąpienia określonego zjawiska. Mówi się na przykład: „wierzę, że jutro będzie piękna słoneczna pogoda”; albo: „wierzę, że ta sytuacja mija się z prawdą”. Słowo „wierzyć” oznacza w tym kontekście tyle, co przypuszczać, sądzić. Można zatem używać tego terminu na oznaczenie doświadczenia, co do którego człowiek nie posiada pełnej wiedzy lub stuprocentowej pewności. Mówi się wówczas raczej o zaufaniu, które zakłada oparcie się na słowie kogoś lub na autorytecie jakiejś osobie¹. Wtedy to podstawa do wydawania sądów płynie z subiektywnych przesłanek. Wielu ludzi uważa – mając na uwadze taki sens słowa „wierzyć” – że wiara w Boga zakłada wręcz brak obiektywnych przesłanek, a jej treść jest wyrazem ograniczonego stopnia wiedzy. Zgodnie z tą opinią, mówiąc „wierzę w Boga”, określa się w rzeczywistości własną niepewność. Gdyby tak rzeczywiście było, teologia byłaby sprzeczna sama z sobą, budowałaby swoją wiedzę na subiektywnych przypuszczeniach.

Warto w miejscu tym wymienić inne znaczenie słowa „wierzyć” – „ufać, zaufać”, czyli polegać na czyimś słowie lub autorytecie jakiejś osoby. Zatem dla wierzącego chrześcijanina stwierdzenie „ja wierzę”, „pokładam ufność” odnosi się do pewności szczególnego rodzaju, która nie wyklucza doświadczenia „już i jeszcze nie”.

To wewnętrzne napięcie wiary: pomiędzy pewnością a doświadczeniem niepewności stanowi jej siłę, ale także może okazać się jej słabością. Gdyby sposoby weryfikacji prawdziwości nauk przyrodniczych stanowiły jedyną słuszną drogę, wiara musiałaby znaleźć się w obrębie niepewności, subiektywnego przypuszczenia. Ale podobnie jak człowiek staje się pewny miłości drugiej osoby, bez wystawiania na próbę nauk przyrodniczych, podobnie istnieje określona pewność w samej relacji między Bogiem a człowiekiem. Owa pewność ma zgoła inny charakter aniżeli pewniki obowiązujące w świecie nauk przyrodniczych². Wiara nie jest przypuszczeniem, ujawniającym się na drodze dochodzenia do najwyższej Prawdy, lecz rozumnym zaufaniem wypowiedzianemu przez Boga słowu. „Wiara rozumie, że słowo, rzecz pozornie krótkotrwała i ulotna, gdy wypowiedziane jest przez Boga wiernego, staje się rzeczą najbardziej pewną i niewzruszoną ze wszystkich, tym, co sprawia, że możliwa

¹ P. Kreeft, *Fundamentals of the Faith. Essays in Christian Apologetics*, San Francisco 1988, s. 170.

² J. Ratzinger, *Wiara i teologia*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 8 (2000) 2, s. 8–9.

jest wędrówka w czasie”³. Wiara daje życiu nową podstawę, nowy fundament, na którym człowiek może się oprzeć. Jest ufnością złożoną w Bogu, gdy: „ufność pokładana w dobrach materialnych, relatywizuje się. Tworzy się nowa wolność wobec tego fundamentu życia, na którym tylko pozornie można się oprzeć, nawet jeśli nie przeczy się jego normalnemu znaczeniu”⁴.

Temat wiary jest zawsze aktualny dla teologii, będącej nauką o wierze, która staje się jednocześnie organem poznawczym. Teologia jest uczestnictwem w procesie Bosko-ludzkiej syntezy⁵. Według papieża Franciszka jest „udziałem w poznaniu Boga, tak jak On zna siebie”⁶. Stąd uprawiający teologię ma stać się kanałem komunikacji Boga ze współczesnym światem. Z drugiej strony, Bóg jest nie tylko przedmiotem teologii, ale jej podmiotem. Nie przekreśla to jednak ludzkiego podmiotu: teologia, przyjmując słowo wypowiedziane przez Boga, będzie szukała jego zrozumienia oświeconego wiarą. Z tego powodu jest ona rozumiana jako *actus scientiae fidei*. Teologia to: „pójście rozumu za poruszeniem serca przez Boga. (...) Jest ona (...) myślą ściągającą serce”⁷. Zatem brak wiary prowadzi do wypaczenia teologii oraz jej znaczenia. Benedykt XVI uważa, iż „kod genetyczny teologii”, czyli jej tożsamość, łączy w sobie aspekt wyznaniowy i racjonalny. Dzięki temu gwarantuje szeroką i całościową wizję człowieka⁸.

W spotkaniu teologii z innymi naukami ujawnia się nowy sposób ujmowania jej znaczenia; odsłania się nowe spektrum. Teologia bowiem „jest nauką, która rozwija się we współdziałaniu z innymi naukami, a te postępują tak samo w owocnym dialogu z teologią”⁹. Owo więc spotkanie, z zachowaniem własnych kompetencji oraz metodologii, prowadzi do obopólnego ubogacenia. Jak więc teologia, jako dyscyplina naukowa, od początku swego rozwoju nie mogła nie konfrontować się z filozofią, podobnie i dzisiaj z psychologią. Brak refleksji zapobiegłby oczywiście konfliktom między dwoma dyscyplinami naukowymi, ale – z drugiej strony – prowadziłby teologię do jej marginalizacji z życia. Owa obopólna refleksja dokonuje się już na gruncie

³ LF, nr 10.

⁴ SS, nr 8.

⁵ Zob. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, Tom I, Katowice 2010, s. 36-38. Autor podkreśla inkarnacyjny model relacji Bóg – człowiek, który staje się paradygmatem uprawiania teologii. Model ten (chalcedoński) posłuży autorowi obecnej pracy w uwypukleniu relacji między teologią a psychologią.

⁶ LF, nr 36.

⁷ J. Szymik, *Theologia Benedicta*, s. 50.

⁸ Benedykt XVI, *Kod genetyczny teologii katolickiej. Do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (Watykan, 7.12.2012), ORpol 2013, nr 2 s. 26.

⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków 2012, s. 46.

teologii pastoralnej, teologii duchowości czy teologii moralnej. Wydaje się jednak, że brakuje pogłębionej refleksji psychologicznej w kontekście teologii wiary. Problem zaufania w strukturze wiary mógłby stać się „strefą wymiany” pomiędzy teologią a psychologią. Badanie obu dyscyplin nie miałooby na celu wzniecania konfliktu, lecz wyrażałoby nadzieję piszącego na obopólne ubogacenie, stworzenie możliwości pewnej „unifikacji” życia tak obecnie sfragmentaryzowanego¹⁰. W czym jednak może nastąpić to ubogacenie? Gdzie można znaleźć miejsce spotkania teologii systematycznej oraz psychologii w perspektywie zintegrowania człowieka?

Jak naucza *Katechizm Kościoła katolickiego* wiara jest, z jednej strony, „dobrowolnym przyłgnięciem człowieka do Boga”¹¹, ale z drugiej „wiara jest darem Bożym, cnotą nadprzyrodzoną wlaną przez Niego”¹². Wiara, jako oparta na zaufaniu relacja człowieka do Boga, jest przestrzenią, w której spotyka się to, co mierzalne i przewidywalne dla człowieka z tym, co do końca nim nie jest. Benedykt XVI ujmuje kwestię wiary w następujący sposób: „u początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”¹³. Wiara - i tak będzie ona postrzegana w tej pracy – jest: „osobowym aktem zaufania tworzącym obopólną więź osobową”¹⁴. Wiara jako akt zaufania Bogu angażuje całego człowieka oraz wywiera wpływ na wszystkie jego władze psychiczne oraz duchowe. Taki akt wiary (*fides qua*), z psychologicznego punktu widzenia, posiada reprezentację obiektu¹⁵ zaufania. Akt wiary posiada więc swoją reprezentację psychologiczną, której tworzenie oraz wzrost zmienia się zależnie od zadań oraz przeżyć człowieka wierzącego. Akt wiary jest ujmowany dynamicznie, ale posiada także swój depozyt, treść (*fides quae*); element statyczny – trwały i niezmienny. Pozostaje więc aktualne pytanie: jak depozyt wiary może stawać się wewnętrzną częścią człowieka wierzącego wpływającą na akt zaufania? Jak psychologia może pomóc teologii w zrozumieniu

¹⁰ J. Bacquarrie, *Principles of Christian Theology*, London 2003, s. 21.

¹¹ KKK, nr 150.

¹² Tamże, nr 153.

¹³ DCE, nr 1.

¹⁴ W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, s. 65.

¹⁵ W niniejszej pracy, z psychologicznego punktu widzenia, słowo „reprezentacja obiektu” będzie oznaczało – zgodnie z teorią relacji z obiektem: poznawczo-afektywne elementy obrazu siebie w relacji z obrazem innej znaczącej osoby oraz z całej historii interakcji między nimi powiązanych z określonym stanem emocjonalnym. Owe reprezentacje są uważane za najbardziej podstawowe dla człowieka struktury psychologiczne. Owe zinternalizowane wzory relacji z obiektem określa się jako „relacje z obiektem wewnętrznym” (por. O. Kernberg, *Mondo interno e realtà esterna*, Torino 1999, s. 25-26).

wiary jako zaufania? Problem, jaki został postawiony w obecnej pracy, odnosi się do miejsca zaufania w strukturze wiary na polu teologii i psychologii. Innymi słowy, myślą przewodnią obecnej pracy będzie kwestia zaufania rozpatrywana w świetle relacji teologii i psychologii. Istotne będzie odpowiedzenie na pytanie, jak zaufanie, będące istotnym elementem w strukturze wiary i równocześnie będące przedmiotem badań ze strony psychologii, może stać się „strefą wymiany” pomiędzy teologią a psychologią?

Ogłoszony przez ojca świętego Benedykta XVI *Rok Wiary* wraz ze znaczącymi rocznicami: 50-leciem otwarcia obrad Soboru Watykańskiego II oraz 20-leciem opublikowania *Katechizmu Kościoła Katolickiego*¹⁶ wraz z encykliką *Lumen fidei* ojca świętego Franciszka, przyczyniły się do zadania wielu pytań na temat spotkania teologii z psychologią w kontekście zaufania Bogu. Celem niniejszej rozprawy jest więc przybliżenie, pogłębienie i krytyczna ocena badanego tematu tak z punktu widzenia teologicznego jak psychologicznego. Istotne w niniejszym przedmiocie badania jest przyjęcie teologicznej „perspektywy wcielenia”, gdzie dwie natury Chrystusa są zjednoczone, niez mieszane, niez mienne, bez rozdzielania i rozłączania. A gdzie podtrzymującym je podmiotem jest Boska osoba *Logosu*. Dzięki temu zabiegowi istnieje możliwość zastosowania integralnego podejścia z zachowaniem obopólnych kompetencji. Psychologia, w której znajduje się wielość szkół, jest ujmowana „jako studium nad naturą, funkcjami i fenomenami zachowania oraz doświadczenia umysłu”¹⁷ człowieka. Nie ma więc ona w sobie możliwości definiowania czy poszerzenia prawdy objawionej. Psychologia pozostanie tutaj pomocnicza względem teologii. Teologia natomiast, zapuszczając się na obcy grunt nauki, musi uznać ograniczoność swojego spojrzenia na człowieka. Jednak suma obu dyscyplin także nie może odzwierciedlić całości. Jak zaznaczył W. Granat, analiza teologiczna „w tłumaczeniu tak bardzo tajemniczych czynności wierzenia, bierze za podstawę nie tylko dane empiryczne, lecz i zasady objawione przez Boga”¹⁸.

Ważne więc wydaje się wyeksponowanie nowatorskiej i oryginalnej myśli teologicznej oraz psychologicznej powstałej w różnych środowiskach naukowych. Mimo że w okresie posoborowym nastąpił prawdziwy wybuch zainteresowania refleksją nad twórczą rolą psychologii w teologii i odwrotnie, to jednak okazuje się, że kwestia ta jest niedoceniana i często pomijana. Dlatego rodzą się kolejne pytania

¹⁶ Zob. Benedykt XVI, *List apostolski „Porta fidei”* (6.01.2012), Wrocław 2012.

¹⁷ A.M. Colman, *A Dictionary of Psychology*, Oxford 2006, kol. 617.

¹⁸ W. Granat, *Teologiczna wiara nadzieja i miłość*, Lublin 1960, s. 48.

dotyczące źródeł i powodów pewnej powierzchowności w traktowaniu tego aspektu w Polsce. Wobec tego faktu nie należy przechodzić obojętnie, lecz warto zastanowić się, co można i co należałoby zrobić, by przybliżyć teologii psychologię a psychologii teologię. Dlatego też owo studium będzie miało charakter integracyjny, w którym przestrzeń psychiczna człowieka będzie nie tylko polem badawczym psychologii, ale także miejscem teologicznym. Natomiast horyzontem w owym studium będzie zaufanie Bogu.

Mentalność soborowa kształtowała się pod wpływem wielu teologów, którzy dostrzegali potrzebę wyjścia poza system dotychczasowych poszukiwań, pojęć i rysujących się wniosków. Sobór Watykański II otworzył na oścież drzwi do dalszych badań między innymi nad życiem wiarą, myśleniem historycznym oraz wsparł indukcyjno-empiryczne stanowisko wobec współczesnych nurtów myślowych¹⁹. Stąd obecne studium będzie sięgało po nauczanie Magisterium Kościoła oraz teologię posoborową mówiącą o wierze jako punkcie stycznym teologii z psychologią. A analogia relacji teologii i filozofii będzie służył jako podstawa owego studium²⁰. Tak, jak w historii spotkań teologii z filozofią można prześledzić różne podejścia czy modele, tak i można uwypuklić podobne modele relacji obu wyżej wymienionych dyscyplin.

Pierwszym podejściem, charakteryzującym wzajemne odniesienia teologii i psychologii, jest silne przeciwstawianie obu dziedzin nauki. Owo podejście, wywodzące się z oświecenia, zbiera owoce na polu obopólnych relacji. Wiara jako zaufanie jest interpretowana w kategoriach tylko psychologicznych lub tylko teologicznych. Wystarczy wspomnieć, że przez psychologów wiara uważana jest za strukturę mentalną aplikującą się do rzeczywistości w zależności od jej odbioru. Na przykładzie analizy lęku, zaufanie może być interpretowane przez mechanizm obronny (np. negację) ułatwiający konfrontację z impulsami wewnętrznymi lub przerażającym światem zewnętrznym²¹.

Inną formą braku dialogu pomiędzy psychologią a teologią stała się swoista psychologizacja teologii. Warto na tym miejscu wspomnieć niemieckiego teologa Drewermana. Eugen Drewermann w latach 70. XX wieku dokonał w pracy

¹⁹ *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, przeł. i tł. J. Zakrzewski, Kraków 2001, s. 326.

²⁰ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia (1982)*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 133-150.

²¹ P. Legrenzi, *Credere. Un'attività della mente che è più forte del pensare*, Bologna 2008, s. 130.

terapeutycznej swego rodzaju przekładu Ewangelii. Według niego uzdrowienie staje się istotnym aspektem, którego brak uniemożliwia przyjęcie Dobrej Nowiny. Mocno zaznaczył aspekt ludzki. W swoich pracach autor traktuje zbawienie na poziomie ludzkiej immanencji. Wydaje się, że szczęście to życie zgodne z sobą i innymi. Historia zbawienia rozgrywa się na poziomie subiektywnym i wewnętrznym. Zaufanie w tym kontekście staje się istotną, lecz tylko horyzontalną cnotą²².

Trzeci model relacji psychologii i teologii akcentuje dialog, którego przedmiotem jest zaufanie. Podejmowany dialog przynosi obopólne. Teologia może przejąć od psychologii np. empiryczny fakt wpływu nieświadomości na zachowanie oraz sposób wyznawania wiary przez człowieka. Ponadto psychologia może ukazać strukturę zaufania, z której teologia może skorzystać na polu analizy terminologii. W tym względzie praca Freuda i jego poprzedników może stawać się wielką pomocą w zrozumieniu fenomenów nieświadomych²³. Z kolei psychologia może zaczerpnąć od teologii szeroką wizję człowieka, którego zrozumienie w naturalny sposób otwiera na transcendencję Boga.

W aspekcie psychologicznym próbę integralnego podejścia do problemu podejmuje od lat 80. XX w. Instytut Psychologii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim. Znanymi przedstawicielami tego nurtu pozostają L.M. Rulla czy H. Zollner. Innym środowiskiem uniwersyteckim, zajmującym się integracją teologii i psychologii w spojrzeniu na wiarę, jest Uniwersytet Biola. Publikacje autorów tego uniwersytetu, aczkolwiek skłaniające się ku teologizowaniu psychologii, stanowią cenny wkład w refleksję nad metodami integracji. Poza wspomnianymi materiałami wydają się być inspirujące także teksty związane ze stylami przywiązania. Myśl psychologiczna, zapoczątkowana w Wielkiej Brytanii, wycisnęła istotne piętno na psychologii religii w Stanach Zjednoczonych, gdzie ważnym jej przedstawicielem stał się Lee A. Kirkpatrick.

Reasumując, w literaturze zagranicznej, jak i w polskiej, nie pojawiła się jak dotąd praca, która podejmowałaby całościowo, w ramach teologii dogmatycznej, refleksję nad problemem zaufania w spojrzeniu teologii i psychologii. Stąd wydaje się być uzasadniona próba realizacji takiego przedsięwzięcia.

²² B. Sesboüe, *Jezus Chrystus na obraz ludzi. Krótki przegląd przedstawień Jezusa na przestrzeni historii*, Kraków 2006, s. 146-147.

²³ J. Bacquarrie, *Principles of Christian Theology*, s. 29.

Metoda pracy opiera się na studium syntetyczno – analityczno – badawczym. Zaproponowana metoda jest złożona i wielostopniowa. Generalnie ma za zadanie połączyć w sobie trzy podstawowe elementy: pozytywny (analityczny i systematyczny), empiryczny oraz spekulatywny (ekstrapolacja formuły chalcedońskiej). Badania, ze względu na podjęty temat, zostaną podjęte na terenie dwóch obszarów: teologicznym i psychologicznym. Struktura rozprawy oraz podejmowane w niej treści i metody wymuszają niejako dobór i układ literatury. Obok dokumentów Kościoła, nauczania papieży oraz dzieł teologicznych, w sposób syntetyczno-analitycznej, omówione zostaną wypowiedzi psychologów na temat struktury zaufania. Główna część drugiego rozdziału poświęcona zostanie prezentacji badań własnych, przeprowadzonych przy użyciu ankiety rozprawdzonej za pomocą poczty elektronicznej. Autorskie narzędzie do pomiaru wiary pozwoli na syntetyczne określenie jego znaczenia w aspekcie psychologicznym oraz w rozumieniu teologicznym. W trzeciej części – podsumowującej – z zachowaniem kompetencji i autonomii obu dyscyplin zostaną przedstawione wnioski w sposób syntetyczno-analityczny. Zostanie podjęta próba ujęcia integracyjnej metody wraz z sugestiami dotyczącymi tzw. stref wymiany.

Ze względu na strukturę dysertacji w pierwszej jej części nie może zabraknąć głosu ojców Kościoła oraz nauczania Kościoła w kwestii wiary. Nie bez znaczenia będzie ukazanie ujęcia wiary w dokumentach soborowych w perspektywie historyczno – dogmatycznej. Istotne będzie przybliżenie nauczania Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz papieża Franciszka zawartego w pierwszej jego encyklice *Lumen fidei*. W pracy pojawią się naukowe poszukiwania, wzbogacające wywód, takich autorów, jak: J. Ratzinger, H.U. von Balthasar, B. Forte, J. Szymik, B. Ferdek. Wobec psychologicznych stanowisk na aspekt zaufania w życiu i rozwoju człowieka szczególna uwaga będzie zwrócona na następujących autorów: O. Kernberga, H. Zollnera, L. Rulli, F. Imody, A. Rizzuto, P. Sztompki, T. Yamagishiego²⁴.

²⁴ Otto Kernberg – psychoanalityk i profesor z psychiatrii w Weill Cornell Medical College w USA. Twórca nowoczesnej teorii relacji z obiektem na polu pracy z osobami zaburzonymi w zakresie osobowości borderline oraz narcystycznym. W swoich publikacjach kładzie akcent na wartości moralne (religijne) jako elementy konstytutywne dojrzałej osobowości. Autor między innymi: *Mondo interno e realta' esterna*, Torino 1999; *Związki miłosne*, Poznań 1997.

Luigi Rulla SJ – nieżyjący jezuita, kapłan włoski, psychiatra oraz wieloletni profesor i twórca Instytutu Psychologii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim. W zakresie badań dokonanych w latach 80. w USA zwracał uwagę na integralne spojrzenie na formację do kapłaństwa. Autor licznych publikacji w zakresie antropologii chrześcijańskiej. Autor: *Antropologia della vocazione cristiana I. Basi interdisciplinari*, Bologna 1997.

Franco Imoda SJ – jezuita, kapłan włoski. Były rektor Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego oraz Instytutu Psychologii na tym uniwersytecie. Profesor psychologii oraz psychoterapeuta. W swoich

W związku z tym, że istnieje na świecie duża ilość publikacji, dotyczących kwestii wiary, w obu dyscyplinach naukowych, autor posłuży się naturalnym kluczem selekcji wynikającym ze znajomości języków obcych. W niniejszej pracy zostanie uwzględniona przede wszystkim literatura wydana w języku polskim, angielskim i włoskim wraz z przekładami na te języki.

Postawiony w pracy problem określa rodzaj stosowanych metod badawczych. W rozprawie uwzględniona zostanie metoda historyczno-krytyczna. Zastosowana zostanie w części pierwszej, biblijno-historycznej, ukazującej rozwój rozumienia wiary jako zaufania. W oparciu o metodę syntetyczno-analityczną w pierwszej i kolejnej części pracy zostaną uwypuklone wnioski, co do rozumienia zaufania w obszarach teologii, i kolejno - psychologii. Następnie, empiryczne badania własne wraz ze statystyczną analizą pomogą w uchwyceniu rozumienia wiary na polu teologii i psychologii wraz ze środowiskiem jej doświadczania. W ostatnim rozdziale systematyczna analiza wyników badań wraz z refleksją teologiczną pomoże w ujęciu znaczenia dialogu teologii i psychologii wraz z obszarami ich współpracy.

Rozprawa jest studium systematyczno-analitycznym i posiada strukturę trzyczęściową. W pierwszej części historyczno-biblijnej zostanie ukazane zaufanie w strukturze wiary w perspektywie historyczno-dogmatycznej. Część ta pełni rolę fundamentu. Opierając się na Piśmie Świętym, na Tradycji oraz na nauczaniu Kościoła, będzie można opisać zaufanie człowieka zmierzającego do Boga. Dzięki perspektywie historycznej, uwydatnionej na Soborze Watykańskim II, będzie można zobaczyć szersze spektrum, uchwycić nowość oraz aktualność współczesnej myśli teologicznej podejmującej temat zaufania Bogu przez człowieka.

W pierwszej części zostaną przedstawione biblijne znaczenia oraz biblijne obrazy aktu wiary. Najpierw podjęta zostanie analiza słowa „wiara” bazująca na tekstach Starego Testamentu. Punktem wyjścia będzie doświadczenie Abrahama, „ojca wiary”, „który wbrew nadziei uwierzył nadziei” (Rz 4, 18). W wierze Izraela zostanie

publikacjach wskazuje na rolę psychologii w procesie rozwoju człowieka. Autor między innymi: *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Bologna 2005; *Odkryj w sobie tajemnicę*, Kraków 2010.
Ana Maria Rizzuto – argentyńska psychoanalitik, która pracuje jako profesor psychologii religii na uniwersytecie w USA. Autorka znanej publikacji z zakresu psychologii religii: *Narodziny żyjącego Boga, Studium psychoanalizy*, Kraków 2012 oraz *Perchè Freud ha rifiutato Dio?*, Torino 2000.
Piotr Sztampka – polski socjolog, profesor nauk humanistycznych, związany z Uniwersytetem Jagiellońskim. Autor między innymi publikacji: *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007.
Toshio Yamagishi – japoński emerytowany profesor Uniwersytetu w Hokkaido (Japonia) i Tokyo. Autor wielu badań z zakresu zaufania na polu socjologii i psychologii. Autor między innymi publikacji: *The Structure of Trust. An Evolutionary Game of Mind and Society*, Tokyo 1998.

uwytatniony obraz Boga, który jest wierny w spełnianiu swoich obietnic. Zwrócona będzie również uwaga na pokusę niewiary. Następnie, podobna analiza zostanie przeprowadzona na podstawie tekstów Nowego Testamentu ze szczególnym zwróceniem uwagi na Maryję, która „z pełną ufnością odda się w ręce Boga”²⁵. Wreszcie w osobie Syna Bożego zostanie uwytatniony wzór zaufania Bogu, który odznacza się twierdzeniem, iż pokarmem – jak mówi Jezus - „jest wypełnić wolę Tego, który mnie posłał” (J 4,34). Kolejno zostaną przedstawione etapy rozwoju *fides qua* na przestrzeni historii. W związku z tym uwaga zostanie skupiona między innymi na takich świętych Kościoła, jak: Augustyn, Bonawentura, Tomasz z Akwinu. W kolejnych paragrafach zostanie uwzględniona refleksja, poświęcona wierze, podejmowana od czasu Reformacji po Sobór Watykański II. Z tego powodu nie może zabraknąć wypowiedzi teologów protestanckich takich, jak: M. Luter, Schleiermacher czy K. Barth. Nie może zabraknąć również odpowiedzi, udzielanych przez Kościół podczas Soborów Trydenckiego i Watykańskiego I, na stawiane przez nich tezy. Istotne przy tym będą uwagi J.H. Newmana w sprawie rozumienia wiary. Dzięki jego refleksji zostanie uwypuklone i później raz jeszcze podkreślone integracyjne rozumienie zaufania. Przede wszystkim w myśli J. Ratzingera, późniejszego papieża Benedykta XVI, zaufanie potraktowane zostanie jako wędrówka angażująca całego człowieka. Wypowiedzi papieża sugerują konieczność otwarcia się teologii na psychologię w obszarze antropologii człowieka, gdzie akt wiary stanowi tak „strefę wymiany” jak i integralną część tożsamości człowieka w jego byciu człowiekiem i chrześcijaninem.

W drugiej części, w kluczu syntetyczno-analitycznym, obejmującym refleksję psychologiczną, zostanie ukazane, czym jest zaufanie i jak się ono kształtuje. W tej części pomocne będą obserwacje znaczących postaci z pola nauk psychologicznych, psychoanalitycznych oraz analiz społecznych i ich obopólnych relacji. Ich badania i obserwacje – dotyczące rozumienia świata psychiki – skoncentrowały się na procesie tworzenia się ludzkiej psychiki u dzieci. Świat psychiki dziecięcej staje się swego rodzaju matrycą obserwacji późniejszych relacji. Dzięki tym obserwacjom powstały stadia rozwoju psychicznego człowieka (zob. Z. Freud, E. Erikson).

W tej części pracy zostanie zwrócona uwaga na elementy utrudniające człowiekowi zaufanie, czyli na psychopatogenezę wraz z elementami pomocy. Stąd refleksje O. Kernberga czy A. Rizzuto. Autorzy ci ujmują zaufanie jako element

²⁵ Benedykt XVI, *Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła. Homilia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny* (Watykan, 8.12.2005), ORpol 2006 nr 2, s. 42.

rozwojowy i dynamiczny. Natomiast jego brak jako swego rodzaju przeszkodę na drodze rozwoju. Kolejno, zostanie omówiona analiza struktury zaufania, głównie rozpatrywane w świetle teorii psychologii społecznych. Teorie te akcentowały element relacyjny w kształtowaniu zaufania w społeczeństwie. Stąd opis struktury zaufania zaczerpnięty z analiz polskiego badacza zaufania P. Sztampki czy japońskiego badacza T. Yamagishi. Podjęty w tejże części rozprawy trud badawczy dowodzi, że zaufanie jest strefą uniwersalnego badania, gdzie jego ekspresja przybiera formy w zależności od kultury i osobowości.

Dzięki badaniom własnym możliwe będzie zobaczenie, w jaki sposób człowiek, przeżywający zaufanie w relacji do istotnych osób, będzie potrafił obdarzać nim Boga. Psychologia w tym ujęciu – jeśli chce zachować swoją tożsamość - stanie się dyscypliną „podprowadzającą” pod teologiczny charakter rozumienia człowieka.

W trzeciej części, w sposób syntetyczno-analityczny, zostaną uwypuklone warunki dialogu teologii z psychologią wraz z elementami ukazującymi wartość badań teologicznych na gruncie psychologii. Taki dialog winien dokonać się na podstawie antropologicznej. Antropologiczna wizja człowieka, ukazująca jego otwartość na transcendencję, może stać się pomostem owego dialogu w niwelowaniu barier wzajemnych przeciwności. Kolejno ukazanie zaufania w wymiarze teologicznym i psychologicznym posłuży umieszczeniu go w strukturze wiary w całościowej wizji człowieka. Wizja antropologii teologicznej wydaje się być podstawą w dialogu między dwiema dyscyplinami naukowymi. Taki dialog stwarza kolejne wspólne przedsięwzięcia w tworzeniu „stref wymiany” na polu edukacji, poradnictwa czy psychologii pastoralnej. Zaufanie jest przestrzenią zbieżności teologii oraz psychologii. Psychologia w swojej refleksji na temat zaufania daje wkład w rozumienie wiary jako otwieranie się w tym punkcie na transcendencję człowieka. Teologia natomiast, przyjmując owo rozumienie, otwiera się na immanencję Boga.

Temat pracy warunkuje także specyficzny układ bibliografii. Został zaproponowany układ uwzględniający teologiczną i psychologiczną refleksję nad zaufaniem oraz wpływ obu nauk na siebie. Układ ten jest swego rodzaju odzwierciedleniem anglojęzycznego podziału literatury na podstawową i pomocniczą. Stąd na pierwszym miejscu znalazły się publikacje Magisterium Kościoła wraz z nauczaniem papieży. Następnie, literatura podstawowa (*primary sources*) dotycząca zaufania w zakresie teologii i psychologii. Potem, literatura pomocnicza (*secondary*

sources) z obu dyscyplin. Kolejno, literatura dialogu obu dyscyplin pomiędzy sobą. Na ostatnim miejscu umieszczona została literatura dodatkowa.

Rozdział 1

Wiara jako zaufanie w perspektywie historyczno –dogmatycznej

W Biblii hebrajskiej dla oznaczenia słowa „wiara” używa się formy rzeczownikowej אמונה - *emuna* - lub formy czasownikowej אמן - *emun*, którą tłumaczy się jako „(u)wierzyć”, „mieć wiarę/przekonanie”. Taką wiarę człowiek wyrażał wobec Boga (Jon 3, 5), wobec innego człowieka (Wj 4, 1-9) czy też wobec Boga i człowieka, jak to miało miejsce podczas cudownego przejścia przez morze, gdy: „Izraelici (...) ulękli się Pana i uwierzyli Jemu oraz Jego słudze Mojżeszowi” (Wj 14, 31). By wyrazić tę szczególną relację człowieka do Boga, tłumaczenie z języka hebrajskiego zawiera słowa, które w tej pracy będą uwypuklane, takie jak: „ufać”¹, „trwać niezawodnie”, „szukać oparcia”. Człowiek ufności to osoba szukająca pewności w zaufaniu pokładanym w Bogu i Jego słowie². Bóg bowiem jest Bogiem prawdy, Bogiem autentyzmu, rzeczywistości, na którym można polegać, na którym można się oprzeć. Stąd naród wybrany przez Boga mógł odpowiadać *amen* - to znaczy wejść w przymierze z Bogiem, opierając na Nim swe życie³. „Amen” - jako pojęcie formalne oznacza, że „sprawa jest mocna, niezawodna, wypróbowana i pewna, że dotrzymuje tego, co przyrzeka. W wierze chodzi zatem o pewność egzystencjalną opartą na ufności w uprzednio daną wierność i stałość”⁴.

Grecki odpowiednik sformułowania „wiara” to słowo πιστεύω - *pisteo*. Jest ono użyte jako forma sprawcza ze znaczeniem „być przekonany”, „wierzyć”, „pokładać ufność”. W przekładach na języki nowożytny, również na język polski, bywa ono rozumiane i tłumaczone niewłaściwie jako „wierzyć”, podczas gdy jego rzeczywisty sens to: „uwierzyć Bogu”, „przyjmować za prawdę”, „ufać”⁵. Taka wiara jako zaufanie będzie więc polegała na żywej świadomości, że człowiek może uwierzyć Bogu, żyjąc w Jego obecności, nawet wówczas, gdy wydaje się On być daleki⁶. Bóg jest godny

¹ D.N. Schowalter, *Wiara*, w: *Słownik Wiedzy Biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, kol. 794.

² *Praktyczny Słownik Biblijny. Opracowanie zbiorowe katolickich i protestanckich teologów*, red. A. Grabner-Haider, T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, kol. 1472.

³ S.C. Napiórkowski, *O wierze nie tylko na Rok Wiary*, Lublin 2012, s. 13-14.

⁴ W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, s. 68.

⁵ R. Popowski, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, kol. 494-495.

⁶ *Praktyczny Słownik Biblijny*, kol. 1473.

zaufania; na Nim można oprzeć swoje zaufanie, bo jest podstawą skutecznej obrony, podobnie jak stała i pewna jest skała⁷.

Na oznaczenie wiary w języku łacińskim używamy słowa *fidelis*. Papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei*, wzięwszy pod uwagę greckie i łacińskie znaczenie tego terminu, pisze następująco: „Nawiązując do obu znaczeń tego słowa (wierność Bogu, wiara człowieka) św. Cyryl Jerozolimski podkreśla godność chrześcijanina, który otrzymuje to samo imię co Bóg: jeden i drugi nazywani są „wiernymi”. Św. Augustyn tak to wyjaśnia: „Człowiek wierzy obietnicom Boga. Bóg wiernie spełnia to, co przyrzekł człowiekowi”⁸.

Pismo Święte stanowi szczególne źródło ukazania wzorców wchodzących w biski dialog z Bogiem wyrażający się zaufaniem. Niewątpliwie Abraham i Maryja stanowią wzór wiary typu *fides qua*, która kształtowała ich życie. W Osobie Jezusa *fides qua* stanowi także centrum *fides quae*.

Wiara podlega refleksji teologicznej, stąd nie można nie rozważyć, co mówi na jej temat Tradycja Kościoła. „Prawdziwa teologia zakłada wiarę i jest ożywiona miłością”⁹. Warto więc zauważyć wpływ świętych Kościoła, nauczanie Kościoła wraz z refleksją teologiczną.

1.1. Biblijne postawy *fides qua*

Wiara jako *fides qua*, jako akt zaufania, zawsze jest związana z konkretnymi osobami, które wchodzą w ten szczególny kontakt z Bogiem. Osoby, które poprzedziły nas w wyznawaniu wiary, stają się prekursorami w rozumieniu, czym jest owo zaufanie. Stąd ważne jest „opowiedzenie historii” wiary, o której świadczy Pismo Święte¹⁰. Z takim nastawieniem zostanie przedstawiona postać Abrahama, u którego zaufanie kształtowało się w jego życiowych doświadczeniach. Zaufanie wyrasta i tkwi w wierze, a uzewnętrznia się w posłuszeństwie słowu Boga¹¹, na którego fundamencie chrześcijanin buduje swój dom (por. Mt 7, 21).

⁷ S. Hałas, *Zawierzyć Bogu! Biblijna specyfika wiary na tle współczesnego intelektualizmu*, w: *Biblia i jej oddziaływanie. Wierzę w jednego Boga*, Scripturae Lumen 5, red. R. Bartnicki, Tarnów 2013, s. 167.

⁸ LF, nr 10.

⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków 2012, s. 97.

¹⁰ Tamże, s. 8.

¹¹ Zob. H. Wejman, *Ufność w Miłosierdzie Boże*, w: *Leksykon Duchowości Katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 900-901.

Podobna perspektywa zostanie ukazana w Nowym Testamencie na przykładzie Maryi. Centrum refleksji nad zaufaniem będzie stanowiła osoba Jezusa Chrystusa, który „w wierze przewodzi i ją wydoskonala” (Hbr 12, 2). Niewątpliwie jeszcze wiele innych postaci przeżywało swoją wiarę jako element zaufania, wystarczyłoby choćby wspomnieć przykład Hioba – gdzie wiara bliska jest cnotie nadziei¹² – proroków czy Apostoła Narodów – św. Pawła¹³. Jednak Autor pracy pozostanie w swojej refleksji przy owych postaciach, które kształtują wiarę jako zaufanie.

1.1.1. Abraham – paradygmat wiary jako zaufania

W osobie Abrahama jawi się nowy początek zbawienia człowieka, którego życie z racji jego nieposłuszeństwa toczyło się pod znakiem przekleństwa. Przekleństwo oddala człowieka od Boga, sprowadza na niego niewolę, wyklucza ze społeczności, czyni go niezdolnym do przekazywania życia, budzi strach oraz nieufność. W Abrahamie, dzięki jego posłuszeństwu Bogu i Jego słowu, dotychczasowe przekleństwo staje się źródłem błogosławieństwa. Nim jednak mogło do tego dojść, to Bóg „musiał” po raz kolejny wkroczyć w dzieje człowieka, by Abram (heb.: אַבְרָם - *abiram* - „ojciec mój”) mógł stać się Abrahamem (hebr.: אַבְרָהָם - *abraham* – „ojciec mnóstwa; ojciec wielkich rzesz”)¹⁴.

Abraham prawdopodobnie pochodził z Charanu, skąd wyruszył w kierunku Ur, a następnie Kanaanu oraz Egiptu. Biblia przedstawia go jako pasterza, choć mógł być także kupcem karawanowym. Trzy tradycje (elohistyczna - E, kapłańska - P i jahwistyczna - J) upatrują w Abrahamie „ojca wszystkich narodów” (J), „wzór wiary” (E) i „gwaranta przetrwania Izraela” (P)¹⁵.

Historia życia Abrahama to lata 2000 – 1850 przed Chrystusem. Był synem Teracha z pokolenia Sema. Miał dwóch braci, Nachora i Harana. Pierwszy był ojcem Lota i zmarł jeszcze za życia Teracha w Ur chaldejskim (Rdz 11, 27n.). Natomiast żona jego, Saraj, z którą nie miał dzieci, była jego przyrodnią siostrą (Rdz 20, 12). Terach zabrał ze sobą Abrahama, Saraj i Lota i wyruszył z Ur, by udać się do Kanaanu.

¹² Zob. A. Tronina, *Wiara jako zawierzenie: heemin w Księdze Hioba*, w: *Biblia i jej oddziaływanie. Wierzę w jednego Boga*, Scripturae Lumen 5, red. R. Bartnicki, Tarnów 2013, s. 147.

¹³ Zob. R. Kempniak, *Wiara w Jezusa Chrystusa na podstawie listów św. Pawła do Galatów*, Kraków 1993, s. 83.

¹⁴ H. Witczyk, *Abraham*, w: *Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, kol. 17-18.

¹⁵ R. North, *Abraham*, w: *Słownik Wiedzy Biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, kol. 5.

Podczas wędrówki, u stóp góry Eufratu, zatrzymali się w Charanie, skąd Abraham – w wieku siedemdziesięciu pięciu lat – poszedł dalej, do Kanaanu, pierwszego celu podróży (Rdz 12, 4). Polecenie do wyruszenia w drogę otrzymał od Boga¹⁶.

W tym punkcie rozpoczyna się istotny moment zaufania Abrahama. Słyszycy on słowa Pana: „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twojego ojca, do kraju, który ci ukażę” (Rdz 12, 1). Z poleceniem tym łączy się obietnica ziemi, licznego potomstwa i błogosławieństwa, które będzie udziałem wszystkich narodów (Rdz 12, 3).

Poza tym, z obietnicą wybrania Abrahama przez Boga, Izrael łączył także przynależność do Jahwe, Jego życzliwość i wieczne zbawienie (Wj 2, 24; 3, 6). Pierwszym elementem wiary jako zaufania jest jej pochodzenie od osobowego Boga, który w sposób darmowy zaprasza do ścisłej więzi ze sobą. „Wiara stanowi odpowiedź na słowo skierowane do osoby, daną pewnemu „Ty”, które nas woła po imieniu”¹⁷. Bóg ukazuje się Abrahamowi jako Bóg osobowy i jedyny, nazwany *El-Eljon*, czyli Bóg Najwyższy, Stwórca nieba i ziemi (por. Rdz 14, 17-20. 22). W zestawieniu z tradycjami Bliskiego Wschodu manifestacja Boga, ukazana w doświadczeniu Abrahama, cechuje się zupełnie nową jakością spotkania. Obraz Boga i wynikająca z tego jakość relacji charakteryzuje się już nie strachem czy przerażeniem, lecz wzajemnym poznaniem, bliskością i zaufaniem¹⁸.

Kolejnym elementem wiary Abrahama, który bezpośrednio uwypukla List do Hebrajczyków, jest posłuszeństwo Bogu. Odczytując historię Starego Testamentu, List do Hebrajczyków czyni to w świetle wydarzenia Jezusa. W stosunku do Abrahama stwierdza: „Przez wiarę Abraham, wezwany przez Boga, okazał posłuszeństwo, wyruszając do miejsca, które miał otrzymać jako dziedzictwo. I wyruszył nie wiedząc, dokąd idzie” (Hbr 11, 8). Wyjście dokonuje się w posłuszeństwie, którego podstawę stanowi wiara. Abraham dokonuje tego aktu, który stawia go w sytuacji radykalnego ubóstwa. Konsekwencją Bożego powołania staje się całkowite ogołocenie, prowizoryczność życia, niepewność jutra oraz własną bezpłodność. Abraham ma być cudzoziemcem, by móc stać się wielkim narodem. Wie jednak, że nie może posiadać potomstwa. Wobec takiego polecenia Abraham okazuje ufność i wierzy, że Bóg jest

¹⁶ F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon Biblijny*, Warszawa 2001, kol. 6.

¹⁷ LF, nr 8.

¹⁸ D. Dziadosz, *Iść za głosem Boga. Motyw wiary w wiodących tekstach cyklu o Abrahamie (Rdz 11, 27 – 25, 18)*, w: *Biblia i jej oddziaływanie. Wierzę w jednego Boga*, Scripturae Lumen 5, red. R. Bartnicki, Tarnów 2013, s. 22-23.

dobry. To jest jego prawdziwym błogosławieństwem¹⁹. Zaufanie Abrahama przybiera więc konkretny rys polegający na radykalnym zerwaniu nie tylko z przeszłością, czyli z tym, co do tej pory zapewniało mu bezpieczeństwo i oparcie, ale także z własnym sposobem myślenia i życia²⁰, u którego podstaw stała wizja posiadania potomka. Odtąd najistotniejszym punktem odniesienia w podejmowaniu dalszych decyzji będzie objawiana sukcesywnie wola Boga, w sposób szczególny Jego obietnica. „Zawierzyć Bogu oznacza oprzeć całe życie na obietnicy Bożej”²¹. Zaufanie więc jest szczególnym rodzajem pewności opartej na obietnicy Boga.

Teologiczny schemat objawiającego wolę Boga oraz posłusznego jej wypełniania przez Abrahama stanie się motywem przewodnim życia patriarchy, jak i jego ufnej wędrówki. Zaufanie jest bowiem dynamiczną postawą całego człowieka, które nie polega tylko na jednorazowym akcie woli czy intelektu. Jest skomplikowanym i długotrwałym procesem, któremu poddał się Abraham. Na każdym z jego etapów uczył się on konfrontować swoją wolę, decyzje i pragnienia ze słowem Boga. Tak uczynił/postąpił nawet wówczas, gdy po długim okresie kroczenia za Jahwe u schyłku życia, został poddany najtrudniejszej próbie ofiary ze swojego syna – Izaaka. Tu zaufanie „potwierdza się jako wierność poleceniu Boga”²².

Nim jednak doszło do tej próby, Abraham, który uwierzył obietnicy Boga, mógł doświadczać jej realności, zaczęła się ona ziszczać na jego oczach. Słowo Boga stało się fundamentem, na którym Abraham mógł zacząć budować swoją wiarę jako zaufanie. „Wiara rozumie, że słowo, rzecz pozornie krótkotrwała i ulotna, gdy wypowiedziane jest przez Boga wiernego, staje się rzeczą najbardziej pewną i niewzruszoną ze wszystkich (...). Wiara przyjmuje to słowo jako mocną skałę, na której można budować jak na solidnych fundamentach”²³. Przyrzeczenie Jahwe, że da Abrahamowi kraj, zostało uroczysto potwierdzone zawarciem przymierza między Bogiem a patriarchą. W osobie Abrahama urzeczywistniła się obietnica Boga. Gdy miał osiemdziesiąt sześć lat, urodził mu się syn Izmael (Rdz 16, 15n.). Trzydzieści lat później Pan powtórzył obietnicę, że potomkiem Abrahama ma być Izaak, syn Saraj. Przy tym wydarzeniu Bóg zmienia imię Saraj na Sara („Księżniczka”), a Abram na Abraham. Znakiem przymierza ma stać się obrzezanie. W wieku stu lat rodzi mu się syn obietnicy - Izaak. W Beer-

¹⁹ B. Costacurta, *Abramo*, Vibo Valentia 1999, s. 15-16; zob. B. Costacurta, *Obietnica życia*, Kraków 2005, s. 86.

²⁰ E. Szymanek, *Ufność w życiu Abrahama*, „Orędzie Miłosierdzia” 38 (2001), s. 12.

²¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, Kraków 2015, s. 12.

²² *Praktyczny Słownik Biblijny*, kol. 1390.

²³ LF, nr 10.

Szebie („Studnia Przysięgi”) zaufanie Abrahama jest wystawione na próbę²⁴, która to uwypukla kolejne elementy ufności. „I po tych wydarzeniach wystawił Bóg Abrahama na próbę. Rzekł bowiem do niego: Abrahamie! On odrzekł: Oto jestem. I rzekł [Bóg]: Weź swojego syna jedynego, którego miłujesz, Izaaka, i idź do ziemi Moria i tam złóż go na ofiarę na jednym z pagórków, jaki ci wskażę” (Rdz 22, 1-2).

Droga wiary jako zaufania prędzej czy później zderzy się z próbą. Nie w sensie, że Bóg próbuje człowieka, sztucznie umieszczając go w trudnym położeniu, by obserwować następnie jego reakcje. Próba jest naturalnym elementem ufności. Już sam fakt, że Bóg jest ponad ludzkimi wyobrażeniami o Nim, ponad wszelkimi próbami umieszczenia Go w ciasnym schemacie sposobu istnienia i działania, odpowiada za sytuację próby. „Dystans między Bogiem, Stworzycielem, i bytem Jego stworzeń jest nieskończony: niepodobieństwo jest zawsze większe od podobieństwa”²⁵. Relacja z Bogiem sama z siebie jest już próbą, ponieważ domaga się współpracy z Bogiem na bazie ufności. Bóg prosi o zaufanie, oderwanie się od własnych sposobów myślenia, tak by wejść w relację z Nim, czyli Kimś, kto jest totalnie różny, nieogarniony, niezrozumiały do końca. I to jest wielka próba. Bóg prosi więc Abrahama, by szedł za Nim. Abraham, jako model ufności w kroczeniu za Bogiem, prędzej czy później znajdzie się w sytuacji konfrontacji z wrażeniem, że Bóg wydaje się zaprzeczać sam sobie. Zatem próba jawi się jako kolejny element zaufania Bogu²⁶. Abraham staje wobec niezrozumienia Boga, który prosi go, by ofiarował Mu syna. Prosi go o syna, który reprezentuje realizację obietnicy i błogosławieństwa Pana Boga.

Bóg, domagając się ofiary z umiłowanego syna, rozpoczyna swoje wezwanie od wymownego w skutkach, znanego już Abrahamowi, słownego nakazu „idź” czy „wyjdź”. Bóg tym samym zwrotem zainicjował wcześniej powołanie Abrahama. Teraz jak klamrą zapina rozwój zaufania patriarchy. Tym razem Abraham ma wyjść, by ponownie zawierzyć Bogu. Zaufanie bowiem jest czymś dynamicznym. Nie jest tylko jednorazowym aktem woli czy intelektu człowieka, lecz jawi się jako ciągła wędrówka polegająca na ciągłej weryfikacji autentyczności relacji ze Stwórcą²⁷.

²⁴ F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon Biblijny*, s. 7; zob. *Encyklopedia Biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, kol. 9.

²⁵ Benedykt XVI, *Święty Tomasz z Akwinu* (Katecheza 16.06.2010), w: Benedykt XVI, *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, Poznań 2012, s. 86.

²⁶ B. Costacurta, *Abramo*, s. 20.

²⁷ D. Dziadosz, *Iść za głosem Boga. Motyw wiary w wiodących tekstach cyklu o Abrahamie* (Rdz 11, 27 – 25, 18), s. 28-30.

W wędrówce swojej Abraham ma dotrzeć do kraju Moria, w którym tradycja judaistyczna umieszczała Świątynię Jerozolimską. Tak więc Abraham ma dotrzeć do centrum ziemi obiecanej, do serca Bożej obietnicy²⁸. Jednakże „ojciec wiary” w swym przeżyciu jest zapraszany jakby do zniszczenia obietnicy Boga. Wcześniej wyszedł ze swojej ziemi, by stać się wielkim narodem, teraz ma wyruszyć, by wyeliminować jedyne syna: nie Izmaela, którego mu urodziła Agar, lecz syna obietnicy – Izaaka. Imię „Izaak” oznacza „śmiać się, cieszyć się”. Imię to przypomina śmiech Abrahama i jego żony Sary na obietnicę Boga o porodzeniu syna w podeszłym wieku oraz radość z jego narodzin²⁹. Teraz syn śmiechu staje się okazją do płaczu oraz wielką próbą dla swojego ojca. Niewiara w narodzenie syna przemienia się w całkowite posłuszeństwo Abrahama³⁰.

Patriarcha, człowiek wiary, wyrusza w drogę. „Wiara nie jest więc bezczynnością, lecz pobudza do przyjęcia odpowiedzialności za przyszłość. W ujęciu biblijnym wiara jest oparta na tajemnicy i odnosi się do przyszłości człowieka. Oznacza życie duchem zaufania, które nakazuje nadać szczególne znaczenie przyszłości, wręcz stawia przyszłość nad terażniejszością. Jest to możliwe, ponieważ wiara daje pewność, że tą przyszłością człowieka jest Bóg”³¹. Taka wiara łączy się z wyruszeniem w drogę z nadzieją wypełnienia Bożej obietnicy, szczególnie w sytuacji niezrozumienia i wewnętrznego bólu. Ukazuje się więc kolejny element wiary jako zaufania – połączenie jej z nadzieją na przyszłość. Te dwa pojęcia nie pokrywają się ze sobą – jak zauważa Roman Bogacz: „Różni je choćby to, że wiara pozwala człowiekowi coś poznać. Ma wymiar intelektualny. Wiara pozwala też przyłgnąć do Boga. Ona przynosi nadzieję. Nadzieja natomiast zakłada wiarę. Te dwie rzeczywistości: wiara i nadzieja są ze sobą ściśle powiązane wtedy, gdy Bóg daje człowiekowi obietnice. Człowiek przez wiarę przyjmuje je i zawiera Bogu całe swoje życie. Człowiek koniecznie potrzebuje takiej

²⁸ Zob. *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału komentarz*, T. I, część 1, red. S. Łach, Poznań 1962, s. 393-394; *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, red. J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Cavalas, Warszawa 2004, s. 35.

²⁹ F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon Biblijny*, kol. 290.

³⁰ Jak zauważa B. Costacurta, tradycja judaistyczna uwydatnia dialog Abrahama z Bogiem jeszcze inaczej. „Bóg mówi: twojego syna. Abraham odpowiada: ja mam dwóch synów. Bóg mówi: Twojego jednorodzonego. Abraham odpowiada Bogu: ten jest jedyny syn swojej matki, tamten także jest jedynym synem matki. Bóg mówi: którego miłujesz. Abraham odpowiada: Ja ich obojgu kocham. Bóg mówi: Izaaka. Wybór jest więc destrukcyjny. Abraham broni się udając, że nie słyszy głosu Boga, by nie podjąć wezwania. B. Costacurta, *Abramo*, s. 21-22.

³¹ M. Antoniewicz, *Dar wiary racją sensu ludzkiego życia*, „Teologia Dogmatyczna” 4 (2010), s. 60.

wiary, która przynosi nadzieję i pozwala przetrwać szczególnie w trudnych chwilach³²”. Autor natchniony opisuje to w bardzo zwięzły sposób: „Nazajutrz rano, Abraham osiodłał swego osła, zabrał z sobą dwóch swoich ludzi i syna Izaaka, narąbał drzewa do spalania ofiary i ruszył w drogę do miejscowości, o której mu Bóg powiedział” (Rdz 22, 3). Posłuszeństwo w zaufaniu Bogu Abraham „wykuwa” w ciszy, w bólu, ale i w prostocie. Wewnętrzny ból ojca na ofiarę z syna ukazany jest jeszcze przez zwięzłość i konkretność przygotowań do wyjazdu. Droga wiary na górę Moria ujawnia się jako ukazanie znaczenia zaufania Bogu w niezrozumiałym doświadczeniu. W ten sposób – jak zauważa Ravasi – „(...) straszliwa i przebyta w milczeniu droga podjęta przez Abrahama ku górze w ciągu trzech dni próby staje się paradygmatem wszelkiej drogi wiary, naznaczonym światłem i ciemnością, na którym człowiek wierzący musi dojść aż do wyzbycia się wszelkich oparć ludzkich, nawet uczuć i podstawowych relacji”³³. Podobnym echem brzmia słowa Kierkegaarda, który analizuje doświadczenie Abrahama. „Każdy staje się wielki w zależności od wielkości tego, czego oczekiwał. Jeden stał się wielki, gdy oczekiwał rzeczy możliwych; inny – gdyż oczekiwał rzeczy wiecznych, ale ten, co oczekiwał rzeczy niemożliwych, stał się większym od innych”³⁴. Wyrażając gotowość na ofiarę z własnego syna, Abraham dowiódł, że wyłącznie istnieje przyszłość Boga, natomiast ludzka nadzieja nabiera istotnych treści jedynie w niej.

Góra, która w przeżyciu Abrahama miała być górą śmierci jego syna, stała się górą nowego życia. Zaufanie Abrahama wyrażone w posłuszeństwie w słowo Boga zrodziło życie. Izaak zostaje uwolniony i zastąpiony ofiarą z baranka. Wówczas Abraham stał się ojcem błogosławieństwa. W encyklice czytamy: „Słowo, które było zdolne powołać do życia syna w jego ciele «obumarłym» oraz w «obumarłym łonie» Sary, będzie mogło również być gwarancją obietnicy związanej z przyszłością, niezależnie od wszelkich gróźb lub niebezpieczeństw (por. Hbr 11, 19; Rz 4, 21)”³⁵. Święty Paweł Apostoł w Liście do Rzymian pisze na temat wiary Abrahama w kontekście ofiary Izaaka: „(Abraham) ani przez chwilę nie zwątpił jednak w Bożą obietnicę. Przeciwnie, jego wiara wzrosła, przynosząc chwałę Bogu. Był przekonany, że Bóg jest w stanie spełnić to, co obiecał. I właśnie dzięki temu został przez Niego

³² R. Bogacz, *Wiara w Liście do Hebrajczyków*, w: *Biblia i jej oddziaływanie. Wierzę w jednego Boga*, Scripturae Lumen 5, red. R. Bartnicki, Tarnów 2013, s. 255.

³³ G. Ravasi, *Wstęp*, w: M. Starowieyski, *Tradycje biblijne*, Kraków 2011, s. 18.

³⁴ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, Warszawa 1995, s. 45.

³⁵ LF, nr 11.

uniewinniony” (Rz 4, 22-22). Ofiara na górze Moria najpełniej dokonała się na Golgocie, jednak to pozostanie tematem trzeciego punktu.

Abraham jest wzorem wiary jako zaufania. Prorok Izajasz mówi o nim: „Patrzcie na skałę, z której zostaliście utworzeni. Patrzcie na Abrahama, waszego ojca” (Iz 51, 1-2). W opisie jego życia zostały uwidacznione dwa etapy spinające całość powołania Abrahama: wyjście ze swojej ziemi, ale i wyjście z osobistych punktów odniesienia uobecnionych w osobie syna Izaaka³⁶. Jedno wyjście bez drugiego staje się niepełne i nie ukazuje istoty zaufania Abrahama. Zaufanie ojca wiary okazane wzywającemu go Bogu oraz posłuszeństwo wyrażone w wyruszeniu w drogę z nadzieją na realizację obietnicy, to elementy składowe zaufania, przez które Abraham „zyskał sprawiedliwość, która uczyniła go przyjacielem Boga”³⁷.

Historia Abrahama pokazuje jeszcze jedną charakterystyczną cechę zaufania, która nie wprost została ukazana w analizie. Jego osobiste doświadczenie nie służyło tylko jemu samemu i jego relacji z Bogiem, ponieważ on miał stać się ojcem ludzi wierzących. Dzięki jego zaufaniu inni mają udział w tym, co doświadczył i przeżył. Struktura zaufania pokazuje, że „Bóg przychodzi do człowieka przez człowieka”³⁸. Relacja człowieka z Bogiem nie ogranicza się tylko do sfery prywatnej. Człowieka dociera do Boga we wspólnocie z innymi. Poprzez fakt, że Abraham stał się przyjacielem Boga, cały naród mógł stawać się narodem wybranym.

Reasumując, należy zauważyć, że zaufanie wyrastające z wiary w osobie Abrahama nie jest związane z emocjami, które można przeżywać, lecz jest związane z planem na życie. Bóg wchodzi w życie Abrahama, co „prowokuje” w nim decyzję „zaryzykowania” oparcia się na obietnicy Boga. Obietnica daje pewność, która motywuje dalsze nasłuchiwanie słów Boga oraz kolejne wyruszanie w drogę. Zaufanie Abrahama przyjmuje więc strukturę słowa i czynu. Doświadczenia życiowe patriarchy „szkicują” strukturę zaufania. W jego wyjściu z ojczyzny przejawia się zaufanie mające postać wierności obietnicy; w narodzinach oraz w ofierze Izaaka zaufanie przybiera postać posłuszeństwa słowu Boga. Konkludując, należy zauważyć, że zaufanie Abrahama jest zaufaniem Bogu opierającym się na słowie oraz na czynie. Słowo i czyn stanowią część składową struktury wiary jako zaufania „Ojca naszej wiary” (por. Rz 4, 11). Ponadto warto zwrócić uwagę na funkcję jaką przyjmuje zaufanie. Ono realizuje

³⁶ Zob. B. Forte, *Biblijni świadkowie wiary*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 54 (2012), s. 24-25.

³⁷ Jan Paweł II, *Abraham – ojciec wszystkich wierzących* (Katecheza 16.02.2000), w: Jan Paweł II, *Potęga wiary. Papieskie katechezy o wierze*, Kraków 2012, s. 28.

³⁸ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Wiara i przyszłość*, Kraków 2007, s. 28.

się wyłącznie w wymiarze relacyjnym i społecznym: jednoczy ludzi nie tylko z Bogiem, lecz także ze sobą nawzajem. *Fides qua* jest więc osobowym aktem zaufania Bogu posiadającym swoje konsekwencje w historii zbawienia wspólnoty ludzi.

1.1.2. Maryja – droga wiary

Młoda kobieta z Galilei, Matka Jezusa, „zajmuje ściśle określone miejsce w planie zbawienia, bowiem «gdy ... nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo. Na dowód tego, że jesteśmy synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze!» (Ga 4, 4-6)”³⁹. Istnieje duży paralelizm w zaufaniu Abrahama i Maryi. Abraham – jak to zostało ukazane we wcześniejszej refleksji – stał się ojcem wierzących poprzez całościową odpowiedź na wezwanie Boga. Patriarcha opuszcza swoją rodzinną ziemię oraz inne zewnętrzne zabezpieczenia i podejmuje drogę po nieznanym dotąd zakątkach ziemi. Jedynym zabezpieczeniem staje się dla niego zaufanie słowu Boga wyrażonym w obietnicy. Maryja natomiast – jak to zostanie ukazane w obecnym ustępie – powierza się w zaufaniu słowu Boga i przez to staje się matką wszystkich wierzących⁴⁰. Wiara Maryi wyrażona w zaufaniu, podobnie jak to miało miejsce w przypadku Abrahama, uzewnętrznia się w postawach dotyczących wezwania Boga. Postawy te, najbardziej widoczne od czasu „pierwszej pięćdziesiątnicy Maryi”⁴¹, czyli zwiastowania, wraz z ich teologicznym opisem staną się kluczem do zrozumienia drogi ufności Maryi.

Według chrześcijańskich źródeł Maryja była żydowskim dzieckiem Joachima i Anny. Prawdopodobnie urodziła się w Jerozolimie lub w Seforis w Galilei około 18-20 roku przed Chrystusem. Data narodzenia Chrystusa, z powodu błędnego obliczenia przez mnicha Dionizego Małego, została ustalona ok. 4 lata wcześniej⁴². Dziewczynka spędziła dzieciństwo w Nazarecie, gdzie została zaręczona z Józefem, potomkiem króla

³⁹ RMat, nr 1.

⁴⁰ Benedykt XVI, *Wiara Maryi podstawą nadziei chrześcijan* (Katecheza 19.12.2012), w: Benedykt XVI, *Siła wiary*, Kraków 2013, s. 89.

⁴¹ B. Ferdek, *Zjednoczona z Synem w Duchu Świętym*, „Salvatoris Mater” 10 (2008) 3, s. 27.

⁴² Uwagi na temat błędnego ustalenia daty narodzenia Jezusa umieszcza Benedykt XVI w swoim dziele pt. *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*. Łączy się to ze spisem ludności, który miał miejsce za czasów Heroda Wielkiego. Herod Wielki zmarł jednak 4 lata przed narodzeniem Jezusa. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, Kraków 2012, s. 87-89.

Dawida⁴³. Imię „Maryja” w języku aramejskim znaczy „Pani”. W języku hebrajskim słowem מרים – *Miriam* określa się „wzniosły”, „upragniony”. Już więc w imieniu jest zawarte biblijne znaczenie osoby jako upragnionej i oczekiwanej⁴⁴.

W obrazach przedstawianych na kartach Starego Testamentu można odnaleźć wielość treści, które Tradycja Kościoła oraz refleksja teologiczna przypisywała Maryi. Wystarczy tu wspomnieć o Ewie, Esterze czy Rut. Jednak z powodu specyfiki i ograniczoności tematu uwaga będzie skierowana na wydarzenia Nowego Testamentu. Nie należy przy tym zapominać, że „nowotestamentowy wizerunek Maryj – jak pisze Ratzinger – utkany jest w całości z nici Starego Testamentu”⁴⁵. Specyfikę wiary Maryi można ująć, oraz następnie wyjaśnić, zgodnie ze słowami encykliki *Redemptoris Mater*, która uczy, że „wiara, to obcowanie z tajemnicą Boga”⁴⁶, „a uwierzyć – to znaczy «powierzyć» siebie samej istotnej prawdzie słów Boga żywego, znając i uznając z pokorą, «jak niezbędne są Jego wyroki i niezgłębione Jego drogi» (por. Rz 11, 33)”⁴⁷.

Decydującym wydarzeniem ukazującym wiarę Maryi było zwiastowanie. I tu także, jak to zostało uwypuklone u Abrahama, inicjatywa jest po stronie Boga. Wydarzenie zbawcze zawsze wyprzedza zaangażowanie racjonalne wraz z decyzją woli człowieka⁴⁸. Nim jednak Maryja przyjmie słowa anioła, w samym pozdrowieniu anielskim: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą (...)” (Łk 1, 28), Maryja jest witana nie przez hebrajskie słowo *shalom* – pokój tobie, lecz greckim *chaire* – bądź pozdrowiona, raduj się. Radość – jak tłumaczy Benedykt XVI – pojawia się jako dar Ducha Świętego, jako nowy akord historii zbawienia, który tym samym rozpoczyna Nowy Testament⁴⁹. Jak tłumaczy Cantalamessa znaczenie tego terminu: „Łaska bowiem jest miejscem spotkania dzieła Chrystusa z dziełem Ducha: pierwszy jest *autorem* łaski, drugi – jej *treścią*”⁵⁰. Od tego momentu *chaire*, łączone z pozdrowieniem anielskim, stanie się równocześnie treścią „radosnej nowiny” – *Evangelium*, która mając uniwersalny charakter, przepelnia serca wszystkich spotykających się z jej Autorem⁵¹. W ten sposób łaska staje się radością (w języku greckim dwa słowa: *chará-*

⁴³ V. Abrahamsen, *Maryja, Matka Jezusa*, w: *Słownik Wiedzy Biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, kol. 501-502.

⁴⁴ A. Zuberbier, *Maryja*, w: *Słownik Teologiczny*, kol. 276-277.

⁴⁵ J. Ratzinger, *Córa Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*, Warszawa 1997, s. 11.

⁴⁶ RMat, nr 17.

⁴⁷ Tamże, 14.

⁴⁸ J. Strojny, *Maryja wzorem zawierzenia Bogu*, „*Salvatoris Mater*” 7 (2005) 3-4, s. 12.

⁴⁹ J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, s. 41-42.

⁵⁰ R. Cantalamessa, *Pieśń Ducha Świętego*, Warszawa 2009, s. 64.

⁵¹ EG, nr 1.

„radość” i *cháris* – „łaska” pochodzą z tego samego rdzenia) zapowiadającą nadejście Mesjasza⁵². Tę jedność łaski z radością wyraźnie zaznacza Benedykt XVI w katechezie o Maryi w Roku Wiary, gdy mówi: „(...) radość pochodzi z łaski, to znaczy pochodzi z jedności z Bogiem, z posiadania z Nim tak życiodajnej więzi, z powodu bycia mieszkaniem Ducha Świętego, bycia całkowicie ukształtowanej przez działanie Boga”⁵³. Ponadto w słowach anioła ukazana jest także ciągłość historii zbawienia: słowo to zaczerpnięte ze Starego Testamentu zostaje wypowiedziane w języku greckim. Maryja, dzięki łasce, zostaje łącznikiem między starym i nowym ludem Bożym. „Ta niewiasta jest łącznikiem, bez którego wiara mogłaby utracić równowagę na rzecz Starego lub Nowego Testamentu (...). Maryja jest ukoronowaniem judaizmu i początkiem (poprzez swe własne ciało) wiary, która wypełnia to, co judaizm zapowiadał i oczekiwał”⁵⁴. Zaufanie Maryi przyjmuje kształt obcowania z łaską Boga, poprzez które Słowo „staje się Ciałem”. Owocem zaufania staje się radość.

Wewnętrzna bliskość Maryi ujawnia się w paralelnym tekście, który odnosi się do Córy Syjonu: „Pan jest u ciebie” (So 3, 14-17), co w dosłownym tłumaczeniu oznacza: „Jest w twoim łonie”. Wyraźne jest nawiązanie do Księgi Wyjścia (por. Wj 40, 34-38), gdzie mieszkanie Boga w Arce Przymierza jest określone jako przebywanie Boga w „łonie Izraela”. To słowo powraca w skierowanym do Maryi orędziu: „Oto poczniesz [w swoim łonie]” (Łk 1, 31). Maryja ukazuje się więc jako Córa Syjońska, a obietnice, dotyczące narodu wybranego, spełniają się w jej osobie. Maryja jest Arką Przymierza, miejscem mieszkania Boga. Ten, którego nie sposób ogarnąć, zamieszkuje łono Maryi⁵⁵. Natomiast w obietnicy: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego okryje Cię cieniem. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1, 35) jest zaakcentowane mieszkanie Boga w swoim domu. Maryja staje się żywym namiotem Boga, w którym On w nowy sposób zamieszkuje wśród ludzi⁵⁶. Benedykt XVI jeszcze wyraźniej uwypukli tę tajemnicę, mówiąc: „W Niej jest prawdziwy Syjon – czysty, żywy przybytek Boga. W Niej mieszka Pan, w Niej znajduje miejsce odpoczynku. Ona jest żywym domem Boga, który nie mieszka w budowlach z kamienia, ale w sercu człowieka żywego”⁵⁷. Natomiast papież Franciszek

⁵² J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, s. 41-42.

⁵³ Benedykt XVI, *Wiara Maryi podstawą nadziei chrześcijan*, s. 88.

⁵⁴ V. Messori, *Opinie o Maryi. Fakty, poszlaki, tajemnice*, Warszawa 2007, s. 215.

⁵⁵ Benedykt XVI, *Bóg jest Bogiem z nami* (Katecheza 2.01.2013), w: Benedykt XVI, *Siła wiary*, s. 97.

⁵⁶ J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, s. 43-45.

⁵⁷ Benedykt XVI, *Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła. Homilia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny* (Watykan, 8.12.2005), ORpol 2006 nr 2, s. 43.

napisze: „Maryja od początku była przygotowywana przez miłość Boga, by być Arką Przymierza pomiędzy Bogiem a człowiekiem”⁵⁸. Moment zwiastowania jest naznaczony szczególną bliskością Boga. W ten sposób Maryja staje się „mieszkanem Boga przez Ducha”⁵⁹. Podstawowym elementem zaufania Maryi jest doświadczenie bycia umiłowaną przez Boga (zob. 1J 4, 19) oraz w byciu częścią narodu wybranego. Jednak tajemnica Boga, pomimo szczególnego rodzaju komunii Maryi z Bogiem⁶⁰, pozostała nadal nieprzenikniona – wymagała aktu wiary. Podobnie wcielenie Boga, które zainicjowało nową Jego bliskość, nie zwalniało Maryi od ufności. Maryja, obdarzona łaską, w konsekwencji jest obdarowana wiarą, poprzez którą ma żywy i osobisty kontakt z tajemnicą Boga. Tak napisał o tajemnicy wcielenia w życiu Maryi Jan Paweł II: „Maryja Matka z tą prawdą swego Syna obcuje tylko w wierze i przez wiarę!”⁶¹. Jej wiara nie zwalnia Jej od trudu jej przyjmowania. Wręcz przeciwnie nakłania Ją do rozważania oraz dialogu. W ten sposób zaufanie Maryi staje się owocem zamieszkania Boga w Jej sercu oraz wysiłku woli i umysłu. „Wierzyć znaczy rozpoznać siebie w egzystencjalnym dialogu z osobowym Bogiem”⁶². Ufność Maryi jest dynamicznym procesem powierzania swojej egzystencji Bogu, gdzie fundamentem jest bliskość z Bogiem.

„Ona zmieszała się na te słowa i rozważała, co miałyby znaczyć to pozdrowienie” (Łk 1, 29). Zmieszanie Maryi nie jest tożsame z lękiem (inaczej niż u Zachariasza – w. 12), który paraliżuje człowieka, czyniąc go niemożliwym do jakiegokolwiek refleksji charakteryzującej się poczuciem zbliżającego się zagrożenia⁶³. U Maryi był to święty strach, bojaźń człowieka wobec bliskości Boga, dzięki czemu Maryja mogła rozważać w sercu. Jej niepokój wskazuje inne źródło: bierze się z realizowanej właśnie radości mesjańskiej oczekiwanej przez naród wybrany. Laurentin, opisując scenę zwiastowania, wkłada w usta posłańca Pańskiego następujące słowa: „Nadeszło zbawienie. Masz stać się Matką Mesjasza przychodzącego z wysoka, który jest samym Bogiem. Jesteś nowym Izraelem, w którym Bóg zamieszka”⁶⁴. Wewnętrzny

⁵⁸ Francis, *Misericordiae Vultus. Bull of Indication of the Extraordinary Jubilee of Mercy*, Vatican City 2015, s. 24.

⁵⁹ B. Ferdek, *Zjednoczona z Synem w Duchu Świętym*, s. 25.

⁶⁰ Zob. Tamże, s. 24-33. Autor analizuje szczególną więź Maryi z Jej Synem, ukazując to poprzez komunie świętości, biologiczną, miłości, życia i eklezjalną.

⁶¹ RMat, nr 17.

⁶² M.I. Rupnik, *Nel fuoco del rovetto ardente*, Roma 1996, s. 37.

⁶³ Zob. B.E Moore, B.D. Fine, *Słownik psychoanalizy*, Warszawa 1996, kol. 135-136; A.M. Colman, *Oxford Dictionary of Psychology*, Second edition, Oxford 2006, kol. 46-47.

⁶⁴ R. Laurentin, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, Warszawa 1989, s. 44.

dialog ze słowem, które pochodziło od Boga, ujawnia w Maryi pragnienie zrozumienia sensu usłyszanych słów. Ona, jako przynależna do ludu, który słucha Boga, w późniejszej refleksji teologicznej będzie ucieleśnieniem postawy Kościoła Nowego Przymierza, który będzie żył w logice zwiastowania – a więc słuchania. Przynależność do ludu słuchającego Boga, a więc charakteryzującego się duchowością biblijną *ananim*, była łączona z wiernymi, odciętymi od wszelkiej czci bożkom i władzom, ale jednocześnie ludźmi otwartego serca na słowo i działanie łaski Bożej. Zawołanie: „Słuchaj Izraelu!” (Pwt 6, 4) stanowiło credo Maryi⁶⁵. Balthasar, wyjaśniając znaczenie słowa „rozważać” w stosunku do Maryi, pisał o jego pochodzeniu od greckiego słowa *symballein*, co oznacza: zbliżać do siebie, porównywać. „Żyje ona w wierze, która jest czymś wzrastającym, która szukając może wiele znaleźć, choć nie przeniknie do końca wszystkiego. Taka ostateczna wizja nigdy nie będzie u Boga możliwa: nawet w wieczności nie będziemy wiedzieć w sposób wyczerpujący i właśnie znajdowanie będzie nas pobudzać do coraz nowych poszukiwań”⁶⁶. Zaufanie Maryi wskazuje więc na Jej umiejętność aktywnego słuchania oraz spoglądania w głąb, na pozwolenie, by doświadczane wydarzenia zadawały Jej pytania, w przeciwieństwie do powierzchniowego rozumieniu sytuacji⁶⁷. Maryja czuła się w słowie Bożym jak u siebie w domu, z własną naturalnością wchodziła i wychodziła z niego. Mówiła i myślała zgodnie ze słowem. Słowo Boże stało się również Jej słowem, a Jej słowo zrodziło się ze słowa Bożego. W ten sposób ujawnia się, że Jej myśli pozostają w harmonii z myślami Bożymi oraz Jej wola zbiega się z wolą Boga. Maryja, obcując z tajemnicą słowa Bożego, może stać się Matką Słowa Wcielonego⁶⁸.

Profetyczny wymiar aktu wiary Maryi ujawnił się jeszcze wyraźniej w pytaniu skierowanym do anioła: „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?” (Łk 1, 34). I ponownie, jak to miało miejsce przy słowach: „rozważała, co miałoby znaczyć to pozdrowienie” (Łk 1, 29), nie oznaczają one wątpliwości czy braku wiary, lecz pragnienie jej przyjęcia jako wiary rozumnej i świadomej. Benedykt XVI, analizując ten fragment, zestawiał reakcję Maryi z odpowiedzią Zachariasza, który zareagował powątpiewaniem w powierzane mu zadanie. Maryja nie wątpi, stawiając pytanie „czy”,

⁶⁵ A. Wojtczak, *Fiat – odpowiedź Maryi w interpretacji Benedykta XVI*, „Teologia dogmatyczna” Tom 4 (2010), s. 101-102.

⁶⁶ H.U. von Balthasar, *Ty masz słowa życia wiecznego*, Kraków 2000, s. 104-105.

⁶⁷ Benedykt XVI, *Wiara Maryi podstawą nadziei chrześcijan*, s. 92.

⁶⁸ DCE, nr 41.

lecz pyta „jak” w stosunku do spełniającej się obietnicy⁶⁹. Dosłownie, w tekście greckim Zachariasz pyta anioła: *κατα τι(kata ti)*, co oznacza: „na podstawie czego”, „po czym”(zob. Łk 1, 18). Zachariasz prosi o gwarancję. Nie wystarcza mu słowo Boga. Zbyt nie ufa posłańcowi Boga, stąd jego prośba o dowód, pewność czy gwarancję⁷⁰. Maryja natomiast pyta: *πως(pos)*, co oznacza: „jakim sposobem” (zob. Łk 1, 34). Maryja nie prosi więc o gwarancję. Jej gwarancją jest słowo Boga. Maryja czyni się dyspozycyjną w posłuszeństwie tajemnicy⁷¹. Ponieważ Maryja całą ufność opiera na Bogu, nie potrzebuje pytać się: „na jakiej podstawie”, lecz pyta o sposób realizacji posłania. W dialogu z Bogiem Maryja rozumie, że w Jego planach jest więcej tajemnicy niż oczywistości. Dlatego na orędzie zapowiadające zwiastowanie odpowiada z ufnością, że Bóg zapowiadający rzeczy trudne do przyjmowania umysłem ludzkim, jest w stanie je wypełnić. Uwierzyła Bogu, dla którego nie istnieje nic niemożliwego (zob. Łk 1, 38). Rzeczą niemożliwą staje się dziewicze poczęcie Mesjasza. W ten sposób wola Maryi poszła za wolą Boga⁷². Ufność Maryi jest dynamiczna; kształtuje się w otwartym i bliskim dialogu z Bogiem, przybierając strukturę słowa i czynu.

Z bycia blisko Maryi z Bogiem zrodziła się kolejna postawa Maryi, która definiuje jej *fides qua*, a mianowicie powierzenie się Bogu. Na pełne tajemnicy powołanie pośrednika Bożego Maryja odpowiada *fiat*: „niech mi się stanie według twego słowa” (Łk 1, 18). Maryja w tym momencie przyjmuje tajemnicę Boga. Sobór Watykański II uczy, że „Maryja poczęła w sercu [to jest w wierze] i w ciele Słowo Boże”⁷³. Uwydatnia to fakt, że pozwolenie udzielone przez Maryję Bogu na Jego płodne działanie i na Jego przyjście jest nie tylko fizycznym poczęciem dziecka, lecz zawiera akt wiary Maryi. Zaufanie w strukturze aktu wiary, po stronie Boga – zakłada łaskę, a ze strony człowieka – zaangażowanie umysłu i woli. Przekładając te słowa na postawę Maryi, można stwierdzić, że skoro Bóg wybrał ją na Rodzicielkę Bożego Syna, to obdarzył ją w sposób wyjątkowy łaskami. Jednak ze swojej strony Maryja odpowiada również w sposób niespotykany u innych ludzi: otwarciem w zaufaniu angażującym jej rozum i wolę⁷⁴. Wiara jako zaufanie Maryi przybiera więc konkretną formę. Akt wiary

⁶⁹ J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, s. 51.

⁷⁰ H. Wejman, *Biblijne oblicza ufności*, Kraków 2007, s. 228.

⁷¹ B. Forte, *Biblijni świadkowie wiary*, s. 47-48; zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Cześć I, Częstochowa 2011, s. 101-102; *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, red. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1993, s. 238-240.

⁷² A. Wojtczak, *Fiat – odpowiedź Maryi w interpretacji Benedykta XVI*, s. 103.

⁷³ LG, nr 53.

⁷⁴ M. Kowalczyk, *Poczęcie Chrystusa „przez wiarę”*, „*Salvatoris Mater*” 2 (2000) 2, s. 106-107.

– w przeciwieństwie do wielu, którzy definiowaliby go w sensie duchowym – ujawnia się w całej gamie. W akcie wiary nie można rozdzielać kwestii duchowej od biologicznej (czy psychologicznej). Rozdzielenie tego, co biologiczne czy psychologiczne, od tego, co teologiczne, prowadzi do zagubienia istoty człowieka. Bawarski teolog zauważa to niebezpieczeństwo, mówiąc: „Jest ono [rozdzielenie] sprzecznością samą w sobie, ponieważ dynamicznym punktem wszystkiego jest właśnie orzeczenie, że w *humanum* także to, co biologiczne, jest *humanuum*, a tym bardziej w *Theo-humanum* nic nie jest czysto «biologiczne». Dlatego odsyłanie tego, co cielesne czy płciowe, na obszar czystej biologii, a więc mówienie o „tylko biologicznym”, stanowi wręcz antytezę tego, o co chodzi w wierze, która chce mówić o duchowym charakterze biologicznego i o cielesnym charakterze duchowego i boskiego”⁷⁵. Na podobny element zwrócił uwagę bazylijski teolog Balthasar, twierdząc, że by słowo mogło stać się człowiekiem, Maryja winna ukazywać szczególną wiarę, a mianowicie w pełni ucieleśnioną, która oddaje całkowicie do dyspozycji Bogu swoje ciało, duszę i umysł. Maryja, jako Matka Pana oraz jako typ Kościoła, w swej cielesności jest archetypem chrześcijańskiej integralności urzeczywistniającej w sposób fizyczny, to co Kościół realizuje duchowo. Maryja w ten sposób staje się „integralnym naczyniem dla Słowa Bożego”⁷⁶. Istnieje więc niebezpieczeństwo przekładania akcentów w samej wierze, jak i w jej strukturze, jako części intelektualnej, wolitywnej czy emocjonalnej. Jej zaufanie wyraża się w dobrowolnej odpowiedzi na Słowo⁷⁷.

Powyższe rozumienie odpowiedzi Maryi można odnaleźć w jej samookreśleniu się jako „Służebnica”. Jej odpowiedź jest niejako autoprezentacją jej postawy względem Boga: „Oto ja służebnica Pańska” (Łk 1, 38). Termin „sługa” w Starym Testamencie odnosił się do biblijnych postaw powołanych ludzi. Ich postawa cechowała się pokorą i podporządkowaniem się Bogu oraz świadomością przynależności i poczuciem bezpieczeństwa w Jego obecności. Podobną postawę wyrażała Maryja: „Była pokorna: nie chciała być niczym innym jak Służebnicą Pańską. Wiedziała, że jedynie wtedy, gdy nie wypełnia swojego dzieła, ale gdy oddaje się do pełnej dyspozycji działaniu Bożemu, ma udział w zbawieniu świata”⁷⁸. Z tego powodu Maryja opuściła to, co osobiste i oddała się Bogu w posłuszeństwie wiary do wyłącznej dyspozycji. Parafrazując słowa

⁷⁵ J. Ratzinger, *Córa Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*, s. 41-42.

⁷⁶ H.U. von Balthasar, *Teodramatyka. 2 Osoby dramatu. Osoby w Chrystusie*, Cz. 2, Kraków 2003, s. 312-314.

⁷⁷ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, s. 8.

⁷⁸ DCE, nr 41.

Cantalamesse, można stwierdzić, że Maryja podała Bogu białą kartkę, by to On sam mógł ją zapisywać swoim słowem⁷⁹.

Postawa Maryi jest wpisana w postawę ludu Izraela, który ufa Bogu pomimo niezrozumienia. Staje się posłuszna, jak lud, który otrzymuje od Boga Dekalog. I tak, jak lud, zgłasza swoją gotowość do zachowania Prawa: „Wszystko, co powiedział Pan, uczynimy i będziemy posłuszni” (Wyj 24, 7). W wypowiedzi uderza kolejność działania ludu, który przyjmuje słowo Boga. Najpierw wypowiada „uczynimy”, potem „będziemy posłuszni”. Nie jest to przypadkowe stwierdzenie, lecz zawiera mądrość ludu otwartego na głos Boga. Mądrość owa wyraża się w tym, iż pierwszym elementem człowieka ufającego Bogu jest jego odpowiedź wykonania Prawa („uczynimy”), dopiero później następuje trud głębszego zrozumienia słów Boga („usłyszemy”). Ufność Maryi jest wyrazem Jej troski o słowo Boga, stąd wynika Jej gotowość w odpowiedzi⁸⁰. Nieco innymi słowami Benedykt XVI ukazuje posłuszeństwo Maryi wynikające z troski o Słowo: „Ona, która nie usiłowała żyć tym, co miała do dyspozycji, ale oddała się do pełnej dyspozycji tego, co ukryte i nieuchwytnie. Nie chciała być niczym innym jak tylko Służebnicą Pańską – narzędziem w służbie słowa. Taka jest Jej prawdziwa chwała – była wierzącą pośród ciemności i niezrozumiałości, jakiej Bóg od niej zażądał, pośród niezrozumiałego wymagania, aby nosić w swoim łonie swojego Stwórcę, wiedząc, że małe Dziecko, jakie w niej będzie wzrastało, będzie Jej Panem”⁸¹. Zaufanie Maryi ukazuje niejako Jej samo-wywłaszczenie, niepozostawienie sobie nic, by oddać się Bogu. W ten sposób Maryja ukazuje, że jej ufność jest także nadzieją, która jest w rękach Boga. Jest także miłością, ponieważ miłość chce zawsze się oddawać⁸².

Taki sposób powierzenia się Bogu prowadzi Maryję do życia zgodnego z słowami Magnificat: „Wielbi dusza moja Pana” (Łk 1, 46). Oznaczało to zabieganie o wielkość Boga. Przez to Maryja stała się wielką⁸³. Uznanie wielkości Boga jest istotnym elementem zaufania. Gdy Maryja oddaje się do dyspozycji Bogu i uznaje Jego wielkość, nie staje się marionetką w Jego rękach, tracącą swoją wolność. Maryja, zawierając Bogu, odnajduje prawdziwą wolność – rozległe obszary wolności zmierzają w Niej ku dobru. Dzięki ufności staje się wielką w „oczach Boga”.

⁷⁹ R. Cantalamessa, *Pieśń Ducha Świętego*, s. 55.

⁸⁰ W. Wołyniec, *Macierzyńska troska Maryi o Kościół*, „Salvatoris Mater” 9 (2007) 3-4, s. 70.

⁸¹ J. Ratzinger, *Wniosła Córa Syjonu*, Warszawa 2002, s. 132.

⁸² A. Wojtczak, *Fiat – odpowiedź Maryi w interpretacji Benedykta XVI*, s. 105.

⁸³ DCE, nr 41.

Maryja pozostała na zawsze Służebnicą Pańską, dziewicą o sercu otwartym na głos Boga, przenikniętą ufnością. Wypowiedziane przy zwiastowaniu *fiat* określiło wszystkie stadia Jej życia u boku Chrystusa. Mimo szczególnej matczynej bliskości z Nim, tajemnica pozostawała tajemnicą, której Maryja dotykała w zaufaniu. Już w nawiedzeniu Elżbiety można dostrzec Jej ufność działającą przez miłość. Następnie Maryja przeżywa trudy ufności: w słowach Symeona, że miecz boleści przeszyje Jej serce (zob. Łk 2, 35) oraz gdy w drodze do świątyni Jej Syn zaginął na trzy dni. Później uczestnicy w trosce Syna, gdy nie był zrozumiany przez część swojego narodu. Najgorsza udręka następuje w uczestnictwie w dramacie Jej Syna. Jej zaufanie weszło wówczas w najgłębszą kenozę partycypującą w kenozie Syna. Z drugiej strony Jej ufność, uczestnicząca w ciemności krzyża, weszła także w radość zmartwychwstania. Stało się jasne, że Jej zaufanie, to cała Jej tajemnica⁸⁴. Sobór Watykański II uczy, że „Błogosławiona Dziewica postępowała naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymywała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do krzyża, pod którym stanęła nie bez postanowienia Bożego [...], najgłębiej współpracowała ze swym Jednorodzonym Synem i z Jego ofiarą złączyła się matczynym duchem, z miłością godząc się na ofiarowanie zrodzonej z Niej Żertwy”⁸⁵. Wiara jako zaufanie Maryi ukazuje jeszcze inny element, mianowicie uczestnictwo w tajemnicy Syna Bożego. Tajemnica życia Jej Syna staje się dla Niej centrum i źródłem życia. „Maryja jawi się zatem jako wzór wiary w Jezusa (...)”⁸⁶. Ona także w swej wierze prowadzi do spotkania z największą tajemnicą: Jezusa Chrystusa. Dzięki takiemu spotkaniu z Jej Synem rodzą się nowi świadkowie Dobrej Nowiny. Zgodnie z terminologią Wejmiana taka aktywność Maryi wypukla jej wymiar apostołski zaufania⁸⁷. Maryja staje się błogosławiona, ponieważ zaufała temu, co Pan polecił jej powiedzieć (Łk 1, 45).

Podsumowując rozważania poświęcone zaufaniu Maryi, należy zauważyć wyraźny związek słowa z wiarą realizowaną poprzez czyn. Zaufanie nie ogranicza się tylko do biernego przyjmowania orędzia zbawienia. Związek słowa z zaufaniem dotyczy wszystkich, którzy nazwani będą „błogosławieni”, ponieważ słuchają słowa i je zachowują (Łk 11, 28)⁸⁸. Istotne elementy struktury zaufania – to słowo oraz czyn.

⁸⁴ A. Wojtczak, *Fiat – odpowiedź Maryi w interpretacji Benedykta XVI*, s. 106-107; zob. Benedykt XVI, *Wiara Maryi podstawą nadziei chrześcijan*, s. 90.

⁸⁵ LG, nr 58.

⁸⁶ Jan Paweł II, *Maryja wzór wiary* (Katecheza 6.05.1998), w: Jan Paweł II, *Potęga wiary. Papieskie katechezy o wierze*, Kraków 2012, s. 196.

⁸⁷ H. Wejman, *Biblijne oblicza ufności*, s. 236-239.

⁸⁸ G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, s. 508.

Niemniej jednak zaufanie Maryi jest dynamicznym elementem kształtowanym poprzez obcowanie z tajemnicą oraz powierzenie się Bogu. W obcowaniu z Bogiem Maryja ukazuje postawę narodu wybranego – wsłuchanego w słowo Boga. Poprzez dar wyprzedzający Jej zaangażowanie staje się mieszkaniem Boga, nową Arką, prowadzącą dialog z Bogiem w najwyższej intymności. Akt wiary jest czymś więcej aniżeli sam przekaz informacji. Ufność Maryi opiera się na wcześniejszym doświadczeniu bycia umiłowaną przez Boga. Owo doświadczenie prowadzi do zażyłej relacji z Nim, przyłgnięcia do Niego, w którym kształtuje się integralność osoby. Zaufanie Bogu kształtuje bowiem osobowość człowieka. Funkcją zaufania jest integrowanie, scalanie osobowości. Powierzenie się Maryi oznacza zgodę na uczestnictwo w tajemnicy życia, śmierci i zmartwychwstania Jej Syna. Sama zgoda, wyrażona w posłuszeństwie, jest wynikiem łaski darmo danej od Boga. Ufność Bogu staje się treścią życia, która przybiera formę natchnienia i głoszenia wiary słowem oraz czynem⁸⁹. U Maryi zaufanie opiera się tak na wiedzy słowa, jak i na działaniu współpracującym z łaską Boga, dzięki czemu ujawnia się jego wymiar apostołski. Można powiedzieć, że zaufanie staje się „orbitą”, po której porusza się wyrażone w czynie posłuszeństwo Maryi.

1.1.3. „Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala” (Hbr 12, 2)

„W centrum (...) logiki wiary jest Chrystus”⁹⁰. W osobie Jezusa z Nazaretu zaufanie staje się jednocześnie postawą życia, jak i treścią. Jezus, jako prawdziwy człowiek, w pełni ufał w Ojcowskie wsparcie. Jako prawdziwy Bóg, żył owocem zaufania, jakim jest Miłość⁹¹. W Jego osobie zaufanie staje się posłuszeństwem Ojcu, sensem życia, zdarzeniem, nową tożsamością. Jak zauważa Müller: „Historyczna dostępność (poznawalność) tej objawionej jedności Boga i Jezusa w odrębności Boga – Stwórcy i człowieka – Jezusa jako stworzenia, ma źródło w wewnętrznym życiu Boga, we właściwej Bogu bytowej jedności Ojca i Syna oraz w Ich relacyjnej odrębności”⁹² (zob. Łk 10, 21). Zaufanie jest spotkaniem z Bogiem, a dokonuje się ono dzięki spotkaniu z konkretnym człowiekiem Jezusem z Nazaretu. Wydarzenie, będące

⁸⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, s. 9.

⁹⁰ LF, nr 20.

⁹¹ Zob. G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, T. 1, red. J. Majewski, G. Strzelczyk Warszawa 2005, s. 423-424.

⁹² G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie. Traktat V*, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinerta, Kraków 1994, s. 108.

uczestnictwem w akcie wiary, prowadzi do wyznania, że Jezus jest pośrednikiem zbawienia⁹³. Treścią więc tego paragrafu będzie zbliżenie się do tajemnicy wiary, czyli zaufania Jezusa. Pomimo toczącej się debaty teologicznej na temat zasadności mówienia o wierze Jezusa, wynikającej raczej z odmiennego rozumienia wiary⁹⁴, zostanie ona przedstawiona zgodnie z przyjętym tematem pracy – nie „jako przyłgnięcie do prawd objawionych, ale w sensie biblijnym jako zawierzenie i osobiste zaufanie Bogu”⁹⁵.

Pomimo tego rozumienia wiary pozostaje pewne napięcie wynikające z konieczności pogodzenia orzeczeń Soboru Chalcedońskiego z późniejszą refleksją teologiczną przypisującą Jezusowi widzenie uszczęśliwiające. Zgodnie z tym widzeniem – nazwanym – *visio beatifica* – przedpaschalny Jezus od momentu poczęcia miał posiadać widzenie charakterystyczne dla stanu zbawionych w niebie, kiedy to wiara i nadzieja nie są już przydatne wobec przebywania w obecności Boga. Jak więc tę hipotezę można pogodzić ze stwierdzeniem, że Jezus był „wypróbowany we wszystkim na nasze podobieństwo z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4,15)? Poza tym w jaki sposób Chrystus mógł się stać dla nas Tym, „który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala”⁹⁶ Odpowiadając na te trudności posłużymy się refleksją Benedykta XVI oraz australijskiego teologa O’Collinsa. Nim jednak przejdziemy do omawiania zaznaczonych trudności, warto rozpocząć od wyjaśnienia znaczenia imienia Zbawiciela oraz tożsamości Jezusa ukazanej w soborowym orzeczeniu w Chalcedonie.

Jezus Chrystus w tłumaczeniu hebrajskim (Jezus: hebrajskie יֵשׁוּעַ – *Joszua*) oznacza „Zbawiciel” lub „Bóg zbawia”. Natomiast w tłumaczeniu greckim „Chrystus” (*Χριστός* – *Christós*) oznacza „Mesjasz”, „Pomazaniec”. Właściwymi źródłami historycznymi, mówiącymi o Jezusie z Nazaretu, są pisma święte Nowego Testamentu, a zwłaszcza cztery Ewangelie. One przedstawiają prorocką działalność Jezusa, tajemnicę zbawienia przez Jego śmierć i zmartwychwstanie, mówią o tym, że jest Mesjaszem, Panem, Synem Bożym, który stał się człowiekiem. W późniejszym nauczaniu Kościół strzegł prawdy wiary dotyczącej tajemnicy wcielenia i zjednoczenia w osobie Syna Bożego bóstwa i człowieczeństwa⁹⁷. W stwierdzeniu Soboru Chalcedońskiego jedność osoby w dwóch naturach została ujęta następująco: „Zgodnie

⁹³ Tamże, s. 109.

⁹⁴ Zob. D. Gardocki, *Wiara Jezusa w ujęciu współczesnej chrystologii*, „Studia Bobolanum” 1/2 (2001), s. 53-82.

⁹⁵ J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999, s. 160.

⁹⁶ G. Strzelczyk, *Droga wiary Jezusa*, „Pastores” 49 (2010) 4 Jesień, s. 17-18.

⁹⁷ A. Zuberbier, *Jezus Chrystus*, w: *Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, kol. 215.

ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać, że jeden jest i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z duszy rozumnej i ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa, we wszystkim nam podobny oprócz grzechu, przed wiekami zrodzony z Ojca co do Boskości, w ostatnich czasach narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Matki Bożej, dla nas i dla naszego zbawienia. Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia”⁹⁸. Jezusowe osobowe działanie, zgodnie z definicją, dokonuje się raz bardziej z udziałem natury ludzkiej (zmęczenie Jezusa), a raz dokonuje się bardziej z udziałem natury boskiej (uzdrowienia), innym razem w harmonijnym współdziałaniu (odpuszczanie grzechów paralitykowi)⁹⁹. Bóstwo i człowieczeństwo Jezusa istnieją ze sobą. Nie są zmieszane i nie są zmienione¹⁰⁰. Użyty rzeczownik odczasownikowy *asynchytos* podkreśla własny porządek każdej z natur, wskazuje jednocześnie na ich dopełnienie w ich odmienności. Jedność obu natur w „hipostazie”, Osobie Jezusa Chrystusa, jest o wiele wznioślejsza aniżeli każda inna wymarzona jedność natury czy dwóch natur, gdzie jedna by przewyższała drugą¹⁰¹. Tak więc w zjednoczeniu obu natur nie ma mowy o zjednoczeniu dwóch odrębnych podmiotów, w wyniku których miałyby powstać trzecia rzeczywistość. Fundamentem jest *Logos*, który nie łączy się z ludzką naturą, lecz przyjmuje ją za swoją własność¹⁰².

Warto wspomnieć o niepokojących tendencjach, które pojawiły się na kanwie posoborowej chrystologii. Dążeniu odkrywania człowieczeństwa Jezusa została przeciwstawiona Jego boskość. Stąd pojawił się mur dzielący „historycznego Jezusa” od „Chrystusa wiary”. Pojawiły się opinie, że historyczny Jezus różnił się od Chrystusa wiary. Próbowano narzucić tezę, iż obraz ewangeliczny Zbawiciela został ukształtowany znacznie później dla potwierdzenia wiary w Jego boskość¹⁰³. Tymczasem okazuje się, że zredukowanie postaci Jezusa wyłącznie do Jego

⁹⁸ Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, T. I, Kraków 2007, kan. 11.

⁹⁹ G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, s. 350.

¹⁰⁰ G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, s. 361.

¹⁰¹ E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004, s. 91.

¹⁰² G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, s. 370-371.

¹⁰³ J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, Część I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2011, s. 5-6.

człowieczeństwa, z zanegowaniem Jego boskości, prowadzi donikąd¹⁰⁴. Niebezpieczeństwo takiej chrystologii prowadziłoby do zniszczenia samej wiary chrześcijańskiej, tworząc jakąś inną formę religii¹⁰⁵. Boska i ludzka natura Chrystusa pozostają więc w zespalającej je jednej osobie *Logosu*. To *Logos* jest podmiotem historii zbawienia człowieka, osobowym pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem. Dzięki Chrystusowi akt wiary nie tylko jest racjonalny, lecz także nabiera głębokiego sensu¹⁰⁶. Dlatego nie wydaje się niezasadne mówienie o wierze Jezusa¹⁰⁷, bo to właśnie ona ma swoje konsekwencje dla ufego wyrażania jej przez poszczególnego chrześcijanina.

W przekonaniu O'Collinsa można mówić o wierze Jezusa, bazując właśnie na Jego integralnej ludzkiej naturze. Podobne stwierdzenie możemy znaleźć u Benedykta XVI, który mówi o niej, przyjmując ją *implicite*. Aby zrozumieć tę kwestię, należy wyjaśnić, na czym polega istota wiary, następnie przedstawić rozumienie ludzkiej wiedzy Jezusa. Na końcu odnieść się do świadectw Nowego Testamentu wskazujących na istotę wiary Rabbiego z Nazaretu będącej zaufaniem¹⁰⁸.

W teologicznej refleksji tak Ratzingera, jak i O'Collinsa można dostrzec rozróżnienie pomiędzy *fides qua* a *fides quae*. Pierwsza – *fides qua* – to wiara rozumiana jako zaufanie, powierzenie się Bogu, więź, na której osoba opiera całe swoje życie. Druga – *fides quae* – to przedmiot, treść wiary – to Bóg, w którego istnienie wierzę¹⁰⁹. W rzeczywistości wiary niezbędne są dwa aspekty. One też będą niezbędne do zrozumienia wiary Jezusa; a także jej ufego wyrażania poprzez poszczególnego chrześcijanina, co będzie treścią następnego paragrafu.

Kolejna kwestia, która wymaga wyjaśnienia przed przystąpieniem do analizowania zagadnienia zaufania Jezusa, stanowi temat ludzkiej wiedzy Jezusa¹¹⁰. Jezus, według Ewangelii św. Jana, cieszył się poznaniem Ojca; *visio beatifica*. Dzięki

¹⁰⁴ M. Pyc, *Jezus Chrystus – centrum chrześcijańskiej wiary. Chrystologiczna refleksja na kanwie teologicznej twórczości Benedykta XVI – J. Ratzingera*, „Teologia dogmatyczna” Tom 4 (2010), s. 7.

¹⁰⁵ J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*. Część I: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, s. 8.

¹⁰⁶ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 236-237. Rozumienie *Logosu* w świecie chrześcijańskim i jego konsekwencje można znaleźć w opracowaniu Szymika. *Logos* jest w istocie racjonalny, a przez to wiara w *Logos* jest racjonalna. Zob. J. Szymik, *Teo-logika rzeczywistości w Stwórcozy Logos a „autonomia rzeczy ziemskich” w interpretacji Josepha Ratzingera-Benedykta XVI*, „Ethos” 25 (2012) 4, s. 189-204.

¹⁰⁷ Zob. G. O'Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, Kraków 2008, s. 238-264,

¹⁰⁸ G. O'Collins, D. Kendall, *The Faith of Jesus*, „Theological Studies” 53 (1992), s. 408.

¹⁰⁹ R. Kraska, *Problem wiary Jezusa*, w: *Debata wokół Jezusa z Nazaretu Benedykta XVI*, red. B. Kochaniewicz, B. Ferdek, Sympozja i sesje naukowe 27, Wrocław 2014, s. 181; zob. G. O'Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, s. 241.

¹¹⁰ D. Gardocki, *Wiara Jezusa w ujęciu współczesnej chrystologii*, s. 73.

takiemu poznaniu ludzki umysł Jezusa mógł cieszyć się wiedzą, która jest zawarta w Bogu¹¹¹. Fragmenty sugerujące taką tezę można znaleźć w następujących tekstach: „Nie znaczy to, aby ktokolwiek widział Ojca; jedynie Ten, który jest od Boga, widział Ojca” (J6, 46); czy: „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, (o Nim) pouczył” (J1, 18). Jednak ludzki umysł nie mógł takiej wiedzy zdobyć, pozostając ograniczony ludzką naturą. Z jednej strony dogmat chalcedoński uznaje umysł Jezusa jako prawdziwie ludzki, a zatem doświadczający ludzkich ograniczeń, z drugiej – tradycja teologiczna uznaje, iż Jezus cieszył się szczególnym rodzajem poznania¹¹². Przy drugim stanowisku nietrudno posunąć się do stwierdzenia, że Jezus nie posiadał wiary. Widzenie Boga, czy pewność dotycząca przedmiotu wiary, usuwa konieczność wiary. Teza tak postawiona jest nośnikiem wielu wątpliwości. Prawda o Bóstwie Chrystusa i posiadaniu przez Niego wizji uszczęśliwiającej zostaje tutaj wykorzystana przeciwko Jego Człowieczeństwu – jak to miało miejsce w doketyzmie.

Takie na pozór przeciwstawne ukazanie wiedzy Jezusa może prowadzić do pewnego odrealnienia człowieczeństwa Jezusa. Tymczasem o „inności” poznania Jezusa stanowił fakt niezwyklej intensywności kontaktu z Ojcem¹¹³, co objawiało się w Jego boskiej świadomości i w Jego zbawczym charakterze misji¹¹⁴. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w swojej chrystologicznej refleksji zaznacza, iż mówienie o wierze Jezusa implikuje Jego szczególną relację z Ojcem. „Życie Jezusa świadczy o świadomości własnej relacji synowskiej z Ojcem. Jego postawa i Jego słowa wyrażające, iż jest doskonałym «sługą», zakładają autorytet, który przewyższa autorytet starożytnych proroków i który należy do samego Boga. Jezus czerpał ten nieporównywalny autorytet ze Swojej szczególnej relacji z Bogiem, o którym mówił «Mój Ojciec». Miał świadomość, że jest jedynym Synem Boga i w tym znaczeniu, że On jest samym Bogiem”¹¹⁵. Jezus podczas ziemskiej działalności odkrywał posiadaną przez siebie świadomość bycia Synem Bożym w relacji do królestwa niebieskiego oraz

¹¹¹ Zob. F. Dreyfus, *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?*, Poznań 1995, s. 135-141. Autor stoi na stanowisku, że Jezus posiadał szczególny rodzaj poznania. Poza tym uczył się poprzez własne doświadczenie. W sytuacjach, gdy Jego misja nie wymagała skorzystania ze szczególnego rodzaju wiedzy, korzystał z właściwej człowiekowi „wiedzy nabytej”. Przy takim stwierdzeniu pozostaje cały szereg pytań o szczególnym „nadczołowieczeństwie” Jezusa w Jego pośredniczej misji. Sam autor uwypukla tego rodzaju trudność, tłumacząc ją szczególnym rodzajem geniuszu Jezusa. Niebezpieczeństwem takiej refleksji jest ukazywanie natury człowieka jako czegoś gorszego.

¹¹² G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, s. 422.

¹¹³ Zob. tamże, s. 422-423.

¹¹⁴ D. Gardocki, *Wiara Jezusa w ujęciu współczesnej chrystologii*, s. 73.

¹¹⁵ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i swoim posłaniu (1985)*, w: *Od wiary do Teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 241.

do Boga, którego nazywał swoim Ojcem. Stąd refleksja nad świadomością Jezusa prowadzi do odkrycia, co sam Jezus myślał o sobie, kim jest. Świadomość Jezusa zakłada Jego osobiste doświadczenie Boga¹¹⁶. Jako człowiek Jezus jest w pełni świadomy swojego boskiego synostwa. Gdyby nie był Bogiem, Jego pośrednictwo musiałoby wtedy upaść i stać się nie pośrednictwem, lecz jego odepchnięciem. Nie byłby „Bogiem z nami”, lecz raczej byłby tym, który od Boga by odsuwał. Wynika stąd też, że jako Pośrednik, jest równie rzeczywiście i całkowicie samym Bogiem i samym człowiekiem¹¹⁷.

Przejdźmy do analizy wybranych fragmentów Nowego Testamentu, by zwrócić uwagę na to, w czym ujawnia się wiara Jezusa. Była ona zaufaniem skierowanym do Boga, którego Jezus nazywał swoim Ojcem. Czy jednak taka wiara była wolna od napięć i niepewności? Jak więc Jezus, Syn Boży, przeżywał ową „noc wiary”?

Jezus wzrastał w rodzinie żydowskiej, w której wiara była czymś powszednim. Jego Matka i ojciec byli ludźmi pobożnymi i zachowującymi Prawo. Głęboka pobożność zaznaczała się w postawach zaufania tak Maryi, jak i Józefa. Rozmawiali oni oraz konsultowali swoje decyzje (zob. Łk 1, 26-38; Mt 2, 13-15) z Bogiem. Przykład Maryi – jak to zostało uwypuklone w poprzednim paragrafie – wskazuje na Jej posłuszną otwartość i gotowość przyjęcia woli Boga aż po akceptację ukrzyżowania Syna. „Błogosławiona Dziewica szła naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymała swe zjednoczenie z Synem aż po krzyż”¹¹⁸. Jan Paweł II, pisząc o posłannictwie św. Józefa, zwraca uwagę, że „u początku tego pielgrzymowania wiara Maryi spotyka się z wiarą Józefa”¹¹⁹. Warto więc w tym miejscu przywołać postać Józefa – ziemskiego ojca Jezusa, którego wiara także kształtowała zaufanie Jezusa do Jego niebieskiego Ojca.

Józef jest nazwany mężem sprawiedliwym (zob. Mt 1, 19). I nie chodzi o decyzję związaną z przyjęciem brzemiennej Maryi, lecz o całościową postawę Józefa. Dzięki określeniu go mianem „sprawiedliwy”, Oblubieniec Maryi zostaje dołączony do wielkich postaci Starego Testamentu, poczynając od Abrahama. Pobożność człowieka sprawiedliwego w Starym Przymierzu była utożsamiana z formą „wierzący” w Nowym Przymierzu. Ratzinger, analizując termin „sprawiedliwy”, odwołuje się do Psalmu 1, który to nakreśla obraz człowieka sprawiedliwego. Według psalmisty sprawiedliwy jest człowiekiem żyjącym w żywym kontakcie ze słowem Bożym, mającym upodobanie w

¹¹⁶ D. Gardocki, *Wiara Jezusa w ujęciu współczesnej chrystologii*, s. 74.

¹¹⁷ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 116.

¹¹⁸ LG, nr 58.

¹¹⁹ RC, nr 4.

Prawie Pana (zob. Ps 1, 2). Jest jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą i wydające owoc w odpowiednim czasie. Płynąca woda jest słowem Boga, w którą sprawiedliwy zanurza korzenie swojego życia. Wola Boża nie jest dla niego obowiązkiem przychodzącym z zewnątrz, lecz jest „radością”. Cechą charakterystyczną człowieka sprawiedliwego jest mieszkanie w Torze, w słowie Bożym. Natomiast w paralelnym tekście u proroka Jeremiasza (Jr 17, 7) człowiek „błogosławiony” jest tym, który pokłada ufność w Panu będącym jego nadzieją. Podsumowując, można stwierdzić, że obraz Józefa jako sprawiedliwego odnosi się do jego dialogu z Bogiem skutkującym tym, że przynosił on owoc. Postawa Józefa później odzwierciedlił się również w Jezusie z Nazaretu¹²⁰. Ufność Jego rodziców do niebieskiego Ojca wpłynęła na kształtowanie tak Jego *fides quae*, jak *fides qua*.

Zaraz po narodzeniu Jezusa rodzice zanieśli Go do świątyni (zob. Łk 2, 22), a gdy miał 12 lat, udali się z Nim na pielgrzymkę do świątyni, do Jerozolimy (zob. Łk 2, 42). W obojgu rodzicach Jezusa zaufanie nie objawiało się w rytualnym przestrzeganiu prawa, lecz było uczestnictwem w tradycji wiary narodu wybranego¹²¹. Wyznanie wiary Izraela mówiło nie tylko o Bogu, który uobecniał się w stworzeniach, ale przede wszystkim o Bogu, który wchodził w historię narodu wybranego. To historyczne zakorzenienie w narodzie i jego kulturze stanowiło treściowe podłoże *fides quae* Jezusa¹²². Można więc uważać, że Jezus uczył się wiary i jej wyrażania zarówno od bliskich, jak i środowiska. Rodzina i środowisko także były naturalną przestrzenią w *fides qua* Jezusa.

Rysem charakterystycznym wiary Jezusa jest Jego posłuszeństwo wynikające z Jego samoświadomości bycia Synem Boga Ojca. W świątyni Jerozolimskiej ujawnia się Jego posłuszne oddanie Ojcu. Posłuszeństwo nie wypływało z lęku, lecz było wynikiem wiary będącej w istocie zaufaniem temu, Który pragnie dobra. Epizod w świątyni ukazuje, że Jezus ma wewnętrzne poznanie Ojca: „On jeden zna Boga nie tylko przez pośrednictwo świadczących o Nim ludzi, lecz poznaje Go w sobie samym. Jako Syn jest z Ojcem na ty. Żyje w Jego obecności. Widzi Go. Jan mówi, że jest On jedynym, który «jest w łonie Ojca», i dlatego może o Nim pouczać (zob. J 1, 18). W odpowiedzi

¹²⁰ J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, s. 57-58.

¹²¹ G. Strzelczyk, *Droga wiary Jezusa*, s. 18-19.

¹²² G. O'Collins, *Chrystologia*, s. 251.

dwunastoletniego Jezusa to właśnie jest oczywiste: jest u Ojca, w Jego świetle widzi rzeczy i ludzi”¹²³.

Kolejne epizody w dojrzewaniu wiary Jezusa są związane z Jego publiczną działalnością. Nie można lepiej podsumować Jego posługi jak całkowitego oddania służbie królestwu Bożemu. Na szczególną uwagę zasługuje czas pobytu na pustyni. W symbolice narodu wybranego pustynia była znakiem próby. Po wyjściu z Egiptu Izrael szedł 40 lat przez pustynię w kierunku ziemi obiecanej. Jezus, identyfikując się ze swoim narodem, w przeciągu 40 dni przechodzi tę drogę próby. Wszyscy, którzy zwątpili, zakończyli swoją egzystencję w tej przestrzeni. Ten sam los spotkał nawet Mojżesza. Jezus drogę próby wiary przechodzi zwycięsko¹²⁴. Wreszcie „40 dni postu zawiera w sobie dramat historii, który Jezus streszcza w sobie i przeżywa aż do końca”¹²⁵. W tej sytuacji ujawnia się kolejny element wiary Jezusa, polegającej na zaufaniu Ojcu, który troszczy się o wszystko. Pustynia jest miejscem bolesnego oczyszczenia. Na niej człowiek dokonuje najważniejszych wyborów i weryfikuje swoje decyzje, by rzeczywiście wybrać to, co najistotniejsze. Na pustyni Jezus wskazuje na prawdziwą ziemię obiecaną i w ten sposób uobecnia nadzieję. Zaufanie jest otwarte na bliskość Boga i – z tego powodu – jest wolne od pesymizmu¹²⁶. Jezus swoją postawą wskazuje na zaufanie Bogu, jako relacji kształtującej Jego synostwo.

Pierwsze kuszenie ma doprowadzić Jezusa do porzucenia zaufania Bogu na rzecz zaufania samemu sobie. Już początek pokusy: „jeśli jesteś Synem Bożym” (Mt 4, 3) zawiera w sobie ładunek prowokacji, który ma doprowadzić do zatrucia postawy ufności i posłuszeństwa Jezusa¹²⁷. Ratzinger, analizując dramaturgię tej pokusy, zwraca uwagę na prymat Boga, ponieważ zatrucie pierwotnej ufności w konsekwencji może prowadzić do „budowania materialnych struktur” bez osobowego posłuszeństwa Bogu. „I dopiero tam, gdzie to posłuszeństwo stanie się rzeczywistością życia, pojawia się sposób myślenia, zdolny wszystkim dostarczyć chleba”¹²⁸. Druga pokusa podąża niejako w przeciwnym kierunku. Ma skłonić Jezusa do nadużycia zaufania. „Jeśli jesteś Synem Bożym rzuć się w dół!” (zob. Mt 4, 6). Sednem problemu jest spór o obraz Boga – można by powiedzieć o właściwe rozumienie kwestii inwestycji w zaufanie.

¹²³ J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, s. 168-169.

¹²⁴ G. Strzelczyk, *Droga wiary Jezusa*, s. 20.

¹²⁵ J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, Część I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, s. 41.

¹²⁶ Benedykt XVI, *Pogłębić depozyt wiary. Homilia podczas Mszy św. inauguracyjnej Rok Wiary 11 października 2012 r.* (Watykan, 11.10.2012), w: Benedykt XVI, *Siła wiary*, Kraków 2013, s. 30.

¹²⁷ R. Guardini, *Bóg: Nasz Pan Jezus Chrystus - osoba i życie*, Warszawa 1999, s. 36.

¹²⁸ J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, Część I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, s. 44.

Konfrontują się tu następujące pytania: Czy Bóg jest rzeczywiście Tym, który interesuje się światem? Czy raczej jest gdzieś daleko, nieobecny? Chodzi więc o zawołowaną tendencję kusiciela, by przekonać Jezusa do wizji życia bez Boga. Nadużycie zaufania polegałoby na subiektywnym określaniu, kim jest Bóg. Jezus jednak ukazuje, że „najgłębszym fundamentem świata jest miłość i dlatego także tam, gdzie nie można lub nie chce mu już dopomóc nikt z ludzi, powinien nadal ufać Temu, który go kocha”¹²⁹. Jezus wskazuje na istotny element zaufania, jakim jest miłość Boga. Ona właśnie jest w stanie zmienić zniekształcony obraz Boga Ojca, jak i w konsekwencji subiektywną wizję świata. Ostatnia pokusa podąża w innym kierunku; ma posmak desperacji diabła: Jezus miałby odwrócić się od Ojca, oddając pokłon Złemu. Chodzi więc o zmianę osoby, której się ufa, której powierza się życie¹³⁰. Rabbi z Nazaretu ukazuje źródło i fundament zaufania, gdy stwierdza: „Panu Bogu swemu będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz” (Łk 4, 13). Trzy pokusy dotyczące zaufania: zaufanie sobie, zaufanie kusicielowi oraz nadużycie zaufania, streszczają walkę duchową, przez którą Syn Boży musiał przechodzić aż do momentu konania na krzyżu. Poprzez nie można zobaczyć, że zaufanie Jezusa u początku publicznej działalności nie było naiwnym wierzeniem przychodzącym naturalnie i bez wysiłku. I nie jest ono tylko aktem rozumu przyciągającym do czegoś nieznanego; wówczas stałoby się czymś irracjonalnym¹³¹. Zaufanie Jezusa jest przede wszystkim osobową relacją, którego przejawem jest posłuszne oddanie się Bogu, gdzie fundamentem jest miłość. Zaufanie opiera się na słowie Boga, które staje się elementem więzi, ale i walki o nią.

Przechodząc do publicznej działalności Jezusa, można dostrzec Jego zaufanie wypróbowane przez przeżycie pokus; jest to więc zaufanie oparte na doświadczeniu oraz na bliskiej więzi z Bogiem Ojcem, który ufnie towarzyszy Synowi w głoszeniu Królestwa. Nie tylko czyny Jezusa świadczą o zaufaniu, ale i Jego słowa. O’Collins, opierając się na Grzegorz z Nisy, zwraca uwagę, w czym przejawiała się publiczna działalność Jezusa. Szczególny akcent kładzie na człowieczeństwo Jezusa, które ujawniało się w codziennych czynnościach takich, jak: jedzenie, picie, zmęczenie, spanie, doświadczanie smutku i łez, ale i radości. Australijskiemu teologowi chodzi o wypuklenie centrum zbawczego dzieła, jakim staje się codzienność¹³². Zaufanie Jezusa przejawia się w Jego różnych sytuacjach. Nie jest zarezerwowane do określonych

¹²⁹ Tamże, s. 47.

¹³⁰ G. Strzelczyk, *Droga wiary Jezusa*, s. 21.

¹³¹ R. Kraska, *Problem wiary Jezusa*, s. 186.

¹³² Zob. G. O’Collins, *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, Kraków 2009, s. 85.

miejsc czy przestrzeni. Przenika ono całe człowieczeństwo Jezusa. Na podobny aspekt, wynikający z wcielenia zwraca uwagę Szymik, który powołując się na Benedykta XVI, zauważa, że z Inkarnacji Słowa Bożego wypływają konkretne wnioski dla chrześcijaństwa. Warto w tym miejscu wspomnieć, ale i ze względu na charakter pracy podkreślić, że owocem „inkarnacyjnej pokory Pana” jest chrześcijaństwo uduchowione. Owo chrześcijaństwo, które nie jest przeciwieństwem świata zmysłów, jest zbliżeniem się w zgodzie na „całego człowieka” do wcielonego Pana¹³³. Nie gdzie indziej, jak w działalności publicznej, Jezus ukazuje ową zgodę na swoje człowieczeństwo.

W publicznej działalności Jezusa, innym wyrazem spojrzenia na zaufanie są Jego słowa. Na przykład: „gdybyście mieli wiarę jak ziarnko gorczycy, powiedzielibyście tej morwie: «Wyrwij się z korzeniem i przesadź się w morze» a byłaby wam posłuszna” (Łk 17, 6). Poprzez tych, którzy poddają się działaniu Boga, mogą wydarzyć się niezwykle, wielkie rzeczy: uzdrowienia, uleczenia dokonywane przez moc Jezusa. Zaufanie staje się mocą Boga, która umożliwia Boże działanie w człowieku. Niemiecki biblista Gnilka zauważa: „(...) w przypadku cudownych uzdrowień ma znaczenie nie tylko wiara tego, który doznał pomocy, ale również wiara Jezusa. To zaś ma z kolei związek z królestwem Bożym. Kiedy Jezus był w swoisty sposób otwarty na Boga, okazywał przez to jedyną w swoim rodzaju wiarę. O tej wierze, która wszystko może, jest jeszcze mowa w innym miejscu. Kiedy Jezus według Mk 9, 23 mówi do ojca epileptyka: «Wszystko możliwe jest dla tego, kto wierzy», to słowa te są zaproszeniem do uczestnictwa w Jego wierze”¹³⁴. Jezus więc w pośredni sposób nie tylko ukazuje swoją wiarę, ale odnosi się do źródła tej wiary. Jest nim On sam łącznie z Jego relacją do Ojca. Życie Jezusa i Jego posłannictwo dają o Nim świadectwo. W nich Bóg rozpoczął objawianie tożsamości swego Syna. „Rozpoczął, ponieważ pełne objawienie tożsamości Jezusa ze trony Boga opierało się, a nie mogło być inaczej, na boskim działaniu wskrzeszenia Go z martwych”¹³⁵. Czyny więc Jezusa świadczą o Nim, jak i Jego relacji do Ojca. Nie można więc zaufania Jezusa oddzielać od Jego tożsamości. Ufność w Jezusie głęboko łączy się z Jego synostwem. Nie jest więc czymś zewnętrznym, lecz istotowym składnikiem Osoby.

¹³³ J. Szymik, *...Aleś mi utworzył ciało... (Hbr 10, 5). Teologia inkarnacji według Ratzingera/Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 5, 2 (2011), s. 224.

¹³⁴ J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, Kraków 1997, s. 164-165.

¹³⁵ A. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, s. 68.

Inne wydarzenia ukazujące zaufanie Bogu są związane z modlitwą Jezusa. Modlitwa nie jest miejscem ucieczki w samotność, ale szukaniem woli Boga¹³⁶. W niej dochodzi do głosu zarówno *fides quae* Jezusa, jak i Jego *fides qua*. W niej wiara celebrowana jest wiarą przeżywaną¹³⁷. W przypadku wiary celebrowanej ujawnia się to najpełniej w liturgii. Liturgia jest bowiem zakorzeniona w akcie wiary¹³⁸. Jezus, jako praktykujący Żyd, wielokrotnie modlił się, uczestnicząc w liturgii żydowskiej, np. w Świącie Paschy (zob. Łk 2, 41). Według Ratzingera jest do dowód, że „Jezus jest obserwantem. Razem z innymi obchodzi żydowskie święta. Modli się w świątyni. Trzyma się Mojżesza i Proroków. Jednocześnie wszystko staje się nowe: od Jego interpretacji szabatu (...)”¹³⁹.

Zaufanie najpełniej ujawnia się w ogrodzie Oliwnym, gdzie Jezus przed męką zwracał się do Ojca. W tej modlitwie, gdzie wiara doświadcza wstrząsu, ukazuje się Jego boskość i człowieczeństwo. Papież Benedykt XVI, rozważając modlitwę Jezusa w ogrodzie Oliwnym oraz dramat człowieka po grzechu pierworodnym, przywołuje postać Maksyma Wyznawcy. Ten bizantyjski teolog, sprzeciwiając się wizji monoteletyzmu, według którego istniejące dwie natury w Chrystusie posiadały tylko jedną boską wolę, twierdził, że „ludzka natura Jezusa nie została amputowana i zachowuje swą integralność, wola zaś jest częścią składową ludzkiej natury”¹⁴⁰. W modlitwie Jezusa uczestniczy więc cała osoba Jezusa, w której istnieją dwie natury i dwie wole. „Wola ludzka – według papieża – jest ukierunkowana na wolę Bożą; przez przyłgnięcie do woli Bożej nie ulega zniszczeniu, lecz osiąga własną doskonałość. W związku z tym Maksym Wyznawca mówi, że zgodnie z aktem stwórczym wola ludzka zmierza do synergii (współdziałania) z wolą Bożą, lecz w następstwie grzechu synergia stała się przeciwstawieniem”¹⁴¹. Stąd, po grzechu pierworodnym, w człowieku tworzy się napięcie pomiędzy wolą Bożą a wolą człowieka. Zbliżając się do Boga, zgadzając się na wolę Bożą, człowiek widzi, że nie będzie mógł być sobą, tracąc niejako swoją wolność. Niemiecki teolog łączy wiarę z wolą, ponieważ pełne zaufanie będące owocem miłości wypływa z woli. W dramacie Góry Oliwnej Jezus, będący

¹³⁶ R. Guardini, *The Humanity of Christ. Contributions to a Psychology of Jesus*, London 1963, s. 55.

¹³⁷ Zob. Papińska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Żyć Rokiem Wiary. Program duszpasterski*, Częstochowa 2012, s. 5-32.

¹³⁸ B. Ferdek, *Wzajemna relacja między „lex orandi” a „lex credendi”*, „Studia Salvatoriana Polonica” 6 (2012), s. 55.

¹³⁹ J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, Część II: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 161-162.

¹⁴⁰ Tamże, s. 174.

¹⁴¹ Tamże, s. 174-175.

prawdziwym człowiekiem i Bogiem, zawiera w sobie ludzki opór przed Bogiem. W konsekwencji Jezus doprowadza wolę natury człowieka ponownie do stanu synergii¹⁴². W ten sposób w Nim przeżywany po grzechu pierworodnym konflikt ludzi zostaje zakończony.

W Ogrójcu zaufanie Jezusa związane z wolą weszło w decydującą fazę. Czytamy w Ewangelii: „O godzinie dziewiątej Jezus zawołał donośnym głosem: «*Eloi, Eloi, Lema sabachthani*», to znaczy: Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?» (Mk 15, 34). Różnie starano się zinterpretować wołanie Jezusa¹⁴³, lecz nie jest to zwyczajne wołanie człowieka cierpiącego. „Tylko Syn wie tak zupełnie do końca, co to znaczy być opuszczonym przez Ojca, bo tylko On wie, kim jest Ojciec i czym jest bliskość i miłość Ojca”¹⁴⁴. Jezus modli się słowami Psalmu 22 i w ten sposób w swym opuszczeniu bierze na siebie wszystkich cierpiących z powodu „ciemności Boga” i przeobraża to w pewność zbawienia. Cierpienie Jezusa jest męką, Mesjańskim cierpieniem w opuszczeniu, a jednocześnie jednością z innymi¹⁴⁵. Ewangelista Łukasz uwypukla moment opuszczenia Jezusa, ale i jednocześnie oddania siebie Ojcu: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23, 46). Tak więc opuszczenie nie staje się miejscem desperacji i w konsekwencji miejscem zniszczenia zaufania, lecz staje się miejscem wyrażającym posłuszeństwo Jezusa względem Ojca. Oddanie siebie w posłuszeństwie Ojcu na Golgocie nie może, według Guardiniego, być oddzielone od ogrodu Oliwnego. Decyzja oddania się Ojcu została podjęta w ogrodzie, natomiast na Golgocie dokonała się jej realizacja¹⁴⁶. Tak więc zaufanie Jezusa zakorzenione w miłości jest zawsze wiarą „bycia z” wyrażającą się w posłuszeństwie nieznoszącym cierpienia, lecz wyrażającą się w nadziei nadającej sens¹⁴⁷. Do tej pory wysiłek człowieka zmierzał do ukazania boskiej suwerenności, ale w konsekwencji nie mógł nadać sensu. Teraz, Syn Boży, zjednoczony z ludzką naturą niezniszczalną więzią, ujawnił swoim posłuszeństwem nieskończoną przychyłność woli Bożej¹⁴⁸. Sprzeczność, naturalna po grzechu pierworodnym, została przełamana w Jezusie. Modlitwa Jezusa staje się ufnym zwróceniem się do *Abba* (zob. Mk 14, 36), który nadaje nową

¹⁴² Tamże, s. 175.

¹⁴³ Zob. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, s. 373.

¹⁴⁴ H.U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, Kraków 1997, s. 37.

¹⁴⁵ J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, Część II: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, s. 231.

¹⁴⁶ R. Guardini, *The Humanity of Christ*, s. 75.

¹⁴⁷ A. Vanhoye, *La fede di Gesù? A proposito di Ebrei 12,2: «Gesù autore e perfezionatore della fede»*, „Pontificia Academia Teologica” 2 (2003), s. 413-414.

¹⁴⁸ J. Danielou, *Święci «poganie» Starego Testamentu. Pisma wybrane*, Kraków 2013, s. 74-75.

perspektywę historii dziejów¹⁴⁹. Zaufanie wyraża się więc w pełnym oddaniu się Bogu w jedności z innymi. Krzyż staje się radykalnym miejscem wyrażenia postawy Syna. Ratzinger pisze: „Nie Prometeusz, ale posłuszeństwo ukrzyżowanego Syna jest miejscem, w którym ujawnia się stawanie się człowieka Bogiem. Człowiek może stać się «Bogiem», jednak nie przez to, że sam się nim uczyni, ale jedynie przez to, że stanie się «synem». Tam, w synowskiej postawie Jezusa, i nigdzie indziej ujawnia się królestwo Boże (...). Tam, gdzie przyjmuje się postać Syna, tam powstaje równość Bogu, ponieważ sam Bóg jest Synem, a jako Syn – człowiekiem”¹⁵⁰. Co istotne, akt zaufania wyrażony na zewnątrz jest złączony z wewnętrznym aktem oddania: „Nikt nie może odebrać Mi życia, Ja sam je oddaję” (J 10, 18). Ratzinger, powołując się na Maksyma Wyznawcę, zwraca uwagę, że akt duchowy Jezusa włącza całe ciało Jezusa i obejmuje całe Jego człowieczeństwo. Ludzkie więc zaufanie Jezusa, wyrażone w posłuszeństwie woli Jezusa, zostaje włączone w wiecznotrwałe „tak” Syna wobec Ojca. Stąd „wydanie”, które mękę człowieczeństwa włącza w akt miłości, zawiera wszystkie wymiary rzeczywistości: ciało, duszę, ducha i Logos. Akt wewnętrznego oddania, który nie mógłby zaistnieć bez zewnętrznego, staje się ponadczasowy. Ponieważ jednak wywodzi się z czasu, czas na nowo może być przez niego zawarty. Zaufanie stąd staje się ponadczasowym zawarciem całego człowieczeństwa Jezusa w wiecznotrwałe ofiarowanie się Ojcu¹⁵¹.

Podsumowując temat zaufania Jezusa, można sparafrazować słowa Balthasara twierdzącego, że w obrębie wymiany całości natury Chrystusa dokonuje się także pasyjny wymiar między życiem a śmiercią, zatraceniem i zwątpieniem a zmartwychwstaniem¹⁵². Zaufanie Jezusa, wyrażane w akcie wiary (*fides qua*), jest równocześnie zbliżeniem się do przedmiotu wiary (*fides quae*). Ponieważ „Chrystus jest Pośrednikiem i Pełnią całego objawienia”¹⁵³, On ukazuje wartość zaufania, które jest Jego postawą względem Ojca. Jest ono zakorzenione w środowisku oraz historii własnego narodu (jest więc zaufaniem związanym z pamięcią), jest posłuszeństwem wynikającym ze świadomości bycia Synem Bożym, jest miłosnym doświadczeniem bliskiej relacji z Ojcem, jest zgodą na integralność własnej tożsamości bez zmieszania

¹⁴⁹ R. Słupek, *Kto wierzy, nigdy nie jest sam. Wiara, Kościół i wierzący inaczej w myśli Benedykta XVI*, Kraków 2012, s. 27-28.

¹⁵⁰ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei, Opera Omnia T. X*, Lublin 2014, s. 84.

¹⁵¹ J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego, Opera Omnia T. XI*, Lublin 2012, s. 57.

¹⁵² H.U. von Balthasar, *Teodramatyka. 2 Osoby dramatu. Osoby w Chrystusie, Część 2*, s. 226.

¹⁵³ DV, nr 2.

czy lekceważenia dwóch natur. Takie zaufanie nie niweluje dramatu cierpienia, lecz jest uczestnictwem w ludzkim dramacie i przez to staje się nadzieją niosącą pełny sens i prawdziwe znaczenie. Jest więc wypełnieniem wiary Abrahama, która się spełnia w Jezusie; „jest tylko dlatego obietnicą, nadzieją i rzeczywistym oferowaniem przyszłości, ponieważ obiecuje zarazem krainę przebaczenia”¹⁵⁴. Owocem takiego zaufania staje się życie wieczne: „Chrystus powstawszy z martwych, już więcej nie umiera, śmierć nad Nim nie ma już władzy” (Rz 6, 9). Życie wieczne nie jest życiem ufności, lecz jest życiem, które rodzi się z ufności. Natomiast struktura zaufania Jezusa polega na włączeniu Jego człowieczeństwa w *pathos* ducha. Ludzka wola Jezusa zostaje włączona w wiecznotrwałe „tak” Syna ku Ojcu. Struktura zaufania staje się pomostem łączącym „tak Syna” wobec „tak Ojca”. Tak uwypuklone zaufanie w sposób naturalny prowadzi do personalnej odpowiedzi ze strony chrześcijanina. Chrześcijanin jest nie tylko powołany do wierzenia w zmartwychwstałego Chrystusa, ale do tego, by ufać tak, jak ziemski Jezus¹⁵⁵ i w ten sposób uczestniczyć w wiecznotrwałej relacji Syna ku Ojcu w Duchu Świętym.

Reasumując biblijne rozumienie *fides qua*, można stwierdzić, że wewnętrzny impuls pochodzący od Boga wyprzedza treść zaufania. Jednocześnie odpowiedź aktu wiary jest łączona z większym poznaniem jej treści. Zaufanie mieści się w strukturze wiary jako jej element *sine qua non*. Akt wiary, choć jest elementem pojedynczej odpowiedzi, stanowi budowę wspólnoty, w której osoba odpowiada. Chrystus jest pełnią, w której *fides qua* jednocześnie „zamieszkuje” *fides quae*. Dzięki takiemu zaufaniu chrześcijanin jest zaproszony do życia nie tylko we wspólnocie Kościoła, ale we wspólnocie Trójcy Przenajświętszej.

1.2. Etapy rozumienia *fides qua* na przestrzeni historii

Akt zaufania (*fides qua*) człowieka wymaga także zaangażowania aspektu rozumowego (*fides quae*), dzięki któremu wierzący uzmysławia sobie, że w Bogu pokłada ufność. W przeciągu historii teologii wiary pojmowanej jako zaufanie oba elementy były różnie akcentowane. Jak zauważa Böttigheimer, na początku chrześcijaństwa akcent był położony na zaufanie, co implikowało osobowo-egzystencjalne powierzenie się. Wówczas akcent soteriologiczny był przeważający.

¹⁵⁴ J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, s. 40.

¹⁵⁵ G. O'Collins, *Chrystologia*, s. 254-255.

Później jednak, pod wpływem spotkania z kontrowersjami dotyczącymi doktryny oraz ze światem filozofii greckiej, akcent przesunął się na rozumienie, na intelektualne i pojęciowe rozumienie wiary; kwestie dotyczące treści wiary oraz w późniejszym czasie zagadnienia dotyczące relacji między wiarą a rozumieniem¹⁵⁶.

Obecny paragraf zwróci uwagę, jak na przestrzeni historii było rozumiane zaufanie. Na przykładzie wybranych osób zostanie ukazane nauczanie Kościoła od czasów patrystycznych po czasy średniowiecza, kolejno zostanie nakreślone nauczanie Kościoła w czasach Reformacji i kolejnych soborów.

1.2.1. Zaufanie w refleksji świadków wiary

Świadkowie wiary ukazują chrześcijaństwu nową jakość. Dzięki ich nauczaniu i życiu inni chrześcijanie ufają nie dlatego, że to pozostaje logiczne i koherentne, ale dlatego, że ich życie wiarą stało się nową jakością życia. Benedykt XVI zaznaczył, iż: „dla nas, którzy patrzymy na te postaci, ich sposób działania i życia jest faktycznie «dowodem», że rzeczy przyszłe, obietnica Chrystusa to nie tylko oczekiwana rzeczywistość, ale prawdziwa obecność: On prawdziwie jest «filozofem» i «pasterzem», który wskazuje nam, czym jest i gdzie jest życie»¹⁵⁷.

Teologia patrystyczna, przypisując św. Augustynowi (354-430) autorstwo tekstu *Sermo de Symbolo*, wprowadza rozróżnienie pomiędzy *credere Deo*, *credere Deum* oraz *credere in Deum*. Pierwsze *credere Deo* wyraża treść; to uwierzyć Bogu i przyjmować Jego słowo za prawdę. Kolejno *credere Deum* odnosi się do treści zaufania. Natomiast *credere in Deum* określa dynamiczny charakter wiary jako powierzenia się Bogu, który jest miłością¹⁵⁸. W *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* Święty uściśla, że myśl człowieka winna kierować się ku Bogu. Wówczas nagrodą, jaką otrzymuje od wiary, jest zrozumienie. Człowiek nie otrzymałby tej nagrody, gdyby wiara była jedynie poddaniem się rozumowi. Taka wiara byłaby jedynie wierzeniem – *credere Deo*. A przecież, jak pisze Augustyn, „I demony bowiem wierzą w Boga (w sensie: wiedzą, że On jest), ale nie wierzą Bogu, a my odwrotnie, wierzymy św. Pawłowi, a nie wierzymy w niego. Co więc oznacza wiara w Boga? Oznacza ona obok postawy zaufania, miłość do Niego; oznacza obok wiary, ukochanie Go, przyłgnięcie do Niego przez miłość. Oto wiara, której Bóg wymaga od człowieka i którą po takim

¹⁵⁶ Ch. Böttigheimer, *Comprendere la fede. Una teologia dell'atto di fede*, Brescia 2014, s. 47-49.

¹⁵⁷ SS, nr 8.

¹⁵⁸ R. Fisichella, *La fede come risposta di senso. Abbandonarsi al mistero*, Milano 2013, s. 92-95.

wymaganiu może w nas znaleźć tylko dzięki temu, że On sam ją dał, by ją potem mógł odnaleźć. Bóg więc żąda wiary nie jakiegokolwiek, ale – według słów Apostoła (Ga 5, 6) – wiary, która działa przez miłość. Jeżeli ta wiara w nas będzie, to da nam zrozumienie, ponieważ w samej jej naturze leży dawanie go nam”¹⁵⁹.

By nie popaść w skrajny dualizm, Święty podkreślał ważność wysiłku intelektualnego, jak i wiary w poszukiwaniu prawdy. Deizm, który pogardza rozumem i racjonalizm, który wyklucza wiarę to dwa niebezpieczeństwa na drodze zaufania człowieka pokładanego w Bogu. Stąd dla Augustyna wierzyć oznaczało *credo ut intelligam*. W swojej interpretacji wiary oparł się na proroctwie zawartym u Izajasza 7, 9b: „Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się”. Święty skorzystał przy tym z tłumaczenia Septuaginty, w którym czytamy: „Jeżeli nie uwierzysz, nie zrozumiesz”. W podobny sposób Święty tłumaczy znaczenie słów Jezusa: „Moja nauka nie jest moją, lecz Tego, który Mnie posłał” (J 7, 16). Jeśli więc posiadasz wiarę w Jezusa Chrystusa, wtedy możesz zrozumieć Jego naukę¹⁶⁰. Wiara rozumiana jako zaufanie, według św. Augustyna, wymaga aktu rozumowego, ale i wolitywnego, ponieważ wymaga od chrześcijanina przyjęcia nauki. Dla doktora Kościoła nie ulega wątpliwości, że jedynym prawdziwym motywem zaufania jest Bóg. Podstawą wiary jest Bóg, który ukazuje się w Chrystusie, ale którego spotykamy w autorytecie Kościoła. Rozum natomiast opiera się na autorytecie prawd filozoficznych, ale tylko w stopniu niesprzeciwiającym się prawdzie objawionej. Wiara i rozum spotykają się ze sobą w ciągłym dialogu opierającym się na autorytecie Boga¹⁶¹. Nacisk Augustyna na *fides quaerens intellectum* (wiara szuka zrozumienia), czyli na aspekt intelektualny, nie ukazuje jej w statycznym sensie. Wiara jako zaufanie i rozum stają się narzędziami poznania Boga. Tłumaczy to Benedykt XVI w katechezie poświęconej św. Augustynowi: „Harmonia wiary i rozumu oznacza przede wszystkim, że Bóg nie jest daleki: nie jest daleko od naszego rozumu i naszego życia. Jest bliski każdej ludzkiej istocie, jest bliski naszemu sercu i jest bliski naszemu rozumowi, jeśli rzeczywiście wyruszymy w drogę”¹⁶². Tę właśnie bliskość można odkryć nie na zewnątrz, ale wewnątrz człowieka. Święty zwraca uwagę na jedność pomiędzy poznaniem Boga a poznaniem człowieka. „Człowiek, który jest daleko od Boga, jest również daleko od samego siebie, wyobcowany z samego siebie, i

¹⁵⁹ Augustinus, *Tractatus in Joannem* 29, 6, (przeł. D.R. Willems), CCL 36, Turnhout 1954, s. 287.

¹⁶⁰ D.R. Foster, *Credo Ut Intelligam*, w: *New Catholic Encyclopedia Supplement 2012-2013: Ethics and Philosophy*, Vol. 1, red. R.L. Fastiggi, Detroit: Gale 2013, s. 324.

¹⁶¹ R.P. Russell, J.W. Kotarski, *Augustinianism*, w: *New Catholic Encyclopedia Supplement 2012-2013: Ethics and Philosophy* Vol. 1, red. R.L. Fastiggi, Detroit: Gale 2013, kol. 138.

¹⁶² Benedykt XVI, *Św. Augustyn* (Katecheza 30.01.2008), ORpol 2008 nr 3, s. 54.

może odnaleźć się tylko wtedy, gdy spotka Boga. W ten sposób znajduje również siebie, swoje prawdziwe ja, swoją prawdziwą tożsamość”¹⁶³. Podkreślając zależność zaufania w aspekcie horyzontalnym od zaufania w aspekcie wertykalnym, konwertyta z Hippony okazuje się przy tym wielkim znawcą psychiki człowieka, którego ostatecznym celem jest spotkanie ze Zmartwychwstałym i miłość¹⁶⁴.

Zaufanie w strukturze wiary ma wymiar poznawczy, jednakże nie w sensie intelektualnym, tylko mądrościom. Według Augustyna miejsce zaufania mieści się w świecie zmysłowym, z którego owo zaufanie winno go wyprowadzać. Posługując się narzędziami filozofii, człowiek może poznawać obiekt zaufania. Zadaniem zaufania jest tropienie rozproszonej w człowieku prawdy oraz oparcie się na sile autorytetu Boga objawiającego się we wspólnocie Kościoła¹⁶⁵. Akt ufności, według Augustyna, jest niczym innym, jak myśleniem z przyzwoleniem. Jak z tego wynika, rozum i wiara, rozumiane jako ufne przyłgnięcie do Boga, wzajemnie się przenikają bez wzajemnego wykluczania. Ufność jest przeniknięta intelektem i „zbudowana” na autorytecie rozumu; jest niezbędna do poznawania prawdy. Także rozum jest nieodłącznym narzędziem, by ufać. Stąd zrozumiałe jest stwierdzenie Augustyna: *fides quae creditur* oraz *fides qua creditur*¹⁶⁶.

Ponadto, jak zostało ukazane, ufność i rozum są dwoma czynnikami koniecznymi do poznania prawdy. Kaczmarek twierdzi, że w tym kontekście można mówić o swego rodzaju „dualizmie gnozeologicznym”. Wiedza prowadzi do wniosków prawdopodobnych. Ufność jednak daje pewność i jednolitość. Opiera się bowiem na przyjęciu prawdy w oparciu o autorytet świadka. Tak rozumiana ufność, włączona w wiedzę, nie jest celem sama w sobie, ale służy przybliżeniu się do tajemnicy Boga i tajemnicy człowieka w Chrystusie¹⁶⁷. Tak więc filozofia i teologia, wiedza i ufność są ze sobą tak połączone, że trudno je od siebie oddzielić. Obie dyscypliny prowadzą do spotkania z tajemnicą. Innymi słowami można powiedzieć, iż tak rozumiana antropologia ukazuje wiedzę i ufność w perspektywie miłości. Święty

¹⁶³ Tamże, s. 55.

¹⁶⁴ Zob. G. O’Collins, *Saint Augustine on the Resurrection of Christ. Teaching, Rhetoric, and Reception*, Oxford 20017, s. 111-114.

¹⁶⁵ J. Ratzinger, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele. Rozprawa doktorska oraz inne opracowania nauki Augustyna i teologii ojców Kościoła, Opera Omnia* T. I, Lublin 2014, s. 77-79.

¹⁶⁶ Augustine, *The Trinity*, Washington, DC 1963, s. 375.

¹⁶⁷ T. Kaczmarek, *Racjonalny charakter wiary według św. Augustyna*, „Vox Patrum” 34 (2014) 61, s. 438-440.

jednakowo rozkłada akcenty zaufania tak na głowę i serce człowieka, jak i na rozumność i afektywność¹⁶⁸.

Warto wspomnieć o innym świętym, nazwanym „przyjacielem Augustyna” – Fulgencjuszu z Ruspe (468-533). Choć nigdy się nie spotkali, to jednak wpływ nauki Augustyna oraz wielość komentarzy poświęcona jemu przez tę postać, wpłynęły na taki przydomek. Biskup przywoływany jest najczęściej w związku z wykładnią nauki, iż poza Kościołem nie ma zbawienia¹⁶⁹.

„O wierze” – to najbardziej znane pismo biskupa z Ruspe. Fulgencjusz kieruje słowa do adresata nazwanego Piotrem, który przed swoim wyjazdem do Jerozolimy prosi mistrza o wskazówki, w jaki sposób trzymać się zasad prawdziwej wiary. Odpowiedź jest formą objaśnienia wiary w celu zachowania jej wśród niewierzących. Osoby te, choć mają dostęp do poznania wiary chrześcijańskiej, odrzucają wiarę¹⁷⁰. Święty podkreśla wiarę w sensie *fide quae*, która jest nośnikiem zbawienia. „Wiara jest początkiem ludzkiego zbawienia”¹⁷¹. Właściwym miejscem jej poznania pozostaje Kościół. Podkreśla to piszący w następujący sposób: „Jak najmocniej się tego trzymaj i bynajmniej nie wątp, iż ochrzczony poza Kościołem katolickim nie może mieć udziału w życiu wiecznym, jeśli przed końcem swego życia nie wróci do Kościoła i nie stanie się jego członkiem. Gdybym miał – mówi Apostoł – wszelką wiarę i znał wszystkie tajemnice, a miłości bym nie miał, niczym jestem (1Kor 13, 2). Jak czytamy. W dniach potopu nikt poza arką nie mógł się uratować”¹⁷². Biskup przypomina, iż początek wiary w sensie zaufania stanowi chrzest w imię Trójcy Świętej. Zaufanie jest oparciem się na Bogu, który w obrazie drewnianej arki, jako symbolu krzyża, ocala człowieka w Jezusie Chrystusie. Siłę pewności wiary wyraża biskup w słowach: „Bądź przekonany i nie wątp, że ...”¹⁷³. Zaufanie jest procesem, który jest pewny i niepodważalny. Zaufanie jest związane z „wiedzą całym sercem”¹⁷⁴. Organem zaufania jest więc tak intelekt, jak i serce człowieka, które opiera się na Bogu. Ono daje odwagę na przyszłe doświadczenia; stąd jest ściśle związane z cnotą nadziei.

¹⁶⁸ Zob. P.E. Hochschid, *Memory in Augustine's Theological Anthropology*, Oxford 2012, s. 139.

¹⁶⁹ A. Neuwirth, *Fulgentium of Ruspe*, w: *New Catholic Encyclopedia (Fra-Hir)*, T. VI, red. The Catholic University of America, San Francisco 2002, kol. 220.

¹⁷⁰ Fulgencjusz, *O wierze, czyli o regule wiary prawdziwej do Piotra*, w: *Studia i teksty patrystyczne*, (przeł. A. Bober), Kraków 1967, s. 212.

¹⁷¹ Tamże.

¹⁷² Tamże, s. 241.

¹⁷³ J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma ekumeniczne i ekumeniczne, Opera Omnia T. VIII/2*, Lublin 2013, s. 982-983.

¹⁷⁴ Fulgencjusz, *O wierze*, s. 212.

Aspekt uczuciowy nie był pomijany w dynamice zaufania. Benedykt XVI w swojej katechezie na temat miłości u Wilhelma z Saint Thierry (1075/80-1148) wyraźnie podkreśla zaangażowanie uczuciowe człowieka. Gdy człowiek zwraca się do Boga, nie może nie wyrażać przy tym swoich najgłębszych uczuć, takich jak czułość, wrażliwość, delikatność. Przecież również Chrystus Pan, stając się człowiekiem, kochał na sposób cielesny. „Poznanie za pomocą zmysłów i rozumu zmniejsza dystans między podmiotem a przedmiotem, między ja i ty, ale go nie likwiduje”¹⁷⁵. W nauce Świętego Antoniego z Padwy (1195-1231) Benedykt XVI odkrywa miłość jako „duszę wiary”. Miłość, jako dynamizm wiary człowieka, „przenika sferę uczuć, woli, serca i jest również źródłem duchowego poznania, przewyższającego wszystkie inne. Miłując bowiem poznajemy”¹⁷⁶. Zaufanie ukazane w perspektywie świadków ujawnia więc swą integrującą wartość, której sednem, duszą staje się miłość. Generalnie zaufanie w okresie średniowiecza jest bardziej nakierowane na sferę woli i rozumową w aspekcie teoretyczno-nauczającym, jednak jego integrujące znaczenie dopiero dochodzi do głosu. Przykład św. Alberta Wielkiego (1193/1205-1280) może stanowić wyjątek od reguły. Według Benedykta XVI: „Przede wszystkim teologia, nazwana przez św. Alberta „nauką uczuciową”, ukazuje człowiekowi jego powołanie do radości wiecznej, do radości rodzącej się z pełnego przyłgnięcia do prawdy”¹⁷⁷.

Wspomniany wyżej papież, cytując słowa św. Bonawentury (1217-1274), mówi w katechezie: „Wiara jest w umyśle w taki sposób, że budzi uczucie. Na przykład: poznanie, że Chrystus umarł «za nas» nie pozostaje wiedzą, ale z konieczności staje się uczuciem, miłością (Proemium in I Sent., q. 3)”¹⁷⁸. W każdym poznaniu zmysły pobudzają rozum człowieka do jego pozazmysłowej działalności. Według Doktora Serafickiego w procesie poznawania rzeczywistości istotny jest obszar wyobrażenia „obrazu”, który także obejmuje obszar wyobrażenia „słowa”. Obraz bowiem jest związany z ruchem w określonym kierunku. „Na płaszczyźnie zewnętrznego przepowiadania orędzia i przyporządkowanej mu postawy przyjmowania dominują wyraźnie pojęcia «słuchanie» i «słowo», podczas gdy w sferze wewnętrznej właściwego

¹⁷⁵ Benedykt XVI, *Wilhelm z Saint Thierry* (Katecheza 02.12.2009), w: Benedykt XVI, *Mistrzowie duchowi. Ojcowie i pisarze średniowiecza*, Poznań 2011, s. 82.

¹⁷⁶ Benedykt XVI, *Święty Antonii z Padwy* (Katecheza 10.02.2010), w: Benedykt XVI, *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, Poznań 2012, s. 35.

¹⁷⁷ Benedykt XVI, *Święty Albert Wielki* (Katecheza 24.03.2010), w: Benedykt XVI, *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, s. 73.

¹⁷⁸ Benedykt XVI, *Teologia świętego Bonawentury* (Katecheza 17.03.2010), w: Benedykt XVI, *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, s. 59.

«objawienia» ton nadaje wyobrażenie «światła»¹⁷⁹. Stąd, w nawiązując do słów św. Pawła o wierze pochodzącej ze słuchania (Rz 10, 17), Święty uważa, że wiara pochodzi raczej z widzenia. Do jej istoty należy nie tylko sfera poznawcza, ale także przyswajanie w sobie żywych postaw kształtujących osobę. Można więc stwierdzić, że wiara jako zaufanie jest związana z wolą angażującą się tak w poznanie, jak i w zewnętrzne zaangażowanie. Zaufanie w strukturze wiary u Bonawentury ujawnia się w jej dwufazowości. Z jednej strony wiąże to, co jest historyczne, z tym co wieczne; to, co jest intelektualne, z tym, co etycznie-osobowe. Jeśli pozostanie zagubiony jeden jej człon, zostanie zagubiona całość. Do intelektualnej sfery (*ratio*) należy doktrynalna zewnętrzna strona, co – zgodnie z myślą Świętego – gwarantuje historyczną ciągłość i pewność wiary jako zaufania. Jednak dzięki ożywiającej sile afektywnego spotkania z Bogiem, staje się ono osobową postawą (*amor ordinatus*) integrującą człowieka¹⁸⁰.

Zaufanie zawiera odniesienie do prawdy. Wiara jest rozumna, ponieważ powierzając się Bogu, staje się konkretną postawą wyrażaną w zawierzeniu się jednemu Sensowi. W ten sposób zaufanie przybliża się do prawdy, która otwiera się przed człowiekiem¹⁸¹. Wielkim obrońcą rozumności wiary pozostawał św. Tomasz z Akwinu (1225-1274). Akwinata sferę uczuć łączył z narzędziem poznania prawdy, czyli zaangażowaniem rozumu. Pisał: „Uczucie bardziej należy do dziedziny poznawczej niż pożądlivej”¹⁸². Według św. Tomasza reakcje afektywne w poznaniu są owocem aktów poznawczych. Poznanie generuje reakcje afektywne i pożądcze. Jego zdaniem pewne akty poznawcze automatycznie pociągają za sobą akty pożądcze i afektywne, zwłaszcza gdy ich przedmiotem jest cel ostateczny – Bóg. Związane są one z takimi reakcjami afektywnymi, jak: ukojenie w dobru, radość z zaspokożenia pragnienia, co święty określa terminem *delectatio*¹⁸³. Akwinata jest znany z systematycznego ujęcia rzeczy oraz z oparcia swojej nauki o analogii. W historii prowadziło to do interpretowania go jako człowieka przewartościowującego akt rozumu w stosunku do innych sfer człowieka. Tymczasem św. Tomasz żył w czasie, w którym różne kultury i filozofie mieszały się ze sobą. Istotnym dokonaniem Tomasza był fakt ukazania, że

¹⁷⁹ J. Ratzinger, *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą, Opera Omnia* T. II, Lublin 2014, s. 133.

¹⁸⁰ Tamże, s. 131-205.

¹⁸¹ K. Gózdź, *Kryzys i moc wiary. Refleksja nad myślą Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” Tom 4 (2012) 59, s. 14.

¹⁸² Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna, O uczuciach*, (I-II, 22-48), T. 10 (przeł. O. P. Bełch OP), London 1966, I, 22,2.

¹⁸³ R. Cross, *Tomasz z Akwinu*, w: *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, red. P.L. Gavrilyuk, S.Coakley, Kraków 2014, s. 223-242.

między wiarą a rozumem istnieje naturalna zgodność. W czasie, kiedy wydawało się, że wiara powinna ustąpić rozumowi, pokazał, że są one sobie potrzebne. „Wierzyć jest aktem rozumu, gdyż za przedmiot ma prawdę”¹⁸⁴. Wiara konsoliduje, integruje oraz oświeca wartość prawdy przyswojony przez ludzki rozum. Wiara i rozum są dwoma narzędziami poznania prawdy. Owe narzędzia posługują się różnymi metodami poznawczymi. Wiara przyjmuje prawdę na mocy autorytetu słowa Bożego. Natomiast rozum przyjmuje prawdę na mocy wewnętrznej oczywistości. Akwinata wskazuje na obopólną współpracę obu narzędzi. Wiara chroni rozum przed utratą zaufania do własnych możliwości, pobudza do otwarcia na szerszy horyzont oraz wzbudza poszukiwania rozumu. Natomiast rozum ludzki może trojako przysłużyć się wierze przez: dowodzenie prawd wiary, ukazanie prawd wiary za pomocą podobieństw oraz odpieranie zarzutów osób występujących przeciwko wierze. Według Akwinaty rozum nie jest ograniczony do założeń empiryczno-naukowych, lecz jest otwarty na pełnię bytu ludzkiego¹⁸⁵. Oczywiste staje się powiedzenie przytoczone przez Benedykta XVI w Ratyźbonie: „«Nie działać zgodnie z rozumem, nie działać z logosem jest sprzeczne z naturą Boga»”¹⁸⁶. Zwracając uwagę na zaufanie w strukturze wiary u Akwinaty, należy powiedzieć, że obiektem formalnym wiary jest Bóg. Wiara jest natomiast sprawnością duchową, mocą której w człowieku rozpoczyna się życie wieczne. Czyni ona umysł człowieka przylegającym do tego co wieczne¹⁸⁷. Wiara więc ukierunkowuje człowieka ku życiu wiecznemu. „Wiarą obejmujemy przede wszystkim to, co bezpośrednio zwraca nas do życia wiecznego”¹⁸⁸. Istotne jest określenie wiary w perspektywie początku poznania Boga, będącego w pełni udziałem człowieka w życiu wiecznym, ponieważ ustawia to właściwy punkt widzenia innych zagadnień związanych z aktem wiary. Święty określa akt wiary jako cnotę, która swoją siedzibę posiada w intelekcie, ale zależy od woli. Stąd „wierzyć to znaczy uznać jakąś prawdę umysłem, ale za przyzwoleniem i pod wpływem woli”¹⁸⁹. Jednak, jak zaznacza komentator myśli tomistycznej Jacek Salij, *cogitare* należy rozumieć jako zgłębianie prawdy Bożej, które będzie prowadziło człowieka do ostatecznego oglądu w życiu wiecznym. Nie należy

¹⁸⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna. Wiara i nadzieja*, T. 15 (przeł. O. P. Belch OP), London 1966, II, 1,3.

¹⁸⁵ Benedykt XVI, *Święty Tomasz z Akwinu. Wiara i rozum – refleksja łącząca łaskę i naturę* (Katecheza 16.06.2010), w: Benedykt XVI, *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, s. 84-90.

¹⁸⁶ Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje. Wykład na uniwersytecie* (Ratyźbona, 12.09.2006), ORpol 2006 nr 11, s. 29.

¹⁸⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, I-II, q.2 a.4 a.1.

¹⁸⁸ Tamże, I-II, q.6 a.1.

¹⁸⁹ Tamże, II-II, q. 2 a.1.

mylić aktu wiary z intelektualistycznym światopoglądem. Taki akt jest ukierunkowaniem całego człowieka na ostateczną Prawdę¹⁹⁰. Zadaniem woli jest przyłgnięcie do Boga. Wola człowieka dostrzega w Bogu ostateczne dobro. Podążając za ostateczną Prawdą, wola jest w stanie nakłaniać rozum człowieka, aby uznał on treści objawione za pewne. W tym sensie Święty Tomasz mówił o wierze jako akcie rozumu, ale dokonującym się za przyzwoleniem woli. Gdzie jednak znajduje się pierwiastek Boży w owym akcie woli?

Według Tomasza, by wiara mogła zaistnieć, konieczne spełnione muszą zostać dwa warunki. Mówiąc o wierze, Akwinata rozróżnia treść wiary (przedmiot wiary) oraz samo działanie człowieka (akt wiary), które uznaje treści za prawdziwe i pewne. Treści wiary przekraczają rozum człowieka, stąd wiara w swym przedmiocie pochodzi od Boga. Wiara jako akt wiary ma swoją przyczynę zewnętrzną i wewnętrzną. Pierwszej celem lub motywem jest podprowadzanie człowieka do przyjęcia wiary. Gdy człowiek skonfrontuje się z cudownym zjawiskiem lub innym zewnętrznym znakiem, wtedy mówimy o zewnętrznym charakterze podprowadzającym aktu wiary. Celem przyczyny wewnętrznej aktu wiary jest wzbudzenie wiary od wewnątrz. Ta przyczyna pochodzi od Boga, bo tylko za przyczyną Jego łaski człowiek może powierzyć się ostatecznej Prawdzie, które przerasta naturę człowieka. Jak z tego wynika tak w przedmiocie, jak i w akcie wiary przyczyna leży po stronie Boga¹⁹¹. Częścią integralną zaufania pozostaje jednak miłość. Miłość poprzez rozpalenie uczuć powoduje przyłączenie człowieka do Boga w pełni. Jest ona „najbardziej prawym naszym porywem (afektem), jednoczy nas z Bogiem i sprawia, że go miłujemy”¹⁹². Miłość sprawia, że wiara staje się ożywiona – inaczej żywa.

Jak zostało ukazane, zaufanie w strukturze wiary Akwinata umiejscawia w akcie intencjonalnego intelektu człowieka. Człowiek wówczas, przyzwalając swojej woli, odpowiada na łaskę Bożą. Miejscem doskonalenia zaufania oraz jej ożywiania staje się miłość.

Dużo później żyjąca święta, patronka misji Teresa z Lisieux (1873-1897) jest bardzo ważnym świadkiem zaufania. Ukazuje bowiem w swojej postawie pełną ufność na „małej drodze” do Boga. Benedykt XVI, cytując Teresę, zwrócił uwagę na

¹⁹⁰ J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995, s. 70-73; Tenże, *Wiara i teologia*, Poznań 2017, s. 41-43.

¹⁹¹ M. Sieńkowski, *Cel nauczania według Tomasza z Akwinu*, „Scripta Philosophica” 2 (2013), s. 102-103.

¹⁹² Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, Miłość*, Tom 16 (przeł. A. Gładzewski), London 1966, II-II, q.23, a.3.

nieodłączność ufności i miłości, które: „jak dwie latarnie oświecały całą jej drogę do świętości, aby mogła prowadzić innych tą samą „małą drogą ufności i miłości”, dziecięctwa duchowego (por. Rękopis C, 2v-3r; List 226). Ufność podobna do tej, z jaką dziecko oddaje się w ręce Boga, nieodłączna od zdecydowanego, radykalnego zaangażowania w miłość, która jest całkowitym darem z siebie, na zawsze”¹⁹³. W jej historii życia postawa zaufania ujawnia się w dwóch kontekstach: zagrożenia i doświadczenia własnej słabości oraz pełnego zwracania się do Boga. Pierwszy kontekst określa jej wymiar antropologiczny, drugi – teologiczny. Teresa wszystko powierza Bogu, jednocześnie stwierdza, że zasługi Chrystusa należą do niej. Stanie jednak przed Bogiem z pustymi rękami, ponieważ nie chce zbierać zasług na niebo, lecz chce pracować jedynie z Miłości¹⁹⁴. W duchowości św. Teresy jej słabość, kruchość oraz małość nie ujawniają się jako niedoskonałość ludzkiej natury, lecz jako duchowa postawa. Doświadczenie słabości nie przytłacza jej, lecz nakłania ją do zawierzenia swej słabości Bogu. W akcie ofiarowania się miłości miłosierniej Teresa pisze: „Boże! Ty sam bądź moją Światłością... Czuję w swym sercu niezmiernie pragnienia, toteż proszę z ufnością, byś pośpieszył zabrać na własność moją duszę”¹⁹⁵. Antropologiczny wymiar ufności znajduje dopełnienie w teologicznym wymiarze. Pisze do swojej siostry Celiny, że słabość wywołuje w niej ufność. Cokolwiek by się wydarzyło, we wszystkim pragnie widzieć rękę Boga¹⁹⁶. Widoczne jest więc, jak pierwiastek ludzki łączy się z pierwiastkiem boskim w zaufaniu Teresy.

Podsumowując, u świadków wiary, jakimi są święci, widoczna jest refleksja na temat zaufania w strukturze wiary. Czynniki uczuciowy zbiegał się z czynnikiem intelektualnym, który przez lata był bardziej eksponowany. W zaufaniu zbiega się czynnik ludzki i boski. Niemniej jednak zaufanie, usytuowane w strukturze umysłu człowieka, za swą pierwotną przyczynę ma łaskę Boga.

1.2.2. Od Reformacji jako sporu o *fides qua* do Soboru Watykańskiego II

Międzynarodowa Komisja Teologiczna stwierdziła, że: „Teologia scholastyczna została skrytykowana w czasie reformacji za to, że nadmierną wartość przypisała racjonalności wiary, nie przywiązując zarazem wystarczająco wagi do szkody, jaką

¹⁹³ Benedykt XVI, *Święta Teresa z Lisieux* (Katecheza 6.04.2011), ORpol 2011 nr 5, s. 54.

¹⁹⁴ Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, Kraków 2002, s. 478-479.

¹⁹⁵ Tamże, s. 295.

¹⁹⁶ Teresa od Dzieciątka Jezus, *Pisma*, T. I, Kraków 1971, s. 483.

rozumowi wyrządził grzech”¹⁹⁷. Ze względu na grzech, który wyrządził rozumowi szkodę, nauka o usprawiedliwieniu Marcina Lutra rozpoczęła „nowy dział” w sporze o rozumienie wiary jako zaufania. W tym sporze struktura zaufania stanowiła centrum rozumienia usprawiedliwienia człowieka przed Bogiem. Nauka Soboru Trydenckiego była odpowiedzią na rozumienie usprawiedliwienia. Kolejna refleksja teologiczna przyniosła nowe światło dla rozumienia aktu wiary. Błogosławiony John Henry Newman mówił o „sencie illatywnym” jako łasce rozpoznania i podążania za prawdą. Z kolei nauka Soboru Watykańskiego I w dokumencie na temat wiary katolickiej *Dei Filius* ukazała nowe tory w relacji między wiarą a rozumem.

Rozumienie wiary w Jezusa Chrystusa staje się możliwe do uchwycenia w kontekście doktryny o usprawiedliwieniu. Luter nauczał, że dobre uczynki nie czynią człowieka sprawiedliwym, lecz ten, który stał się usprawiedliwiony, może dokonywać dobre uczynki. Pisał on: „Nie wiem, jak w ostateczności zmienić to, co wcześniej i ciągle nauczałem o usprawiedliwieniu. Mianowicie, że przez wiarę, jak św. Piotr mówi, mamy nowe i czyste serce (Dz 15, 9-11), i Bóg będzie i czyni nas całkowicie sprawiedliwymi i świętymi ze względu na Chrystusa naszego Pośrednika (1Tym 2, 5). Chociaż grzech w ciele nie został jeszcze całkowicie usunięty lub umarł (Rz 7, 18), jednak On nie ukarze ani nie będzie pamiętał go. Za tą wiarą, za tym odnowieniem serca i za odpuszczeniem grzechów idą dobre uczynki (Ef 2, 8-9). To, co jest nadal grzeszne lub niedoskonałe, ze względu na Chrystusa (Ps 21, 1-2; Rz 4, 7-8), nie będzie policzone za grzech lub wadę. Cały człowiek, zarówno w swojej osobie, jak i w swoich uczynkach, został uznany za sprawiedliwego i świętego z czystej łaski i miłosierdzia, rozlanej na nas i rozpostartej w Chrystusie. Dlatego nie możemy się chlubić wieloma zasługami i uczynkami, jeśli są one postrzegane niezależnie od łaski i miłosierdzia (...)”¹⁹⁸. Ustalając relację między wiarą a uczynkami Luter uznał, iż „wiara jest pracą Boga”. Skoro wiara, według ojca Reformacji, nie może być rozważana jako „wiara w” lub jako sama „wiara”, lecz zawsze jako wiara w obietnicę Boga, stąd wiara jest zaufaniem obietnicy Boga; zaufaniem które samo przez się jest *opus operum*. Zaufanie jest pracą Boga, które czyni pracę człowieka dobrą¹⁹⁹. Według Lutra zaufanie obietnicy Boga jest wypełnieniem pierwszego przykazania i jest motywem dla dalszych przykazań. Zaufanie aktywne w miłości jest źródłem dobrych uczynków. W „Małym

¹⁹⁷ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, s. 69.

¹⁹⁸ M. Luter, *The Smalcald Articless. Articles of Christian Doctrine*, w: *Concordia the Lutheran Confessions*, red. P.T. McCain, Saint Louis 2005, s. 283.

¹⁹⁹ M. Luther, *The Augsburg Confession*, w: *Concordia the Lutheran Confessions*, s. 42-43.

katechizmie” pisał: „Powinieneś Boga bać się i miłować Go, abyśmy żony, sąsiadów, bydła bliźniego nie odstręczali i nie odwodzili, ale ich nakłaniali do pozostania i wypełniania powinności”²⁰⁰. Wynika stąd, że uczynki nie są logiczną lub psychologiczną konsekwencją zaufania, lecz konsekwencją poprzedzającą naturę zaufania. Struktura zaufania jest więc od początku ujawniona jako akt powierzenia się Bogu. Akt, który jest całkowicie zależny od Boga.

W tym momencie pojawia się jednak trudność dotycząca rozumienia relacji miłości do zaufania. Czy zaufanie poprzedza miłość? Czy może miłość wyprzedza zaufanie? Według teologów luterzańskich, reformator, odwołując się do dwóch fragmentów listów św. Pawła: 1Cor 13, 13 („Tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość – te trzy: z nich zaś największa jest miłość”) oraz Ga 5, 6 („Albowiem w Chrystusie Jezusie ani obrzezanie, ani jego brak nie mają żadnego znaczenia, tylko wiara, która działa przez miłość”), przeciwstawiał się rozumieniu miłości jako zaskarbieniu łaski Boga przez wykonywanie dobrych uczynków. Człowiek jest usprawiedliwiony przez Boga bez uczynków, a miłość niczego nie dodaje do dopełnienia wiary. Wiara jako zaufanie poprzedza miłość w sile działania. Jest sama sobą, jest aktywna w miłości. Naukę Lutra można streścić stwierdzeniem, że dobre i pobożne uczynki nigdy nie uczynią dobrego człowieka, lecz dobry człowiek może dokonywać dobre i pobożne uczynki²⁰¹.

Teza dotycząca łaski przynoszącej usprawiedliwienie, tak charakterystyczna dla myśli św. Pawła (zob. Rz 3, 24; Rz 5, 16; Flp 3, 9), do czasu Marcina Lutra nie do końca została rozwinięta w myśli teologii katolickiej²⁰². Święty Augustyn zwracał szczególną uwagę na charyzmatyczny aspekt usprawiedliwienia, pisząc: „Dzięki darowi Ducha dostępujemy usprawiedliwienia. Duch Boży sprawia, że bezgrzeszność zapewnia nam przyjemność. Kto jest poza wpływem Ducha Bożego znajduje przyjemność w grzechu – na tym polega niewola”²⁰³. Istotna dla zrozumienia teologii usprawiedliwieniu św. Pawła stała się refleksja wyżej wspomnianego niemieckiego teologa. W *Komentarzu do Litu do Rzymian* napisał: „Bóg z pewnością pragnie zbawić nas nie przez naszą własną sprawiedliwość, lecz przez sprawiedliwość i mądrość kogoś innego, i za pomocą sprawiedliwości, która nie bierze początku na ziemi, lecz zstępuje z

²⁰⁰ M. Luther, *The Small Catechism*, w: *Concordia the Lutheran Confessions*, s. 326.

²⁰¹ O. Bayer, *Martin Luther's Theology. A Contemporary Interpretation*, Michigan 2008, s. 285-288.

²⁰² B. Ferdek, *Duch Boży nad wodami Renu. Refleksje nad ścieżkami nadreńskiej pneumatologii*, Wrocław 2010, s. 88.

²⁰³ Augustine, *The Spirit and the Letter*, w: *Augustine, Later Works* (przeł. J. Burnaby), Philadelphia 1955, s. 216.

nieba. Tak więc powinniśmy nauczać sprawiedliwości, która pod każdym względem pochodzi spoza nas i jest nam całkowicie obca”²⁰⁴. Punktem centralnym teologii Lutra stała się nauka o usprawiedliwieniu, która streszczała się zasadą *simul iustus et peccator*. Przez lata była ona błędnie interpretowana. Jak zauważa ewangelicki teolog Manfred Uglorz: „Błędem jest przypisywać Lutrowi późniejszy pogląd, że usprawiedliwienie jest wyłącznie aktem prawnym, to znaczy, że Bóg suwerennie, według swojego uznania, ogłasza grzesznika za sprawiedliwego, ale nic w jego życiu nie zostaje zmienione. Usprawiedliwienie jako wyraz pojednania Boga z człowiekiem, prowadzi człowieka do społeczności z Bogiem i głębokiego, dostrzegalnego zespolenia z Chrystusem. Luter znał słowa apostoła Pawła: «Jeśli ktoś jest w Chrystusie, nowym jest stworzeniem» (2Kor 5, 17)”²⁰⁵.

Próby uzgodnienia nauki o usprawiedliwieniu były podejmowane także w okresie Reformacji. „Wyznanie augsburskie” (1530) było taką próbą poszukiwania porozumienia. Pierwsza jego część (artykuły 1-21) prezentuje zgodność nauki luterskiej z nauczaniem Kościoła katolickiego. Druga część (artykuły 22-28) dotyczy zamian zaproponowanych przez reformatorów celem naprawienia dostrzegalnych nadużyć. Pod koniec pierwszej części odnotowano: „Oto niemal cała nasza nauka, z której widać, że nie ma w niej nic, co by się nie zgadzało z Pismem lub z Kościołem powszechnym albo z Kościołem rzymskim, jak dalece jest nam znana z pisarzy. Skoro więc tak się rzeczy mają, zbyt surowo osądzają nas ci, którzy się domagają, aby naszych uznano za heretyków”²⁰⁶. *Wyznanie augsburskie* jest świadectwem poszukiwania jedności i wierności jednego widzialnego Kościoła. Warto wspomnieć o inicjatywie niektórych teologów rzymskokatolickich, którzy odpowiedzieli na *Wyznanie augsburskie*, formując *Konfrontację Augsburskiego Wyznania. Konfrontacja*, trzymając się klucza *Wyznania augsburskiego*, potwierdziła naukę o Trójcy Świętej, chrystologię oraz naukę o chrzcie świętym. Odrzuciła jednak naukę o sakramentach. Do porozumienia niemniej jednak nie doszło z przyczyn nie tylko dotyczących rozbieżności na tle nauczania doktryny, ale także presji politycznych²⁰⁷. Utrata wspólnej szansy na porozumienie sprawiła, że do roku 1999 różnica na tle nauki o usprawiedliwieniu była główną przeszkodą na drodze porozumienia pomiędzy

²⁰⁴ M. Luter, *Komentarz do Listu do Rzymian*, Goleśzów 2009, s. 23.

²⁰⁵ M. Uglorz, *Marcin Luter Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995, s. 141.

²⁰⁶ M. Luter, *The Augsburg Confession*, w: *Concordia the Lutheran Confessions*, s. 44.

²⁰⁷ Komisja Dialogu ds. Jedności, *Od konfliktu do komunii. Lutersko – katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku*, Dziegielów 2013, s. 69-73.

ewangelikami i katolikami.

Podsumowując naukę o usprawiedliwieniu w kontekście zaufania, należy stwierdzić, że zaufanie w strukturze wiary uobecnia się jako darmowy dar Boga, na który człowiek może odpowiedzieć. Dar ten przynosi usprawiedliwienie. Ponadto dar ten jest początkiem i fundamentem nowego życia. Człowiek nowy, to człowiek usprawiedliwiony przed Bogiem. Usprawiedliwiony jest nie z powodu swych zasług, lecz dzięki Chrystusowi. W refleksji luterńskiej akcent zostaje przesunięty na zaufanie Bogu będące aktem oparcia się na obietnicy. Zaufanie poprzedza usprawiedliwienie człowieka; jest naturalną egzystencjalną drogą do doświadczania łaski usprawiedliwienia.

Luter, w porównaniu z teologią katolicką, widział zaufanie bardzo szeroko; widział w niej element zbawczy człowieka. W konsekwencji nie uważał go za cnotę, lecz za wydarzenie, w którym człowiek powierza się Bogu. Dlatego – jego zdaniem – tylko wiara rozumiana jako zaufanie, które zawiera nadzieję i miłość, prowadzi człowieka do usprawiedliwienia²⁰⁸. Ojciec Reformacji tłumaczył, „jeśli nie uwierzycie, to się nie ostoicie”. Zaufanie istnieje jedynie w odniesieniu do Boga jako odpowiedź na słowo Boga. Słowo Boga jest obietnicą, podstawą oraz zawartością Ewangelii. Stąd dla Lutra zaufanie oznaczało akceptację Bożej obietnicy. Co do struktury zaufania można ulec wrażeniu, że istnieje rozbieżność w rozumieniu myśli Lutra przez naśladowców jego teologii. Na przykład, Althaus uważa, iż samo zaufanie jest aktem woli człowieka, w którym wierzący „trzyma” w sobie słowo obietnicy. Zaufanie jest więc całkowicie zależne od słowa i nigdy nie traci Go z widoku. Zgodnie z takim rozumieniem wiara jest bezwarunkowym zaufaniem opartym na słowie Boga. Niewiara jest natomiast zaprzeczeniem istnienia Boga²⁰⁹. Z kolei bardziej współczesny teolog Bayer, uważa, że Luter, pisząc o wierze jako o zaufaniu, zwracał uwagę na jej aspekt pasywny. Według niego stworzył on „trzecią drogę teologii” w konfrontacji z teologią *actio* i *contemplatio*, nazywając ją *vita passiva*. Według Bayera zaufanie jest Bożą pracą w człowieku, które zmienia go, dając nowe życie i jednocześnie niszcząc w nim starego Adama. Takie zaufanie czyni w człowieku nowe stworzenie: w sercu, umyśle i woli. Człowiek nic nie znaczy w stosunku do ufności. To, co może on uczynić, to przyjąć ten dar Boży. To przyjmowanie Bayera nazywa *vita passiva* wiary²¹⁰. To przesunięcie

²⁰⁸ Ch. Böttigheimer, *Comprendere la fede*, s. 70-73.

²⁰⁹ P. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, Philadelphia 1966, s. 43-44.

²¹⁰ O. Bayer, *Martin Luther's Theology*, s. 42-43.

akcentów przez spadkobierców Lutra w rozumieniu jego teologii wiary ukazuje, że zaufanie jest darem Bożym stwarzającym nową tożsamość dziecka Bożego. Różnie jednak ujawnia się zaangażowanie człowieka: od aktywności woli w udzielaniu odpowiedzi na dar Boga po przyjmowanie go Boga przez *vita passiva*.

Według ojca Reformacji zaufanie prowadzi do całkowitego zawierzenia słowu Boga, które grzesznik wypowiada. Słowo Boga jest stwarzające i przywracające utraconą tożsamość. Na Bogu można polegać, ponieważ On jest wierny swojej obietnicy. Luter uważał, że pewność leży w Bożym planie utworzonym jeszcze przed stworzeniem świata. Stąd używanie słowa w różnych formach: słuchanej, pisanej oraz sakramentalnej przywraca i stwarza zaufanie w człowieku²¹¹. „Te dwa należą do siebie, wiara i Bóg”²¹² – pisał Luter w *Dużym katechizmie*. Wynika z tego, że prawdziwa wiara nigdy nie będzie miała prawdziwego obiektu poza Bogiem, ponieważ tylko Bogu człowiek może bezwarunkowo zaufać. Poza tym tylko taka bezwarunkowa ufność uważa Pana Stworzenia za jedyne i prawdziwe Boga. Jeśli człowiek chce wyrazić coś na temat zaufania, musi rozmawiać o Przedwiecznym. Jeśli natomiast chce wyrazić coś na temat Boga, musi mówić o zaufaniu²¹³. Według Lutra wiara, która jest ufnością „nie jest ani wiedzą, ani działaniem, także nie jest metafizyczna czy moralna, nie jest również *vita activa* ani *vita contemplativa*, jest *vita passiva*”²¹⁴.

Jak wynika z tego, wiara, która najpełniej ujawnia się w zaufaniu, choć jest pojęciem centralnym w rozumieniu Lutra, to jednak jest pozbawiona swojej ludzko-doświadczalnej formy. Nie może istnieć jako reakcja np. na psychologiczną kondycję człowieka ani tym bardziej na scholastyczną myśl dotyczącą racjonalności wiary – *intellectus fidei*. Teologia Marcina Lutra, akcentująca zaufanie jako akt Boga prowadzący człowieka do usprawiedliwienia, przenosi akcent z *fides quae* na *fides qua*. Podkreśla przy tym darmowość daru Boga, dzięki któremu usprawiedliwienie się dokonuje. Teologia ta uwypukliła zaufanie jako podstawę „materialnego”, niczym niezasłużonego usprawiedliwienia. To znaczy zaakcentowała jego pewność obiektywną. Aktywność w jego otrzymaniu występuje po stronie Boga, pasywność natomiast ujawnia się po stronie człowieka. Nie oznacza to jednak biernego wyczekiwania, ale

²¹¹ P. Kolb, *Martin Luther Confessor of the Faith. Christian Theology in Context*, Oxford 2014, s. 129-130.

²¹² M. Luther, *The Large Catechism*, w: *Concordia the Lutheran Confessions*, s. 359.

²¹³ P. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, s. 45.

²¹⁴ O. Bayer, *Martin Luther's Theology*, s. 43.

pewną aktywność w pasywności, którą teolodzy luterańscy ukazują przez akt woli w przyjmowaniu tego daru.

Podczas obrad Soboru Trydenckiego zaufanie zostało zinterpretowane jako akt subiektywny. Grzesznik „zostaje usprawiedliwiony przez wiarę”²¹⁵, pojmowaną jako „ufność w miłosierdzie Boże”²¹⁶, oraz zostaje „usprawiedliwiony przez Boga, dzięki Jego łasce”²¹⁷, niemniej jednak sama wiara nie wystarcza do usprawiedliwienia. Wiara w tym sensie jest fundamentem i początkiem usprawiedliwienia. Według „Dekretu o usprawiedliwieniu”: „Gdy Apostoł mówi, że «człowiek zostaje usprawiedliwiony przez wiarę» i «darmowo», to słowa te należy rozumieć w takim sensie, w jakim przy nieustannej zgodzie przyjmował je i wyjaśniał Kościół katolicki. Mówimy, że zostaje usprawiedliwiony «przez wiarę», bo wiara jest początkiem ludzkiego zbawienia, fundamentem i korzeniem wszelkiego usprawiedliwienia, bez niej «niemożliwe jest podobać się Bogu ani dojść do wspólnoty Jego synów»; mówimy zaś, że jest usprawiedliwiony «darmowo», bo nic co poprzedza usprawiedliwienie, wiara lub uczynki, nie zasługują na łaskę usprawiedliwienia; jeśli jest «łaską», to nie z uczynków, w przeciwnym razie, jak mówi Apostoł, łaska nie byłaby już łaską”²¹⁸. Do takiego rozumieniu środków zbawienia należy do wiary dołączyć nadzieję i miłość. W ten sposób wiara stanie się żywa i stworzy pełną komunię z ciałem Chrystusa²¹⁹. Luter w triadzie wiary, nadziei i miłości widział jedność, podczas gdy Sobór różnicuje każdą z cnót. Wiara pozbawiona nadziei i miłości staje się wiarą nieuforną, nieżywą. „Gdyby ktoś twierdził, że ludzie są usprawiedliwieni albo przez samo przypisanie im sprawiedliwości Chrystusa, albo przez samo odpuszczenie grzechów, z wyłączeniem łaski i miłości, które Duch Święty wlewa w ich serca i które w nich trwają, albo też, że łaska, która nas usprawiedliwia, jest tylko życzliwością Boga – niech będzie wyklęty”²²⁰. Sobór podkreśla, że łaska, czyniąca sprawiedliwym człowieka, jest jedyną przyczyną formalną usprawiedliwienia. W sensie antypelagiańskim wiara, wzbudzona od początku przez Ducha Świętego, jednocześnie usprawiedliwia, tylko gdy towarzyszy nadziei oraz miłości. Te cnoty teologalne są wlanym przez Ducha Świętego darem zgodnie z dyspozycją oraz współpracą człowieka z otrzymaną łaską²²¹. To, co Sobór

²¹⁵ DJ, nr 819.

²¹⁶ Tamże, nr 822.

²¹⁷ Tamże, nr 814.

²¹⁸ Tamże, nr 799.

²¹⁹ Tamże, nr 803.

²²⁰ Tamże, nr 821.

²²¹ Tamże, nr 799.

proponuje jako triadę (wiara, nadzieja i miłość), doktryna protestancka wyraża jednym terminem – „wiara”.

Ojcowie soborowi rozróżniają także wiarę i usprawiedliwienie. Według nauczania soborowego grzech ciężki może powodować utratę łaski usprawiedliwienia, jednak niekoniecznie samą wiarę. Sama wiara jest oczywista, niemniej jednak człowiek nie powinien wnioskować z tajemnicy Bożego przebaczenia, „iż jest w liczbie przeznaczonych [do zbawienia], jak gdyby prawdą było, że usprawiedliwiony nie może już więcej zgrzeszyć, albo – gdyby zgrzeszył – winien zapewnić sobie poprawę. Bez specjalnego objawienia nie można wiedzieć, kogo Bóg sobie wybrał”²²². Luter kategorycznie odrzucił jakąkolwiek pewność osobistą, która by ufała własnej skrusze. Jednocześnie podkreślił, że dzięki własnej ufności, wierzący może być pewien, że Chrystus cierpiał i umarł, godząc ludzi z Ojcem oraz będąc ofiarą nie tylko z powodu grzechu pierworodnego, lecz także z powodu aktualnych grzechów ludzi²²³.

Sobór w Trydencie powiązał termin „wiary” ze zgodą intelektu na słowo Boże objawione i przekazane Kościołowi. Cnota wiary została dokładniej zinterpretowana jako odpowiedź i przyłgnięcie do Bożej prawdy. Stąd wierni, „gdy pobudzeni i wsparci łaską Bożą przyjmują wiarę ze słuchania i dobrowolnie zwracają się do Boga, wierząc, że prawdziwe jest to, co przez Niego zostało objawione i obiecane, zwłaszcza to, że grzesznika usprawiedliwia Bóg «przez Jego łaskę, za sprawą odkupienia, które jest w Jezusie Chrystusie»”²²⁴. W tak rozumianej wierze luterska koncepcja „*sola fide*” nie mogła być inaczej interpretowana, jak wyłączenie ze zbawczego planu działania sakramentów, dobrych uczynków wraz z wyznaniem wiary, które zakłada przyłgnięcie do prawd wiary²²⁵.

Koncepcja rozumienia wiary w strukturze zaufania w okresie Soboru Trydenckiego, z jednej strony, była owocem ówczesnego sposobu doktrynalnego wyrażenia wiary. Była odpowiedzią na nauczanie protestantyzmu. Z drugiej strony koncepcja ta stała się silna aż do czasów Soboru Watykańskiego II. Według takiego nauczania motyw autorytetu oraz posłuszeństwa zajął miejsce motywu prawdy czy osobistego przyłgnięcia do wiary. Struktura zaufania w takim rozumieniu opierała się na nauczanej doktrynie wiary. *Fides quae* zajął miejsce *fides qua*. Jednocześnie rozumienie ufności zostało zredukowane do jednoznacznie intelektualnego określenia.

²²² Tamże, nr 805.

²²³ M. Luter, *The Augsburg Confession*, w: *Concordia the Lutheran Confessions*, s. 32.

²²⁴ DJ, nr 798.

²²⁵ Ch. Böttigheimer, *Compendere la fede*, s. 74.

Ufność niejako rozkazuje woli człowieka, by przestrzegał wszystkiego, co zostało objawione i przekazane Kościołowi do bycia wierzącym.

Na gruncie myśli protestanckiej warto dostrzec inicjatora teologii liberalnej. Fridrich Schleiermacher (1768-1834), bo o nim będzie mowa, zwracał uwagę na normę wiary, którą było doświadczenie religijne²²⁶. Takie doświadczenie było związane z „bezpośrednim uczuciem Nieskończonego i Wiecznego”²²⁷ lub „uczuciem totalnej zależności”²²⁸. Schleiermacher odnosił się z nieufnością do założeń metafizyki. Uważał, że może ona zniekształcić teologię. Chciał uniknąć wrażenia, że teologia jest interpretowana przez filozofię. Z tego powodu podkreślał istotny wpływ emocji, a nie rozumu na sposób uprawiania teologii²²⁹. Pisząc o źródłach tej dziedziny wiedzy, stwierdził: „ponieważ teologia czerpie wiedzę bezpośrednio od Pisma, a Pismo czerpało najpierw poprzez religię chrześcijańską, stąd to, co czerpie z rozumu i filozofii, nie może być teologią chrześcijańską”²³⁰. Zależność emocjonalna oznacza, że człowiek jest świadomy swojej zależności od Boga w relacji z Nim. Z takiej świadomości uczuciowej zależności wynika wiedza na temat Boga. Źródłem wiedzy o Stwórcy i Zbawcy jest więc uczucie całkowitej zależności²³¹. Bez takiego uczuciowego doświadczenia wiara staje się martwą literą lub zwykłą postawą. Tak rozumiana religijność nie potrzebuje uzasadnienia lub wytłumaczenia. Jednak, według Schleiermachera, wiara nie jest tylko religijnym uczuciem. Jest jej towarzyszką człowieka. Nie może być ustrukturalizowana. Zadaniem teologii będzie takie odkrywanie Boga, które pogłębi uczucie zależności od Niego²³². Zaufanie jest więc związane z uczuciem zależności. Inne sfery człowieka o tyle służą zaufaniu, o ile pogłębiają to uczucie. Trudno nie zwrócić uwagi na krytyczny aspekt takiego ujęcia, jakim staje się kryterium zewnętrznej oceny takiej postawy. Można przecież pomylić się, uznając za prawdę to, co jest tylko subiektywnym uczuciem. Co więcej, wierze grozi wyzucie się z osobistej relacji z Bogiem dla ochrony osobistych przeżyć. A przecież „Wiara chrześcijańska nie jest przyłgnięciem do jakiegoś Boga drugorzędnego czy nieokreślonego, ale do Boga żywego, który w Jezusie

²²⁶ B. Ferdek, *Duch Boży nad wodami Renu*, s. 29.

²²⁷ G.W Bromiley, *Historical Theology an Introduction*, Edinburgh 1978, s. 363.

²²⁸ R.M. Adams, *Faith and religious knowledge*, w: *The Cambridge companion to Friedrich Schleiermacher*, red. J. Marina Cambridge 2004, s. 37.

²²⁹ J. Gordon, *A 'Glaring Misunderstanding'? Schleiermacher, Barth and the Nature of Speculative Theology*, "International Journal of Systematic Theology" 16 (2014) 3, s. 320.

²³⁰ F. Schleiermacher, *Christian Faith. A new Translation and Critical Edition*, Volume I, Louisville 2016, s. 197.

²³¹ R.M. Adams, *Faith and religious knowledge*, s. 37.

²³² Tamże, s. 44.

Chrystusie, Słowie Wcielonym, wszedł w naszą historię i objawił się jako Odkupiciel człowieka. Wierzyć oznacza zawierzyć swoje życie Temu, który jako jedyny potrafi nadać mu pełnię w czasie i otworzyć na ponadczasową nadzieję”²³³.

Istotne dla prowadzonego studium jest omówienie poglądów angielskiego XIX-wiecznego teologa, błogosławionego Johna Henry`ego Newmana (1801-1890). Myśliciel ten, wcześniej skłaniający się raczej ku fundamentalizmowi oraz kalwinizmowi, po swoim nawróceniu wywarł istotny wpływ na środowisko Oxfordu oraz nauczanie Kościoła katolickiego. W swoich rozważaniach na temat wiary, polegających na konfrontacji jej przejawów z filozoficznym ujęciem Locka, przekonywał, że u większości chrześcijan nie opiera się ona na zapewnieniach dobrze uzasadnionego i logicznego rozumu. Problem, jaki próbował rozwiązać, dotyczył aktu wiary, który jest z natury – jego zdaniem – racjonalny i stąd także sensowny²³⁴. By wytłumaczyć postawioną tezę, Newman przedstawił definicję wiary i jej źródła. Według niego „wiara jest stanem umysłu, szczególnym sposobem myślenia i działania, który na różne sposoby jest zawsze odnoszony do Boga”²³⁵. Akt wiary nie jest zatem sposobem odczuwania, przeczuwania czy wyobrażania, lecz aktem myślenia i działania. Co więcej, wiara jest aktem uznania nauczania, które pochodzi od Boga i opiera się na Jego autorytecie. Ponieważ akt ten łączy z sobą ukrytą prawdę Boga, którą On sam komunikuje, jest nazwany Bożą wiarą. Tak rozumiany akt wiary jest apostołskim aktem posłuszeństwa autorytetowi Kościoła. „W czasach Apostolskich osobliwością wiary było posłuszeństwo żywemu autorytetowi; to było to, co czyniło ją tak odróżnialną; to jest to, co całkowicie czyni ten akt posłuszeństwa; to jest to, co wyklucza prywatny osąd w stosunku do religii. Jeśli nie będziesz wpatrywał się w żywy autorytet oraz będziesz paktował z prywatnym osądem, wiedz więc, że nie ma w tobie wiary apostołskiej”²³⁶. Angielski kardynał precyzyjnie określa, iż taki akt pozostający w posłuszeństwie z autorytetem Kościoła jest żywym zaufaniem, ponieważ „(...) prawdziwe uzewnętrznienie wiary łączy się z wstąpieniem do Kościoła”²³⁷. Początkiem Bożego zaufania jest *fides ex auditu*, wiara pochodząca ze słyszenia żywego autorytetu, który przynosi Bożą prawdę: od Wcielonego Logosu, przez apostołów po ich

²³³ Benedykt XVI, *Świadkowie Boga, który jest blisko. Homilia podczas I Nieszporów Adwentu* (Watykan, 1.12.2002), ORpol 2013 nr 34, s. 33.

²³⁴ Zob. J.P. Whalen, *Newman. John Henry*, w: *New Catholic Encyclopedia (Mos-Pat)*, T. 10, red. The Catholic University of America, San Francisco 2002, kol. 337-338.

²³⁵ J.H. Newman, *The Kingdom Within. Discourses addressed to Mixed Congregations*, Denville 1984, s. 193-194.

²³⁶ Tamże, s. 207.

²³⁷ Tamże, s. 193.

następców. Stąd prywatny osąd natury religii objawionej nie może współistnieć wraz z Bożym zaufaniem²³⁸. Do istoty zaufania należy więc posłuszeństwo żywemu autorytetowi Kościoła.

Wchodząc w dyskusję ze spadkobiercami Lutra, Newman pisał: „(...) czy nie są to dwa stany czy akty umysłu różne od siebie? Wierzyć prosto, co żywy autorytet mówi tobie; czy wziąć księgę Pisma i używać jej, jak się podoba osobie, w taki sposób, czyniąc siebie panem jej; interpretując ją po swojemu... Nie są to dwie procedury różne od siebie; gdzie w pierwszej ty jesteś posłuszny, w drugiej – jesteś sędzią?”²³⁹. Akt wiary posiada więc charakter dialogiczny, dzięki któremu wierzący wchodzi w relacje z Bogiem i na Jego autorytecie opiera swoją pewność. Poza tym w swojej strukturze zawiera silny element posłuszeństwa żywemu autorytetowi Kościoła, co czyni zaufanie elementem łączącym wspólnotę Kościoła z jej żywą tradycją.

Akt Bożej wiary rozumiany jako przyłgnięcie do Bożego objawienia, opartego na fundamencie apostołów, bierze swój początek od Boga; nie tylko w sposób formalny (jako motyw) i materialny (jako artykuły wiary), ale także jako fakt istnienia. Podczas gdy sam akt wiary jest aktem ludzkim, dyspozycja, która ułatwia i usprawnia ten akt oraz pierwsze poruszenia tego aktu, pochodzi od Boga²⁴⁰. Newman uważa, że w procesie zaufania istotny jest „sens illatywny”, czyli predyspozycja do wyciągania osobistych ostatecznych wniosków. Chodzi o pewną predyspozycję moralną, rozumianą jako centrum każdego człowieka, dzięki której osoba podejmuje moralne decyzje²⁴¹. Każdy proces poznania zawiera w sobie pewną predyspozycję moralną: fakt można zlekceważyć nie tylko na podstawie braku zgody z innymi faktami, ale chociażby poprzez wystąpienie dysonansu poznawczego. Według Kardynała to właśnie poprzez „sens illatywny” człowiek decyduje, jak poznana prawda zostanie przyjęta w różnych swoich wymiarach. Tak rozumiane zaufanie posiada charakter unifikujący, „scalający” całego człowieka. Organem scalającym i decyzyjnym człowieka jest serce, które według Newmana, obok rozumu zakłada wolę człowieka, nastawienie duszy i otwartość na przyjęcie wiary. Tak rozumiane serce daje przyzwolenie wierze do jej potwierdzenia

²³⁸ R. Hütter, *Faith and Its Counterfeit: Newman and Aquinas on Divine Faith and Private Judgment*, „Chicago Studies” 55 (2016) 2, s. 17-18.

²³⁹ J.H. Newman, *The Kingdom Within*, s. 199.

²⁴⁰ Tamże, s. 224.

²⁴¹ Tenże, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London 1979, s. 270-271.

i przyjęcia. Jest to istotny moment aktu wiary, który oznacza jej pewność²⁴². Tak przeprowadzona analiza powoduje, że wyraźny w tamtych czasach podział na wiarę i rozum nie pokrywa się z podziałem na wierzący i niewierzący, jak gdyby wiara była domeną religii, a rozum i logika stanowiły priorytet naukowca-agnostyka. Wiara i rozum są kategoriami naturalnymi dla każdego człowieka. Różnica uwidacznia się w udzielaniu odpowiedzi na pytanie: komu ufać? Z takiej odpowiedzi wypływa różnica między wiarą naturalną a Bożą wiarą.

Zaufanie dla Newmana było fundamentem wiary, było aktem racjonalnym mogącym podlegać analizie i rewizji; aktem stanowiącym o pewności wiary. Akt taki jest aktem pewności wiary. Ufność, według niego, może działać na podstawie niepełnej wiedzy, stanowiącej przez to praktyczną zasadę wiedzy, która osądza i decyduje. Chociaż obdarzona wiedzą i innymi zmysłami w niepełnym zakresie, to jednak „sens illutywny”, wyrażony w zasadzie prawdopodobieństwa, uzupełnia regułę racjonalnego podejmowania wyborów²⁴³.

Podsumowując, akt wiary jako zaufanie w rozumieniu błogosławionego kardynała, można zauważyć istotną wartość „sensu illatywnego” w strukturze wiary jako elementu integrującego człowieka. Zaufanie, mające początek w łasce Bożej, jest związane z posłuszeństwem żywemu autorytetowi. Nie jest aktem odosobnionym, ale relacyjnym pomiędzy wierzącym a Bogiem, dokonującym się we wspólnocie Kościoła. Ważne dla struktury wiary jest uwypuklenie jej natury sensowności i racjonalności, którą i w obecnym czasie próbuje się podważać. Kardynał ukazał personalistyczną strukturę zaufania, w której wędrówka do pewności wiary jest jednocześnie wędrówką angażującą całego człowieka. Stąd u Newmana pewność zaufania może być rozumiana przez pewność człowieka²⁴⁴.

Sobór Watykański I wniósł istotny wkład w rozumienie wiary. W nauczaniu swoim rozwinął teologiczne rozumienie wiary jako tematu szczególnie ważnego dla konfrontacji z poglądami fideizmu, tradycjonalizmu, a także racjonalizmu. W Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* wiara ukazana została jako skruszony akt intelektu oraz woli człowieka. „Skoro człowiek w pełni uzależniony jest od Boga jako od swego stwórcy i Pana, a rozum stworzony całkowicie podlega

²⁴² B. Ferdek, *John Henry Newman i Joseph Ratzinger o pewności wiary*, „Studia Theologiae Fundamentalis” 3 (2012), s. 181-182; zob. A. Koritensky, *The early John Henry Newman on faith and reason*, „Newman Studies Journal” 14 (2017), s. 51-57.

²⁴³ J. Mańczak, *Racjonalność wiary chrześcijańskiej według Johna Henry’ego Newmana*, „Christianitas” 31-32 (2007), s. 174-176.

²⁴⁴ Zob. B. Ferdek, *John Henry Newman i Joseph Ratzinger o pewności wiary*, s. 185-186.

prawdzie nie stworzonej, winniśmy Bogu, który się objawia, okazywać posłuszeństwo umysłu i woli w wierze”²⁴⁵. Słuchanie i posłuszeństwo są właściwościami wymaganymi od człowieka w procesie zaufania. Biorąc pod wagę fakt, że Bóg objawia się mu w sposób nadprzyrodzony, trzeba uznać, że sam tworzy w człowieku warunki niezbędne do zrozumienia objawienia. Bóg kieruje człowieka do celu nadprzyrodzonego (czyli do udziału w komunii z Nim), który przekracza zdolność ludzkiego pojmowania ²⁴⁶. Środkiem do osiągnięcia owego celu jest łaska Boża. Kiedy człowiek zbliża się do Boga, przejawiając rozumne zaufanie, jednocześnie otrzymuje od Niego „wewnętrzną pomoc Ducha Świętego”, która staje się „oświeceniem i natchnieniem Ducha Świętego, który daje wszystkim radość przyjęcia prawdy i uwierzenia jej”²⁴⁷. Sobór wyraźnie naucza, że wiara w sensie ontologicznym nie może mieć ani stopniowości, ani rozwoju, bowiem sama w sobie jest zawsze łaską Boga. „Dlatego wiara sama w sobie, nawet gdyby nie działała przez miłość, jest darem Boga, natomiast akt wiary jest działaniem odnoszącym się do zbawienia, przez które człowiek wyraża dobrowolne posłuszeństwo wobec Boga, zgadzając się i współpracując z Jego łaską, choć mógłby się jej przeciwstawić”²⁴⁸. Wyraźnie w nauczaniu Soboru pobrzmiewa echo nauczania św. Augustyna: *fides quae creditur* oraz *fides qua creditur*²⁴⁹.

Wiara jest od początku łaską Boga, jest „cnotą nadprzyrodzoną” zależną od łaski Boga. Tak samo jest rozumiany akt wiary, który w swojej formie słuchania i posłuszeństwa jest zależny od Boga. Wiara przez Sobór jest rozumiana jako zaufanie permanentne (*habitus permanens*); jako dana od Boga człowiekowi nadprzyrodzona zdolność do okazywania Jemu pełnego posłuszeństwa przez intelekt i wolę²⁵⁰. Zaufanie jest więc przede wszystkim posłuszeństwem Bogu, który się objawia. Jest także wiarą w rzeczy przez Boga ujawnione nie tyle ze względu na wewnętrzną zgodność znaczenia rzeczy, które pozostają w zgodzie z naturalnym rozumem człowieka, lecz na bazie autorytetu Boga, który je odkrywa. Tak rozumiane zaufanie „jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tej rzeczywistości, której nie widzimy (Heb 11, 1)”²⁵¹. Takie znaczenie wiary jako zaufania, zakłada posłuszne przyjęcie prawd

²⁴⁵ DF, nr 1789.

²⁴⁶ Tamże, nr 1786.

²⁴⁷ Tamże, nr 1790-1791.

²⁴⁸ Tamże, nr 1791.

²⁴⁹ Augustine, *The Trinity* (przeł. S. McKenna), Washington, DC 1963, s. 375.

²⁵⁰ H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft: Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*, Freiburger 1968, s. 244.

²⁵¹ DF, nr 1789.

doktryny. W tle jest autorytet formalny Boga, początek wszystkich rzeczy oraz źródło zdolności zaufania człowieka. Początek, czyli przedmiot formalny zaufania, nie jest podstawą wiedzy racjonalnej, jakoby ufność to zakładała, lecz jest ufundowany na Bogu. Tylko od Boga, jako źródła i podstawy zaufania, pochodzi nieugięta pewność wiary.

Nauczanie Soboru przeciwstawiło się racjonalizmowi jak i fideizmowi wiary²⁵². Oba prądy odrzucały harmonijność pomiędzy wiarą, poznaniem rozumowym, wolą i uczuciami. Istnieją oczywiste znaki zewnętrzne, które są do pogodzenia z rozumem a które angażują wszystkie sfery życia człowieka. „Dzieła Boże, przede wszystkim cuda i prorocstwa, które – choć wybitnie pokazują wszechmoc i nieskończoną wiedzę Boga – są najpewniejszymi znakami Bożego objawienia i odpowiadają zdolności rozumienia wszystkich (ludzi)”²⁵³. Znaki zewnętrzne mogą zaoferować obiektywność i „motyw wiarygodności”²⁵⁴, który poświadcza fakt objawienia; jest to znak Bożej interwencji, któremu można zaufać, ponieważ Bóg jest Prawdą. Łaska Boża pomaga w pełniejszym doświadczeniu racjonalności zaufania²⁵⁵. Stąd objawienie nadprzyrodzone objaśnia rozumowi, co „zupełnie wykracza poza zdolność pojmowania ludzkiego umysłu”²⁵⁶. Co jest istotne w tym względzie do podkreślenia, to fakt, że zaufanie angażuje nie tylko wolę człowieka, ale także rozum, który oświecony łaską, uznaje działanie Boga. Jednakże Sobór, przywołując nauczanie z Orange, wyraźnie zaznacza, że motyw zaufania pochodzi od autorytetu Boga. „Chociaż bowiem posłuszeństwo wiary w żadnej mierze nie jest ślepym poruszeniem duszy, to jednak nikt nie może przyjąć przepowiadania Ewangelii, tak jak to jest konieczne do zbawienia, „bez oświecenia i natchnienia od Ducha Świętego, który daje wszystkim radość przyjęcia prawdy i uwierzenia jej”²⁵⁷.

Czwarty rozdział Konstytucji jest poświęcony relacji między wiarą a rozumem. Sobór przypomina, że istnieją niejako dwa sposoby poznania prawdy: poprzez wiarę i rozum. Oba środki poznawcze nie mogą przeciwstawiać się sobie samym, ponieważ pochodzą od jednego źródła – Boga. Przeciwnie, oba mogą pomagać sobie nawzajem w dochodzeniu do Prawdy. „Wiara i rozum nie tylko nie mogą nigdy pozostawać w

²⁵² Ch. Böttigheimer, *Comprendere la fede*, s. 88-90.

²⁵³ DF, nr 1790.

²⁵⁴ Tamże, nr 1794.

²⁵⁵ J.A. Allen, *A Commentary on the First Vatican Council's Dei Filius*, „Irish Theological Quarterly” 8 (2016) 2, s. 147-148.

²⁵⁶ DF, nr 1786.

²⁵⁷ Tamże, nr 1791.

niezgodzie, ale się wzajemnie wspomagają, gdyż prawy rozum ukazuje podstawy wiary, a oświecony jej światłem oddaje się wiedzy w sprawach Bożych. Z kolei wiara uwalnia i chroni umysł przed błędami i naucza go różnorodnej wiedzy”²⁵⁸. Jak z tego wynika, podjęta próba określenia związku pomiędzy wiarą a rozumem nie prowadzi ani do fideistycznej separacji ani do racjonalistycznej identyfikacji, ale wskazuje na obopólną współpracę w dochodzeniu do jedynej Prawdy²⁵⁹.

W nauczaniu Soborowym zauważyć można, że zaufanie w strukturze wiary wyraźnie jawi się jako akt wiary, dzięki któremu wierzący odpowiada na łaskę Boga. W procesie zaufania widoczne jest posłuszeństwo woli i rozumu, traktowane jako odpowiedź na usłyszane wezwanie. Wiara i rozum współpracują ze sobą w dochodzeniu do wiecznej Prawdy. Zaufanie opiera się na autorytecie Boga oferującego wierzącemu motywy wiarygodności, poprzez które jest ono wzmacniane.

Podsumowując studium obecnego paragrafu nad zaufaniem w strukturze wiary, należy podkreślić niewątpliwy wpływ Reformacji na kształt dyskursu poświęconego temu tematowi. Został przesunięty akcent z rozumienia zaufania jako obiektywizacji usprawiedliwienia przeżywanego w pojedynczej osobie na wspólnotę Kościoła. Kościół stał się miejscem obiektywizacji spotkania pojedynczej osoby z Bogiem. Akt wiary nie jest sposobem odczucia lub przecucia, lecz jest aktem rozumnym i sensownym myślenia i działania we wspólnocie Kościoła. Miejsce zaufania jest w strukturze wiary, która ma charakter relacyjny i poznawczy. Spór o znaczenie zaufania stał się sporem, który przeszedł na wszystkie aspekty życia każdej osoby, również niewierzącej. Nie jest więc przesadą stwierdzenie, iż rozumienie zaufania jest miernikiem nie tylko religijności, ale i kultury. Zaufanie, jak pokazał period do Soboru Watykańskiego I, wpłynęło na sposób rozumienia człowieka w jego dialogu z Bogiem. Konsekwentnie problem zaufania wytyczył następnie przestrzeń dialogu na polu ekumenicznym.

1.2.3. Zaufanie jako przestrzeń komunikacji: od Soboru Watykańskiego II

Podobnie jak to uczynił Sobór Watykański I, Sobór Watykański II przyjął rozumienie ufności w kontekście objawienia, bez bezpośredniej analizy aktu wiary. Podkreślił jednak bezpośredni związek pomiędzy objawieniem a wiarą, mając na uwadze wcześniejszą analizę konstytucji soborowej *Dei Filius*. Sobór Watykański II

²⁵⁸ Tamże, nr 1799.

²⁵⁹ A. Anderwald, *Otwarcie Kościoła na naukę. Od Piusa IX do Benedykta XVI*, „Studia Nauk Teologicznych” 5 (2010), s. 266.

wyraził to w duchu hermeneutyki ciągłości w ukazywaniu wiary apostołskiej. Wiara została potraktowana jako zaufanie odnawiające tożsamość Kościoła²⁶⁰.

W Konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym *Dei Verbum* objawienie ukazane jest jako realna auto-transcendencja osobowa Boga. Komunikuje się On z człowiekiem osobowo. W sensie intelektualnym nie ujawnia czegoś nowego o sobie samym. Jednakże ujawnia siebie w auto-komunikacji realnej – własną realność. „Spodobało się Bogu w swojej dobroci i mądrości objawić sienie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1,9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2, 18, 2P 1, 4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1, 15, 1Tm 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11, J 15, 14-15) i obcuje z nimi (por. Bar 3, 38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do siebie”²⁶¹. Objawienie oznacza zatem, że Bóg, odkrywając siebie samego, jednocześnie komunikuje swoją tożsamość człowiekowi. Sobór twierdzi wyraźnie, że w przypadku objawienia chodzi o auto-komunikację osobową „ja” Boga w stosunku do „ty” człowieka. Objawienie jest faktem żywym; zaproszeniem Stwórcy oraz odpowiedzią ludzką. W auto-komunikacji Boga chodzi o zaproszenie do uczestnictwa w tym doświadczeniu. Co więcej, ten dialog dokonuje się we wspólnocie Kościoła. „Tak więc Bóg, który niegdyś przemawiał, rozmawia bez przerwy z Oblubienicą swego Syna ukochanego, a Duch Święty, przez którego żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół w świecie, wprowadza wiernych we wszelką prawdę oraz sprawia, że słowo Chrystusowe obficie w nich mieszka (por. Kor 3, 16)”²⁶².

Według niemieckiego teologa, Böttigheimera, soborowe rozumienie wiary jako osobowej komunikacji było odzwierciedleniem stosunków pomiędzy teologią katolicką a protestancką oraz rozwoju filozofii personalistycznej w XX wieku²⁶³. W dialogicznym ujęciu wiary ówczesny filozof M. Buber zwracał uwagę na dwa typy wiary; dwie jakości wiary: „(...) jedna wiąże się z faktem, że mam do kogoś zaufanie, choć nie mogę tego zaufania dostatecznie „uzasadnić”, druga z faktem, że – również nie mogąc

²⁶⁰ G. O’Collins, *Does Vatican Represent Continuity or Discontinuity?*, w: *50 Years On Probing the Riches of Vatican II*, red. D.G. Schultenover, Minnesota 2015, s. 110-111.

²⁶¹ DV, nr 2.

²⁶² Tamże, nr 8.

²⁶³ Ch. Böttigheimer, *Comprendere la fede*, s. 104.

dostatecznie uzasadnić – uznaję za prawdziwy stan rzeczy”²⁶⁴. Filozof od początku zarysowuje dychotomię pomiędzy wiarą pojętą jako zaufanie a przekonaniem o prawdziwości rzeczy. W sposób apologetyczny odnosi się do chrześcijańskiej wiary, ukazując ją błędnie jako intelektualnie przejętą prawdę rzeczy. Niemniej jednak ujawnia jej wyraz osobowy. Zaufanie, według niego, bazuje na spotkaniu osobowym całości człowieka z Tym, do Kogo mam zaufanie. Ostrzega przy tym, by wiary nie poddawać swoistej redukcji intelektualistycznej. Człowiek wierzący to nie tylko osoba uznająca prawdziwość twierdzeń, ale taka która w sposób całościowy jest zaangażowana²⁶⁵. Nie można przy tym nie zauważyć, że Buber ukazuje wiarę Narodu Wybranego, z którym się identyfikuje, za wzorzec do naśladowania. Takie rozumienie zaufania miało niemały wpływ na widzenie go w perspektywie integralnego zaufania człowieka do Boga.

Zaufanie, w przeciwieństwie do wcześniejszego soboru, nie zostało opisane w sposób konceptualistyczny, dający wrażenie intelektualistycznej formuły. Sobór Watykański II ukazuje ją jako posłuszeństwo rozumiane w szerokim i integrującym sensie. „Bogu objawiającemu należy okazać «posłuszeństwo wiary» (por. Rz 16, 26; por. Rz 1, 5; 2Kor 10, 5-6), przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując «pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego» i dobrowolnie, uznając objawienie przez Niego dane”²⁶⁶. Jak można zauważyć, posłuszeństwo, o którym mówił już Sobór Watykański I, jest przeniesione na inny poziom rozumienia. Posłuszeństwo wiary jest naturalną odpowiedzią na objawienie Boga, interpretowane w kategoriach wolnego daru z siebie, czyli całkowitym samo-zaufaniem człowieka Objawiającemu. W takim osobowym ujęciu wiara jawi się w pełni jako zaufanie. Jest ona ukazana w sposób kompleksowo – osobowy. W niej splatają się i współdziałają ze sobą wszystkie władze człowieka: wolność, rozum, wola. Wiara jest zaufaniem całkowicie osobowym; jest najwyższym wyrazem wejścia całej egzystencji człowieka w tajemnicę Boga; jest najwyższym sposobem rozwoju osobowości człowieka (*fides qua*), gdyż treść zaufania (*fides quae*) nie bazuje na prawdach danych do wierzenia „z zewnątrz”, lecz na Bogu samo-objawiającym się człowiekowi w Jezusie Chrystusie. Zaufanie jest związane z miłością, bowiem, jak interpretuje ten fragment włoski teolog

²⁶⁴ M. Buber, *Dwa typy wiary*, Kraków 1995, s. 17.

²⁶⁵ M. Nowak, *Dwa typy wiary? Św. Tomasz i inni*, „Przegląd Filozoficzny” 24 (2015) 4, s. 103-115.

²⁶⁶ DV, nr 5.

Rino Fisichella, tylko w takiej przestrzeni człowiek może odpowiedzieć pełnym zaufaniem, które jest „aktem najbardziej znaczącym antropologicznie”²⁶⁷.

Wiara wyrażona w zaufaniu jest zawsze darem Boga, który porusza serce człowieka i ją udoskonala. „Aby zaś coraz głębsze było zrozumienie objawienia tenże Duch Święty darami swymi wiarę stale udoskonala”²⁶⁸. Duch Święty porusza wnętrze człowieka, czyniąc go zdolnym do rozpoznania prawdy. Daje podstawy wiary, oświecając człowieka w „głębszym poznaniu Jego samego”, dzięki „światłym oczom serca” (Ef 1, 18). Zaufanie nie jest wysiłkiem człowieka, lecz niezasłużonym darem Boga, dzięki któremu zaufanie rodzi się i doskonali. Nie jest ono siłą statyczną, lecz dynamiczną. Jej przyjęcie i ekspresja są zależne od historii oraz osobowości człowieka²⁶⁹.

Ojcowie soborowi rozumieli wiarę jako oświecone zaufanie zakorzenione w człowieku dzięki zbawczemu działaniu Boga. Punktem kulminacyjnym samoobjawienia Boga jest osoba Jezusa Chrystusa. Stąd celem zaufania jest zjednoczenie wiernych z Chrystusem, „który jest światłością świata i od którego pochodzimy, dzięki któremu żyjemy, do którego zdążamy”²⁷⁰. Człowiek odnajduje swoją doskonałość w „poszukiwaniu i umiłowaniu tego, co prawdziwe i dobre”²⁷¹. Człowiek „odnajduje się”, to jest odnajduje swój jedyny cel i sens życia, nie w sobie samym, ale w Bogu. Zaufanie jest dla człowieka senso-twórcze, tj. jest przestrzenią odnajdywania siebie samego w dialogu-komunii z Bogiem. *Dei Verbum* wprowadza nową epistemologię teologiczną w stosunku do wcześniejszego nauczania Kościoła. Sobór Watykański I nauczał, że Bóg może być poznany dzięki światłu ludzkiego rozumu. Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II Bóg pozwala się znaleźć – niezależnie od odległości – dzięki dziełu swego stworzenia rozpoznanemu przez ludzki rozum. Nie dzieje się to jednak z powodu niezależnego lub autonomicznego aktu człowieka, ale raczej dzięki uczestnictwu rozumu i serca ludzkiego w Bożym dziele stworzenia. „Naturalne” poznanie Boga jest związane z historią zbawienia, w której uczestniczy cały rodzaj ludzki, któremu raz na zawsze zostało to objawione w Jezusie Chrystusie²⁷². Można zauważyć rozwój rozumienia struktury objawienia i tym samym zaufania. Struktura objawienia jest

²⁶⁷ R. Fisichella, *La fede come risposta di senso. Abbandonarsi al mistero*, Milano 2015, s. 42.

²⁶⁸ DV, nr 5.

²⁶⁹ M. Faggioli, *Between Documents and Spirit: The Case of the „New catholic Movements”*, w: *After Vatican II. Trajectories and Hermeneutics*, red. J.L. Heft, J. O’Malley, Cambridge 2012, s. 7-9.

²⁷⁰ LG, nr 3.

²⁷¹ GS, nr 15.

²⁷² G. Baum, *Vatican II’s Constitution on Revelation: History and Interpretation*, “Theological Studies” 28 (1967) 1, s. 64.

trynitarna, akcentująca dzieło odkupienia i rozumność zaufania. Zaufanie jest rozumne, dialogiczne oraz nadające nowy sens.

Sobór Watykański II stał się inspiracją do dialogu ekumenicznego, stąd istotne jest zobaczenie, jak rozumiane było zaufanie w dialogu z Kościołem katolickim.

We wspólnocie protestanckiej Karl Barth (1886-1968) był inicjatorem teologii dialektycznej, której zadanie zostało określone poprzez „mówienie o Bogu i o niczym innym jak tylko o Bogu”²⁷³. Wiara dla Bartha nie ma żadnego „punktu zaczepienia” w obrębie samej struktury podmiotu. Podstawowe elementy tej struktury – jak zostało wcześniej ukazane – dotyczą doświadczenia ludzkiego, uczuć oraz rozumu. To one formułują horyzont odniesienia człowieka do świata, do drugiego. Są także istotne i niezbędne w relacji do Boga. Jednak dla Bartha wiara nie jest aktem rozumu ludzkiego; „jest łaskawym zbliżeniem się Boga do człowieka, wolną osobową obecnością Jezusa Chrystusa w działaniu człowieka”²⁷⁴. Jest ona autonomicznym działaniem Boga w człowieku i nie można jej uzasadnić, odwołując się do ludzkiego rozumu. Naturalne poznanie Boga nie jest możliwe. Jediną formą poznania Boga jest droga wiary, którą określa objawienie. Jest to Słowo Boże, które ostateczną konkretyzację znajduje w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Celem teologa z Bazylei była obrona autonomii oraz wyjątkowej struktury wiary, a kluczowe założenie doprowadziło do ukazania radykalnego dystansu pomiędzy Bogiem a światem ludzkim, między objawieniem a strukturami ludzkiego działania. Taka koncepcja implikuje rozdział między wiarą a neotyczną strukturą człowieka. Jest to irracjonalny model wiary²⁷⁵. Taka metoda prowadzi, z jednej strony, do podkreślenia znaczenia aktu wiary, który „jest trudny i wymaga odwagi”²⁷⁶, ale z drugiej strony prowadzi do paradoksalnych rezultatów. Barth wprowadza do chrystologii swoje metafizyczne rozumienie świata²⁷⁷. Paradoks polega na tym, „że z obawy przed poddaniem objawienia wpływowi ludzkiej myśli, jaką jest filozofia, Barth samodzielnie wprowadza własne przekonania metafizyczne”²⁷⁸. Według niego „wszystkie nauki: filozofia, psychologia, historia niczego nie wnoszą w poznanie Boga. Nauki te nie są w stanie dokonać korekty mowy o Bogu. Jedynym punktem

²⁷³ B. Ferdek, *Duch Boży nad wodami Renu*, s. 28.

²⁷⁴ K. Barth, *Church Dogmatics. The Doctrine of the Word of God*, Part 1, Edinburgh 1969, s. 19.

²⁷⁵ J. Cichoń, *Joseph Ratzingera uzasadnienie syntezy wiary i rozumu*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 31 (2011), s. 81-82.

²⁷⁶ R.S. Niziński, *Wiara i rozum w poznaniu Boga. Studium myśli Karla Bartha*, Poznań 2012, s. 60.

²⁷⁷ Tenże, *Chrystologia zamiast metafizyki. Karla Bartha wojna z filozofią*, w: *Jezus Chrystus w refleksji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2013, s. 31.

²⁷⁸ Tenże, *Wiara i rozum w poznaniu Boga*, s. 274.

odniesienia w mówieniu o Bogu jest sam Chrystus”²⁷⁹. Jednak poznanie Chrystusa jako Boga-Człowieka zaczyna się przecież w obrębie poznania naturalnego. Jezus Chrystus sam daje się poznać, stając się człowiekiem. W tym przypadku punktem poznania Boga może stać się wiedza różna od wiary. Takie pojmowanie wiary daje rozumowi słuszną autonomię²⁸⁰. Stąd nie bez racji Balthasar oskarża Bartha o redukcję porządku stworzenia do porządku łaski²⁸¹. Píše: „(...) porządek wcielenia zakłada porządek stworzenia, który nie jest tożsamy z nim. Ponieważ porządek stworzenia jest zorientowany na porządek wcielenia, jest nakierowany w perspektywie wcielenia: zakłada obrazy, jak to było, dyspozycje, które w prawdziwym znaczeniu są założeniami wcielenia”²⁸². W debacie z Barthem, Balthasar, broniąc racji rozumu, zwraca uwagę, że choć historia świata rozwija się w obrębie pewnej przestrzeni, jest też tam miejsce na porządek natury i rozumu. Oczywiście ostatecznym celem jest łaska, „jednak rozum posiada własną strukturę i prawidłowość, gdzie jest przestrzeń dla mrocznego cienia grzechu, ale także dla wiary, nadziei i miłości, które właśnie wprowadzają wieczność do czasu”²⁸³. W podobnym tonie wypowiada się Ratzinger. Ukazuje pozytywny ton Bartha, ale krytycznie odnosi się do jego idei wiary jako czystego paradoksu, który może istnieć tylko jako przeciwieństwo rozumu i niezależnie od niego. „Karl Barth – pisał Ratzinger – miał rację w odrzuceniu filozofii jako podstawy wiary, niezależnej od wiary”; jakby tak było, „nasza wiara od początku do końca byłaby zależna od zmiennych teorii filozoficznych”²⁸⁴.

W tym kontekście warte jest wspomnienie twierdzeń innego szwajcarskiego teologa Charlesa Journeta (1881-1975). W swojej pracy na temat pierwszeństwa Piotra rozróżnia dwie koncepcje chrześcijaństwa. Pierwszą wyraźnie widoczną w teologii protestanckiej, natomiast drugą – w katolickiej. Pierwsza koncepcja nosi nazwę „koncepcja mnemiczna” (*mnemic concept*), druga – „koncepcja ontologiczna” (*onthological concept*). Różnica polega na sposobie obecności Chrystusa, dzięki której konstryuuje się chrześcijanin. Chodzi o różnicę w interpretacji teologii inkarnacji

²⁷⁹ B. Ferdek, *Duch Boży nad wodami Renu*, s. 60.

²⁸⁰ R. S. Niziński, *Chrystologia zamiast metafizyki. Karla Bartha wojna z filozofią*, s. 31-32.

²⁸¹ H.U. von Balthasar, *The Theology of the Karl Barth*, San Francisco 1992, s. 132.

²⁸² Tamże, s. 163.

²⁸³ E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, s. 122.

²⁸⁴ J. Ratzinger, *The Current Situation of Faith and Theology. Meeting with the Doctrinal Commissions of Latin America* (Guadalajara, Mexico 7.05.1996), OReing 1996 nr 6, s. 6.

ukazującej sens ontologiczny wiary w jej sakramentalnym rozumieniu²⁸⁵. Warunkiem *sine qua non* dojrzenia zaufania chrześcijanina jest jego uczestnictwo w sakramentach Kościoła.

Innym przykładem konfrontacji pomiędzy teologią protestancką a katolicką jest praca Ratzingera, który – po zbadaniu myśli Lutera – dostrzegł zgodność zaufania z wartością rozumu. Według niego zdanie Iz 7, 9 (Jeśli nie uwierzycie, nie ostoicie się) jest osadzone na słowie „Amen”, co oznacza: „stać 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”²⁸⁶. Zaufanie „nie jest powierzeniem się na ślepo czemuś irracjonalnemu. Przeciwnie, jest zbliżeniem się do *logosu*, do *ratio*, do sensu (...)”²⁸⁷. W ten sposób hebrajskie *amen* zbliża się do greckiego *logos*. „Wiara i rozumienie należą do siebie nie mniej niż wiara i stanie przy czymś, bo stanie przy czymś i rozumienie są nierozłączne”²⁸⁸. Wiara więc jest rozumnym i pełnym zaufania stanem na pewnym gruncie słowa Bożego.

Wiara i rozum pochodzą z tego samego źródła wszelkiej prawdy, jakim jest Boski *Logos*. „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”²⁸⁹ – w ten sposób zaczynał Jan Paweł II swoją encyklikę poświęconą relacji wiary i rozumu. W ten sposób wykazywał, że wiara i rozum wzajemnie się umacniają. Jednak zaznaczył również, że posługują się one różnymi metodami poznawczymi. Rozum przyjmuje prawdę na podstawie jej wewnętrznej oczywistości, wiara natomiast przyjmuje prawdę na mocy autorytetu słowa Bożego. Pomimo wzajemnej autonomii poznania wiara i rozum są dla siebie niezbędne i pomocne. Z jednej strony wiara chroni rozum przed utratą zaufania do swoich możliwości, ponadto pobudza do otwarcia na coraz to nowe horyzonty, zachęca do szukania podstaw²⁹⁰. Z drugiej strony rozum, posługując się swoimi środkami, pomaga wierze. „Dar wiedzy przede wszystkim i głównie dotyczy spekulacji, mianowicie że człowiek rozpoznaje, w co winien wierzyć”²⁹¹.

²⁸⁵ Ch. Journet, *The Primacy of Peter*, Westminster 1954, s. 36-37. Obszerną interpretację teologii inkarnacji analizuje australijska teolog T. Rowland, *The Culture of the Incarnation: essays in Catholic theology*, Ohio 2017.

²⁸⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 67.

²⁸⁷ Tamże, s. 73.

²⁸⁸ Tamże.

²⁸⁹ FR, nr 5.

²⁹⁰ Benedykt XVI, *Święty Tomasz z Akwinu. Wiara i rozum – refleksja łącząca łaskę i naturę*. Audiencja generalna 16 czerwca 2010, w: Benedykt XVI, *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, s. 84.

²⁹¹ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Tom 15 *Wiara i nadzieja* (II-II, 1-22), (przeł. P. Belch), London 1966, II-II, 9,3.

Przedmiot wiary, jak zostało zaznaczone, ma inny charakter aniżeli rozum. Wiara pobudza do rozumowej refleksji, lecz sama nie jest nauką. Należy do innego porządku. Nie znaczy to, że wiara nie posiada własnego światła ani że nie posiada rozumowego uzasadnienia, ani też że wyklucza wszelką formę obiektywizacji. Przeciwnie, wiara chrześcijańska od początku wyrażała się w symbolach i pojęciach. Bardzo szybko jednak pozostało konieczne wyrażenie jej przedmiotu i celu²⁹². Tak więc istnieje głęboka i nierozdzielna jedność pomiędzy wiedzą dostarczoną przez rozum a prawdami wiary, ponieważ prawda jest tylko jedna²⁹³. Zamiast prowadzić do przeciwstawień warto – zgodnie z myślą Jana Pawła II – by wiara i rozum wzajemnie się uzupełniały. „Wiara zatem nie lęka się rozumu, lecz szuka jego pomocy i pokłada w nim ufność. Jak łaska opiera się na naturze i pozwala jej osiągnąć pełnię, tak wiara opiera się na rozumie i go doskonali”²⁹⁴. Tak więc głównym zadaniem dla właściwej integracji człowieka w wierze jest przewyciężenie narzucającego się ograniczenia rozumu tylko do tego, co jest doświadczalnie sprawdzalne. Niezbędne przy tym jest otwarcie przed człowiekiem całego wachlarza potencjału, jakim jest racjonalne, wielopłaszczyznowe poszukiwanie prawdy, również w obszarach, z których nowożytnie pojmowana nauka i rozum zrezygnowały²⁹⁵.

Tutaj jawi się istotne miejsce dla teologii. Temat aktualności teologii w spotkaniu z innymi dyscyplinami naukowymi będzie szerzej omówiony w trzecim rozdziale. Warto jednak zaznaczyć istotne miejsce teologii, wynikające z próby spornego ujęcia wiary i rozumu. Teologia bowiem, jako rozumowe poszukiwanie uzasadnienia wiary, czerpie swoje przesłanki nie tylko z uzasadnień Pisma Świętego i Tradycji, nauki Kościoła i historii, ale także z filozofii i innych nauk pomocniczych²⁹⁶. Według wrocławskiego teologa, idącego za myślą przewodnią ratyzbońskiego wykładu Benedykta XVI, pomimo że „teologia uchodzi za zdetronizowaną królową nauk, to jednak te nauki dochodzą do problemów, które może rozwiązać tylko ona”²⁹⁷. Jak zaznacza papież: „nowożytny rozum naukowy, typowy dla nauk przyrodniczych, z

²⁹² H. De Lubac, *O naturze i łasce*, Kraków 1986, s. 39.

²⁹³ T. D. Williams, *Większy niż myślisz. Teolog odpowiada na pytania ateistów*, Kielce 2012, s. 121.

²⁹⁴ FR, nr 43.

²⁹⁵ J. Babiński, *Interpretacje ratyzbońskiego przemówienia Benedykta XVI*, „Studia Gdańskie” XXIV (2009), s. 88.

²⁹⁶ M. Rusecki, *Problem metody w teologii*, w: *Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole 2010, s. 77.

²⁹⁷ B. Ferdek, *O pożytkach uprawiania teologii akademickiej*, w: [on-line], http://www.lexcredendi.pl/index.php/wyklady-mainmenu-5/154-o-poytkach-z-uprawiania-teologii-akademickiej#_ftn3 [dostęp: 4.07.2014].

właściwym sobie elementem platońskim, nosi w sobie (...) pytanie, które przerasta jego samego i jego możliwości metodologiczne. On sam musi po prostu przyjąć, że materia ma strukturę racjonalną i że istnieje odpowiedniość między naszym duchem a racjonalnymi strukturami działającymi w naturze, jako niepodważalny fakt, który stanowi podstawę jego metodologii. Ale pytanie o przyczyny tego faktu istnieje i nauki przyrodnicze muszą je powierzyć filozofii i teologii, a więc refleksji prowadzonej na innych płaszczyznach i innymi sposobami”²⁹⁸. Dlatego teologia dzięki poszerzeniu znaczenia wiary do prawdy, może znaleźć odpowiedź na najważniejsze egzystencjalne pytania człowieka.

Podsumowując refleksję nad zaufaniem, warto podkreślić rolę w tworzeniu przestrzeni komunikacji tak pomiędzy filozofią a teologią, jak na szerszym polu pomiędzy myślą katolicką a protestancką. Przestrzeń zaufania bowiem mieści w sobie, „na pierwszy rzut oka” często sprzeczne idee, które w czasie stają się drogą do najważniejszego celu – Boga.

1.3. Akt wiary jako zaufanie integrujące

W codzienności spotykamy się z teoriami, badaniami, sformułowaniami, w które człowiek musi uwierzyć i założyć, że są prawdziwe, by nie cofnąć się na drodze postępu. Wiara jako zaufanie towarzyszy nieustannie człowiekowi na jego ścieżkach życia. Jest ona niezbędna w codziennym funkcjonowaniu. Trudno byłoby sobie wyobrazić relacje, spotkania oraz korzystanie z doświadczenia innych bez tego podstawowego zaufania²⁹⁹. Jednak istnieje również wiara mająca nadprzyrodzony charakter. Benedykt XVI podczas pielgrzymki do swojej ojczyzny pytał zebranych między innymi o jej znaczenie i jej istotę. Przyznał, że wiele dzieł teologicznych powstało w oparciu o wiarę, których czytanie może powodować zniechęcenie. Jednak „kto widzi pojedyncze drzewa, w końcu nie widzi lasu. I to prawda: w wizji wiary zawiera się niebo i ziemia, przeszłość, teraźniejszość, przyszłość i wieczność – jest zatem niewyczerpana. Jednocześnie ta wizja – dodaje ojciec święty – jest w istocie bardzo prosta”³⁰⁰.

²⁹⁸ Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, s. 29.

²⁹⁹ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, s. 101.

³⁰⁰ Benedykt XVI, *Nasza podstawowa decyzja-wierzymy w Boga. Homilia podczas Mszy św. na błoniach* (Islinger Field, 12.09.2006), ORpol 2006 nr 11, s. 23.

„Patrząc na Jezusa, który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala” (Hbr 12, 2), warto na wstępie tego paragrafu postawić sobie pytanie o istotę wiary jako zaufania w rozumieniu chrześcijańskim. W oparciu o nauczanie Kościoła zostanie ukazane, czym jest owa prostota przenikająca codzienność chrześcijanina. Istotna w tym względzie będzie refleksja papieża Benedykta XVI i jego integralne rozumienie wiary jako zaufania³⁰¹. Ta integralność jest bowiem zasadniczym elementem tak nauczania Kościoła, jak i obecnej pracy.

Jak już można było zauważyć we wcześniejszym rozdziale, „chrześcijaństwo jest religią, w której prymat Chrystusa nie kłóci się z prymatem Boga, ale go zakłada, uzasadnia i do niego prowadzi”³⁰². Nie można więc rozdzielać Chrystusa i Boga jakoby w geście pokory. Za taką postawą kryje się wątpliwość, czy Bóg jest w rzeczywistości bliski człowiekowi i czy rzeczywiście interesuje się jego losem. Benedykt XVI, powołując się na Guardiniego we wstępie do nowego polskiego wydania książki *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, zwraca uwagę, że „istnieje też inna, wyższa pokora – pokora kogoś, kto nie dziwi się, że Bóg czyni rzeczy, które nam zdają się wręcz niesłychane, kto chyli czoła przed tym, co czyni Bóg, a nie przed tym, co my jesteśmy zdolni wymyślić o Nim i dla Niego”³⁰³. Chrześcijanie ufają więc Bogu, który jest stwórcą wszystkiego, stwórczym rozumem, dobrocią i miłością. Co więcej, Bóg ma oblicze, stał się człowiekiem w Jezusie i kocha nas do szaleństwa krzyża³⁰⁴. Bóg nie odkupił świata mieczem i siłą, ale krzyżem i miłością³⁰⁵. Krzyżem, który stał się w pewnym sensie syntezą zaufania, bo wyraża miłość, która jest mocniejsza niż grzech i śmierć³⁰⁶. Na tym właśnie polega istota i nowość chrześcijaństwa, według którego Bóg sam się objawił i nie przestaje szukać człowieka³⁰⁷. Parafrazując słowa Guardiniego, można powiedzieć, że chrześcijaństwo nie może być więc oderwane od Chrystusa, jest rzeczywistością jak sam Jezus Chrystus. Rzeczywistość, jaką jest Chrystus, jest

³⁰¹ B. Ferdek, *Rzeczywistość wiary według Benedykta XVI*, w: [on-line], http://www.lexcredendi.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=53 [dostęp: 23.06.2014].

³⁰² J. Szymik, *Theologia Benedicta*, Tom I, Katowice 2010, s. 294.

³⁰³ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 25.

³⁰⁴ Benedykt XVI, *Wasza ziemia była miejscem spotkania różnych ludów, tradycji i kultur. Ceremonia powitania na lotnisku* (Starà Ruzyně, 26.09.2009), ORpol 2009 nr 11-12, s. 12.

³⁰⁵ Tenże, *Pokaż nam Jezusa. Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium* (Mariazell, 8.09.2007), ORpol 2007 nr 10-11, s. 21.

³⁰⁶ Tenże, *To sanktuarium jest miejscem modlitwy i służby braciom. Homilia na zakończenie obchodów 150-lecia objawień Najświętszej Maryi Panny* (Lourdes, 14.09.2009), ORpol 2008 nr 10-11, s. 29.

³⁰⁷ Tenże, *Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga. Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów* (Paryż, 12.09.2008), ORpol 2008 nr 10-11, s. 16.

kategorią określającą chrześcijaństwo³⁰⁸. W tej perspektywie ufność w swej istocie jest bardzo prosta. Ma ona jako podstawę Chrystusa, który w wierze nam przewodzi (por. Hbr 12, 2). Stąd Benedykt XVI zauważa, że „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”³⁰⁹. Wiara rodzi się więc ze spotkania z Osobą Jezusa Chrystusa. Bóg, objawiający się przez Syna w Duchu Świętym, ujawnia prawdziwe oblicze Ojca³¹⁰: wewnętrzną prawdę Jedyne Boga w Trzech Osobach. W spotkaniu tym akcent chrystologiczny jest zawsze akcentem trynitarnym i jednocześnie teocentrycznym³¹¹. Otwarta relacja z Chrystusem prowadzi do spotkania z Trójcą, co w konsekwencji prowadzi do zrozumienia siebie. Chrystologia jest więc także istotna do zrozumienia antropologii³¹². Człowieka przecież nie można zrozumieć bez Chrystusa³¹³. Warto w miejscu tym przejść do ukazania poszczególnych elementów wiary jako zaufania, które ujawniają się w osobowym spotkaniu.

Teologia klasyczna rozróżniała wiarę, którą się wierzy, *fides qua*, to jest sam akt wiary oraz wiarę rozumianą jako zbiór prawd objawionych, *fides quae*, to jest przedmiot wiary, jej treść³¹⁴. Tutaj, z jednej strony, akcent zostaje postawiony na akcie wiary jako ufności, choć z drugiej strony przedmiot wiary też będzie obecny. Trudno jest w istocie rozdzielić *fides qua* od *fides quae*. „Istnieje w istocie głęboka jedność między aktem, którym się wierzy, a treścią, której dajemy nasze przyzwolenie”³¹⁵. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy, że „Wiara jest najpierw osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga; równocześnie w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił”³¹⁶. Jako osobowe przyłgnięcie do Boga i uznanie Jego prawdy za własną, wiara chrześcijańska różni się

³⁰⁸ R. Guardini, *O istocie chrześcijaństwa*, Kraków 2000, s. 65.

³⁰⁹ DCE, nr 1.

³¹⁰ Zob. obraz Boga w ujęciu J. Ratzingera w: J. Szymik, *Obraz Boga w teologii Josepha Ratzingera / Benedykta XVI*, „Śląskie Studia Historyczno – Teologiczne” 2011 (2), s. 435-449.

³¹¹ J. Szymik, *Theologia Benedicta*, s. 295.

³¹² T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, Kraków 2010, s. 64.

³¹³ RH, nr 12.

³¹⁴ Zob. F. Arduzzo, *Wiara*, w: *Słownik Katechetyczny*, red. R. Szpakowski, K. Jakubowski, A. Turbacz, Warszawa 2007, kol. 951-952; J. Mastej, *Wiara*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwań, J. Mastej, Lublin-Kraków 2002, kol. 1323-1324; A. Zuberbier, *Wiara*, w: *Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, kol. 630-631; W. Pannenberg, *Glaube. Dogmengeschichtlich*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, T. IV, red. M. Buchberger, Freiburg 1965, kol. 920-921.

³¹⁵ Benedykt XVI, *List apostolski „Porta fidei*, nr 10.

³¹⁶ KKK, nr 150.

tym od wiary w osobę ludzką³¹⁷. Ufność bowiem zostaje „zakorzeniona” w Bogu, na Którym można się oprzeć jak na skale. Aspekt treściowy łączy się z osobowym, w tym znaczeniu, że odniesienie do prawdy dokonuje się ze względu na osobę, która cieszy się autorytetem prawdomówności³¹⁸.

Nim jednak taki akt wiary nastąpi, niezbędne jest uprzedzające działanie łaski. Co więcej, sama dyspozycja woli pod wpływem łaski jest niezbędna w każdym prawidłowym akcie wiary. Można użyć stosownego porównania: do zobaczenia zewnętrznego faktu konieczne – w przypadku łaski – jest zewnętrzne oświecenie umysłu. Odwrotnie to jest w kwestii rozumnego uchwycenia faktu – wewnętrzna dyspozycja jest wystarczająca. Fakt zewnętrzny jest raczej „oświecający” niż „oświecony”, by posłużyć się sformułowaniem Rousselota³¹⁹.

Ufność względem Boga jest więc darem Stwórcy danym człowiekowi. W nauczaniu Kościoła owo pierwszeństwo łaski wyraźnie jest podkreślone: „Wiara jest możliwa tylko dzięki łasce Bożej i wewnętrznej pomocy Ducha Świętego”³²⁰. Inicjatorem aktu wiary w człowieku jest Bóg. Człowiek nie może więc sam rozpocząć dzieła wiary. Bóg, otwierając człowieka na siebie, okazuje mu swoją łaskę. Przykład takiego działania łaski został określony u Abrahama i Maryi, którzy odpowiadają na zaproszenie Boga. Maryja jest pełna łaski (Łk 1, 28). Akt wiary ojca wszystkich wierzących (por. Rz 4, 11), jak i akt wiary matki wierzących są łaską, poprzez którą Bóg otworzył ich na swoje zaproszenie³²¹. To pierwszeństwo działania Boga było od początku obecne w nauczaniu Kościoła. Na przykład Synod w Orange w 529 roku, wypowiadając się przeciwko zwolennikom semipelegianizmu, twierdził: „Jeśli ktoś mówi tak wzrost, jak i początek wiary, a także sama chęć wierzenia (...) dzieje się nie przez dar łaski, tj. przez natchnienie Ducha Świętego naprowadzającego wolę naszą od niewiary do wiary, od złego życia do pobożności, lecz w sposób naturalny w nas się odbywa, ten jest przeciwnikiem apostolskich dogmatów”³²².

Wiara jest aktem zaufania, ponieważ „ufność jest przyłgnięciem do pewnego przesłania z pojmowalną treścią, a wyznawanie nie może się sprowadzać do zwykłych

³¹⁷ Zob. J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. J. Majewski, G. Strzelczyk, Warszawa 2005, s. 62-63.

³¹⁸ Jan Paweł II, *Co znaczy wierzyć?* (Katecheza 13.03.1985), w: Jan Paweł II, *Potęga wiary. Papieskie katechezy o wierze*, Kraków 2012, s. 9.

³¹⁹ P. Rousselot, *Oczy wiary i inne pisma*, Kęty 2007, s. 7.

³²⁰ KKK, nr 154.

³²¹ B. Ferdek, *Rzeczywistość wiary według Benedykta XVI*, w: [on-line], http://www.lexcredendi.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=53 [dostęp: 25.06.2014].

³²² W. Granat, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960, s. 12.

słów pozbawionych treści, lecz powinno płynąć z serca”³²³. Zaufanie wymaga od człowieka posłuszeństwa, wewnętrznej aprobaty, który wyraża się poprzez zewnętrzny znak aprobaty uznania czegoś za fundament. Jak twierdzi polski teolog Wincenty Granat, taki akt „jako dzieło całego człowieka porusza wszystkie jego duchowe władze, a także wywiera wpływ na życie psychiczno – duchowe”³²⁴. Wiara więc nie powołuje się na podstawy rzeczowe, lecz na osobę. Jest osobowym aktem zaufania, który tworzy obopólną więź. Wiara nie jest jakimś niedoskonałym źródłem wiedzy o faktach i wydarzeniach, lecz pierwotnym aktem człowieka, na którym opiera się sens ludzkiego życia³²⁵.

Wiara jest więc dziełem osobowym, jest aktem osobowym i osobistym³²⁶. Jako akt osobisty jest skierowana od osoby do Osoby (jest wezwaniem i odpowiedzią³²⁷), jest więc egzystencjalną decyzją człowieka o opowiedzeniu się za Bogiem, który wzywa³²⁸. Według nauczania Kościoła: „Wiara jest najpierw osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił”³²⁹. Wynika więc stąd, że „wiara chrześcijańska z samej swej istoty ma strukturę personalną. Jest ona odpowiedzią osoby na osobiste wezwanie”³³⁰.

Według Ratzingera „akt wiary jest wyjątkowo osobistym aktem”. Jest zakotwiczony w najgłębszej istocie ludzkiego „ja”. Pomimo tego, że jest aktem osobistym, jest także aktem komunikowania. „Ja” jest związane z „ty” w swojej głębokiej naturze i na odwrót. Autentyczna relacja rodzi się w głębi osoby i z czasem staje się „komunikowaniem”. Dlatego ufać oznacza komunikować się z Jezusem; to odkryć prawdę i uwolnić własne „ja” od skupiania się na sobie. Wierzyć to sprawić, że owo „ja” stanie się odpowiedzią Ojcu „tak” dla miłości. Chodzi, według papieża, o „tak” wypowiedziane przez istnienie człowieka, które jest odkupieniem dokonującym

³²³ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, s. 13.

³²⁴ W. Granat, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, s. 46.

³²⁵ W. Kasper, *rzeczywistość wiary*, s. 63-67.

³²⁶ S. Rutka, *Wiara i troska o jej przekaz w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2013, s. 41.

³²⁷ Zob. W. Wołyniec, *Czy można nauczyć się wiary na pamięć? Teologia wiary Soboru Watykańskiego II w świetle hermeneutyki reformy*, w: „Otworzyć podwoje wiary” wokół listu apostołskiego Ojca świętego Benedykta XVI „*Porta fidei*”, Materiały z Sympozjum, red. D. Ostrowski, Świdnica 2012, s. 76-77.

³²⁸ A. Małdrzykowska, *Chrześcijaństwo jest Osobą*, Lublin 2011, s. 102.

³²⁹ KKK, nr 150.

³³⁰ A. Proniewski, *Doświadczenie wiary w życiu młodego człowieka w nauczaniu Benedykta XVI*, „Rocznik Teologii Katolickiej” IX (2010), s. 99.

zwycięstwa nad światem³³¹. Ponadto, „każde osobiste spotkanie z Jezusem jest doświadczeniem nieprzepartej miłości”³³². A zatem kluczowe sformułowanie wiary nie brzmi „wierzę w coś”, ale „wierzę w Ciebie”³³³. Jednak znajomość owego „wierzę w coś” jest niezbędna dla samej wiary i w konsekwencji musi przechodzić w „wierzę w Ciebie”. Trudno bowiem wierzyć w coś, czego się nie zna. Wiara nie jest formą ideologii, która by poświęcała osobę jakiejś idei. W centrum chrześcijaństwa nie stoi jakaś idea, ale Osoba Jezusa Chrystusa. Stąd wiara jest nie tylko osobistą więzią między Nim, a wierzącym w Niego, ale ponadto jest więzią komunii. W pierwszej kolejności jest więzią komunii trzech Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego, w drugiej Trójcy Świętej z osobą wierzącego³³⁴. Takie zaufanie zakłada przyjęcie Jezusa Chrystusa w całej Jego objawionej tożsamości, także tej wspólnotowej i eklezjalnej. Przyjęcie to odnosi się, zgodnie ze stwierdzeniem św. Augustyna, do całego Chrystusa. Skoro Jezus Chrystus, Słowo Wcielone, ciągle żyje i działa w swojej wspólnotcie i w poszczególnych członkach, to „tak” aktu wiary wypowiedziane Chrystusowi przedłuża się w „tak” dla Jego ciała, czyli Kościoła. Podobnie „nie” wypowiedziane Kościołowi oznaczałoby „nie” dla Chrystusa³³⁵.

Wiara chrześcijańska jest „opowiedzeniem się” za tym, czego nie można dotknąć ani zrozumieć. Jednak owa relacja spotkania i komunii dokonuje się w zaufaniu Bogu, które jest powierzeniem się na dobre i na złe Temu, dla którego „nie ma nic niemożliwego” (Łk 1, 37). Ta ufność opiera się na pewności, że Bóg z największego zła może wyprowadzić dobro.

Ratzinger zauważa, że „amen” w języku hebrajskim ma ten sam źródłosłów, co wyraz „wierzyć” i oznacza: „stanąć z pełnym zaufaniem na określonym gruncie nie dlatego, że ja tę podstawę stworzyłem i sprawdziłem, ale właśnie dlatego, że jej nie

³³¹ J. Ratzinger, *Europa Benedykta*, s. 137.

³³² Benedykt XVI, *Bądźcie serdecznymi przyjaciółmi Jezusa. Spotkanie z młodzieżą w porcie* (Valletta, 18.04.2010), ORpol 2010 nr 6, s. 13.

³³³ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 40.

³³⁴ Benedykt XVI, *Miejsce wiary* (Katecheza 31.10.2012), ORpol 2012 nr 12, s. 49; LF, nr 39; por. A. Proniewski, *Problematyka wiary w nauczaniu Benedykta XVI*, „Rocznik Teologii Katolickiej” XVI (2011), s. 119; R. Słupek, *Eklezjalność wiary chrześcijańskiej w papieskim nauczaniu – Benedykta XVI i Franciszka – w ramach „Roku Wiary”*, w: *Teologiczna cnota wiary*, red. W. Wołyniec, Wrocław 2015, s. 176-182.

³³⁵ Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa* (Częstochowa, 4.06.1997), DZ T. IX, s. 710; Tenże, *Homilia podczas Mszy św.* (Brisbane, 25.11.1986), DZ T. XIII, s. 988; por. W. Wołyniec, „*Christus totus*” – różne drogi interpretacji, „Roczniki Teologiczne” 2016 z. 2, s. 54-58; por. R. Słupek, *Credo et credimus Ecclesiam. Eklezjalność wiary chrześcijańskiej w nauczaniu papieskim przełomu XX i XXI wieku* (Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek), Kraków 2017, s. 96-97.

stworzyłem i nie mogę jej sprawdzić”³³⁶. Wiara, będąca głębokim zaufaniem Bogu, wprowadza wierzącego w nowy świat, którego obrazem może być Piotr kroczący po wodzie (Mt 14, 22-33). Wierzący, ufając Chrystusowi, dla którego nie ma nic niemożliwego, może z Nim kroczyć po wzburzonym morzu. Bez zaufania wiara staje się „małą wiarą” (Mt 14, 31)³³⁷.

Nie jest wystarczające samo stwierdzenie „wierzę”, potrzeba bezgranicznie zaufać Jezusowi i zaprosić go do swojego życia. Wymaga to postawy nawrócenia. Człowiek więc musi odwrócić się od tego, co widzialne i dotykalne i skierować się ku niewidzialnemu. Taka ufność jest nawróceniem, w którym człowiek odkrywa, że pozostaje w ułudzie, gdy podąża tylko za tym, co uchwytnie. Ponadto jest to najgłębszy powód niemożności jej udowodnienia. Jest ona swoistym „przewrotem kopernikowym” w bytowaniu człowieka³³⁸. W rezultacie wiara albo sięga samego serca ludzkiej egzystencji, albo należy do innego świata, gdzie zostanie zdemaskowana jako ideologia³³⁹.

W odpowiedzi Bogu na Jego Objawienie człowiek okazuje według św. Pawła „posłuszeństwo wierze” (Rz 16, 26), postawę, w której „człowiek w sposób wolny całkowicie powierza się Bogu, ofiarując «Bogu objawiającemu pełne poddanie umysłu i woli» oraz ochotnie przyjmując udzielone przez Niego Objawienie”³⁴⁰. Posłuszeństwo wierze nie jest aktem przymusu, lecz powierzeniem się Bogu. Taki sposób życia prowadzi do przemienionego sposobu odnoszenia się do rzeczywistości. Chodzi o postawę nawrócenia, która w obliczu spotkania z Bogiem objawiającym się w Chrystusie, staje się sensem „nowego życia”; skałą i pewnym fundamentem. Tą „nową pewnością” Benedykt XVI wyjaśnia, odwołując się w katechezie w Roku Wiary do słów proroka Izajasza: „Jeżeli nie uwierzycie – to znaczy nie dochowacie wiary Bogu - nie ostoicie się (Iz 7, 9b). Istnieje obopólny związek między „przebywaniem” a „rozumieniem”, który wyraża stwierdzenie, iż wiara jest przyjęciem w życiu wizji Boga; pozwoleniem na prowadzenie się przez Boga. Jednocześnie rozumienie rzeczywistości według Boga, patrzenie Jego oczyma, pozwala stanąć na nogach i nie

³³⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 36.

³³⁷ B. Ferdek, *Rzeczywistość wiary według Benedykta XVI*, w: [on-line], http://www.lexcredendi.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=53 [dostęp: 25.06.2014].

³³⁸ K. Gózdź, *Kryzys i moc wiary. Refleksja nad myślą Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, s. 12.

³³⁹ A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Kraków 2006, s. 149.

³⁴⁰ DV, nr 5.

upaść³⁴¹. Takie zaufanie daje inny rodzaj pewności, choć nie mniej solidną aniżeli ta, która pochodzi z obliczeń. Nie jest także zwykłą intelektualną zgodą człowieka na poszczególne prawdy dotyczące Boga; jest aktem powierzenia się Bogu, który kocha człowieka. To posłuszeństwo nie jest naruszeniem woli człowieka. „Deklaracja o wolności religijnej” stwierdza, że „człowiek odkupiony przez Chrystusa Zbawiciela i powołany przez Jezusa Chrystusa do przybranego synostwa, może siebie oddać objawiającemu się Bogu tylko wtedy, jeśli pociągany przez Ojca okazuje Bogu rozumne i wolne posłuszeństwo wiary”³⁴².

Posłuszeństwo zakłada więc wolną wolę człowieka. Każda próba podważenia takiego stanowiska prowadzi do zachwiania zaufania człowieka do Boga, a w konsekwencji do zafałszowania Jego obrazu. Wówczas Bóg będzie traktowany jako antagonistą człowieka i wróg jego wolności. Zatrzymując się nad tym problemem, wynikającym z braku zaufania, papież wskazuje na jego źródło. W biblijnym obrazie upadku pierwszych rodziców zarysowany został istotny konflikt, rozgrywający się w człowieku, wynikający z propozycji węża. Jego podszept dotyczył zakazu spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła. Wąż wzbudził w ten sposób podejrzenie, że Bóg pozbawia pierwszych rodziców czegoś istotnego w życiu, a więc jest rywalem ich wolności. W konsekwencji pierwsi rodzice zaczęli żyć nękani podejrzeniem, że miłość Boga rodzi uzależnienie i jedynym wyjściem z takiego stanu jest przeciwstawienie się Mu. Oczywiście opowieść ta ma charakter ponadczasowy. Odtąd wszyscy ludzie noszą w sobie „kroplę trucizny takiego myślenia”, która ukazuje zafałszowany obraz zazdrosnego Boga. Ową kroplą, według papieża, jest grzech pierworodny, który powoduje w człowieku wewnętrzną walkę między wolnością i ufnością a zniewoleniem i nieufnością³⁴³.

Podobnym elementem kryzysu obrazu Boga, uniemożliwiającego pełne zaufanie, może stać się trudne osobiste doświadczenie. Łączy się to z psychologicznym doświadczeniem ojca jako osoby autorytarnej, nieczułej lub pozbawionej wrażliwości. Jako próbę rozwiązania takich sytuacji papież wskazuje na Objawienie, które ukazuje, co oznacza być ojcem. „To w Panu Jezusie ukazuje się w pełni życzliwe oblicze Ojca, który jest w niebie. Znając Go, możemy poznać także i Ojca (por. J 8, 19; 14, 7), a

³⁴¹ Benedykt XVI, *Bóg objawia swój „plan upodobania”* (Katecheza 5.12.2012), w: Benedykt XVI, *Siła wiary*, s. 79.

³⁴² DH, nr 10.

³⁴³ R. Słupek, *Sensotwórcza apologia wiary Benedykta XVI*, „Studia Salvatoriana Polonica” 6 (2012), s. 32.

widząc Go, możemy widzieć Ojca, ponieważ On jest w Ojcu, a Ojciec w Nim (por. J 14, 9. 11)”³⁴⁴. Bóg Ojciec, któremu mogę się powierzyć, jest więc fundamentem tak mojej wolności, jak również moich własnych trudnych doświadczeń wpływających na postrzeganie Go jako ojca. Problem obrazu Boga jest problemem o wiele szerszym; nie tylko dotyczy osobistej relacji danej osoby z Bogiem, ale wpływa także na hermeneutykę teologii; wpływa na jej cele i założenie, decyduje o toczących się w niej dysputach³⁴⁵. Obraz Boga jest czym innym aniżeli pojęcie Boga. Do tej różnicy jeszcze powrócimy w następnym rozdziale, ale warto zaznaczyć, że obraz Boga przekłada się na zaufanie Bogu; natomiast pojęcie Boga dotyczy opracowanej intelektualnie koncepcji Boga. W związku z tym należy pokazać, że obraz Boga czy wewnętrzna reprezentacja Boga nie zawsze pokrywa się z pojęciem Boga³⁴⁶. Wydaje się, że temat obrazu Boga może być tym zagadnieniem, które uświadamia, że teologia może wiele otrzymać od psychologii, na co pośrednio wskazywał Benedykt XVI.

Akt wiary był dotąd przedstawiany jako osobowy akt zaufania. Jednak osobowy akt w tradycji Kościoła jest jednocześnie aktem eklezjalnym. We wcześniejszych paragrafach została zwrócona na to uwaga na przykładzie zaufania Abrahama i Maryi oraz Jezusa, zanurzonych w historii narodu wybranego. Zaufanie jest więc aktem osobowym (mówię: „wierzę”, „ufam”), ale i aktem eklezjalnym („wierzymy”, „ufamy”). Podmiotem aktu wiary jest indywidualny wierzący człowiek, ale zawsze w nierozzerwalnej więzi z podmiotem społecznym, którym jest Kościół. Bartnik podkreśla, iż „związek między obydwoma ucieleśnieniami wiary, Kościoła i jednostki, jest konieczny. Nie byłoby również wiary Kościoła, gdyby nie było wiary jednostek, choć prawdą jest, że tym bardziej nie byłoby wiary jednostek, gdyby nie było wiary Kościoła”³⁴⁷. *Kompendium Kościoła Katolickiego* zatwierdzone przez Benedykta XVI w 2005 roku akt wiary definiuje w następujący sposób: „Wiara jest aktem osobowym, ponieważ jest wolną odpowiedzią człowieka na inicjatywę Boga, który się objawia. Ale jednocześnie jest aktem eklezjalnym, który wyraża się w wyznaniu „wierzymy”. W rzeczywistości to Kościół wierzy: dzięki łasce Ducha Świętego wiara Kościoła

³⁴⁴ Benedykt XVI, *Co znaczy dla nas wiara w Boga Ojca Wszechmogącego* (Katecheza 30.01.2013), w: Benedykt XVI, *Siła wiary*, s. 116-117.

³⁴⁵ J. Szymik, *Obraz Boga w teologii Josepha Ratzingera / Benedykta XVI*, s. 436.

³⁴⁶ Zob. A.M. Rizzuto, *Narodziny żyjącego Boga. Studium psychoanalizy*, Kraków 2012, s. 88-96.

³⁴⁷ Cz. Bartnik, *Wiara Kościoła*, „Collectanea Theologica” 1981 fasc. III, s. 50.

poprzedza, rodzi, podtrzymuje i karmi naszą wiarę. Dlatego Kościół jest Matką i Nauczycielką wszystkich wierzących”³⁴⁸.

Zaufanie nie może być aktem wyizolowanym. Nikt nie może sam wierzyć. Tak, jak nikt nie dał sobie sam życia, podobnie jest i z wiarą – jej również nikt nie dał sam sobie³⁴⁹. Dlatego „wierzę”, wyrażone w symbolu apostoelskim, to wiara, która jest wyznawana osobiście przez wierzącego. „Wierzimy”, wyrażone w symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim, to wiara, która jest wyznawana przez zgromadzenie liturgiczne wierzących. Jednak „wierzę” – mówi także Kościół, który w zaufaniu odpowiada Bogu i który także uczy nas mówić: „wierzę”, „wierzimy”³⁵⁰. Sobór Watykański II podobnie mówi: „podołało się Bogu 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”³⁵¹. Osobista wiara człowieka w Boga, zrodzona w dialogu, jest połączona z wiarą Kościoła, w którym wierzący wiarę przyjmuje, wyraża, przeżywa, świadczy o niej i przekazuje ją we wspólnocie wierzących, to znaczy w Kościele. Droga takiego zaufania jest wpisana w rzeczywistość eklezjalną: aktualizuje się i wzrasta w Kościele i dzięki Kościołowi³⁵². „Wiara wymaga od człowieka, by był z Kościołem i w Kościele, w którym wierni wspólnie żyją Pismem Świętym”³⁵³. Jezus stanowi punkt wyjścia wiary i chciał, by istniał Kościół katolicki³⁵⁴. Tę rzeczywistość Benedykt XVI ukazuje w perspektywie personalistycznej tak, by taka wrażliwość przekładała się na praktykę życia wierzących. To konkretne osoby uświadamiają, na czym polega naśladowanie życia Kościoła³⁵⁵. „Wiara nie jest możliwa bez społeczności wiernych”³⁵⁶. „Wiara rodzi się z Kościoła i do niego prowadzi. Dar Boży, którym jest wiara, zawiera w sobie zarówno postulat osobistej decyzji człowieka, jak też działanie Kościoła i jego istnienie”³⁵⁷.

³⁴⁸ *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kielce 2005, s. 30.

³⁴⁹ KKK, nr 166.

³⁵⁰ B. Gacka, *Wiara jako relacja osobowa*, w: *Biblia i jej oddziaływanie. Wierzę w jednego Boga*, Scripturae Lumen5, red. R. Bartnicki, Tarnów 2013, s. 403.

³⁵¹ LG, nr 9.

³⁵² A. Zuberbier, *Wiara*, w: *Słownik Teologiczny*, kol. 632; zob. A. Zuberbier, *Czy wiem w co wierzę*, Kielce 1992, s. 85-86; R. Słupek, *Credo et credimus ecclesiam*, s. 5.

³⁵³ J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Kraków 1997, s. 16.

³⁵⁴ Tenże, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2001, s. 21.

³⁵⁵ R. Słupek, *Kto wierzy, nigdy nie jest sam*, s. 73.

³⁵⁶ Benedykt XVI/J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, Poznań 2009, s. 46.

³⁵⁷ Tamże, s. 48.

W adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła Benedykt XVI zauważa: „Święty Hieronim przypomina, że «nie możemy nigdy sami czytać Pisma Świętego». Spotykamy zbyt wiele zamkniętych drzwi i łatwo błądzimy. Biblia została napisana przez lud Boży i dla ludu Bożego, pod natchnieniem Ducha Świętego. Jedynie w tej komunii z ludem Bożym możemy rzeczywiście dotrzeć z naszym *my* do istoty prawdy, którą Bóg chce nam przekazać”³⁵⁸. Wielki uczony nie twierdzi więc, że eklezjalność w interpretacji biblijnej jest narzucona z zewnątrz. Księga jest głosem ludu pielgrzymującego i tylko w obrębie wiary tego ludu może być zgodnie interpretowana. W swojej rozprawie habilitacyjnej Ratzinger zauważył, że w średniowieczu z faktu, iż „Pismo powstawało z mistycznego kontaktu hagiografa z Bogiem wyciągano prawidłowy wniosek, że może być ono «poprawnie zrozumiane znowu tylko na poziomie, który ostatecznie należałoby nazwać mistycznym»”³⁵⁹, a to znaczy, że dotarcie do obiektywnego sensu Pisma wymaga „postawy wiary, przez którą człowiek wkracza w żywe zrozumienie Pisma przez Kościół, aby w ten sposób i dopiero w ten sposób otrzymać «objawienie»”³⁶⁰. Takie odczytanie nie zależy od jednostki, ale jest po części zobiektywizowane w Kościele. Kościół jest więc naturalnym środowiskiem wiary³⁶¹. Zaufanie człowieka rodzi się ze słyszanego słowa, którym jest słowo Chrystusa (por. Rz 10, 17). To słowo jest związane z Kościołem, gdzie Kościół jest sługą tego słowa, z którego rodzi się wiara. W nim „Urząd Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane”³⁶². Przeciwwstawianie Chrystusa Kościołowi oznacza odejście od środowiska wiary. Jak zauważa wrocławski teolog: „Nawet ci, którzy przeciwstawiają słowo Chrystusa Kościołowi, przejęli to słowo od Kościoła”³⁶³. Jest więc swoistą tautologią powiedzenie: „Chrystus tak – Kościół nie”.

Zaufanie jest więc aktem osobowy i eklezjalnym. Papież w katechezie w Roku Wiary podkreśla, że wiarę osoba otrzymuje w darze od Boga za pośrednictwem Kościoła, który włącza ją w rzeszę ludu wierzącego. Taka wiara jest tylko wówczas wiarą osobową, gdy jest również wiarą wspólnotową. „Moja wiara jest możliwa tylko na tyle, na ile żyje i porusza się w „my” Kościoła, tylko wówczas, gdy naszą wiarą jest

³⁵⁸ VD, nr 30.

³⁵⁹ J. Ratzinger, *Świętego Bonawentury teologia historii*, Lublin 2010, s. 103.

³⁶⁰ Tamże, s. 106.

³⁶¹ S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014, s. 164.

³⁶² DV, nr 10.

³⁶³ B. Ferdek, *Nasza Siostra – Córką i Matką Pana. Mariologia jako przestrzeń syntezy dogmatyki*, Świdnica 2007, s. 28.

wiara Kościoła”³⁶⁴. Włączenie w wiarę Kościoła jest włączeniem w «łańcuch życia Kościołem» nazwany Tradycją. To włączenie daje gwarancję, że głoszone orędzie jest autentycznym orędziem Chrystusa przepowiadany przez apostołów. W taki sposób Pismo Święte zawiera słowo Boże, które Tradycja Kościoła zachowuje i przekazuje wiernie przez wieki; dzięki czemu ludzie mogą czerpać z tego skarbcza łask³⁶⁵. Tradycja więc, w ocenie papieża, „nie jest przekazem martwych rzeczy i słów. Tradycja to żywa rzeka, łącząca nas ze źródłem – w której źródło zawsze jest obecne”³⁶⁶. To niewyczerpalne źródło ma swoją ostateczną podstawę w samym misterium Chrystusa, „które przekracza możliwość wyrażenia w jakiegokolwiek epoce historycznej, a tym samym nie poddaje się wszelkiej wyczerpującej systematyzacji (por. Ef 3, 8-10)”³⁶⁷. Kryzys związany z rozumieniem Tradycji wynika z niewłaściwego jej rozumienia jako „samozwańczego autorytetu”, podczas gdy jedynym autorytetem powinien być czysty racjonalizm. Tradycja jest warunkiem koniecznym bycia człowiekiem. Ktokolwiek próbuje niszczyć tradycję, niszczy *humanitas*. Rola Kościoła sprowadza się więc do bycia ostoją tradycji oraz Tradycji³⁶⁸. Poza tym kontynuacja Kościoła jest nie tylko kryterium hermeneutycznym, które pozwala należycie interpretować teksty, ale przede wszystkim jest rzeczywistością teologiczną, „która ma swoje korzenie w akcie wiary, w którym wyznajemy: «Wierzę w jeden Kościół»”³⁶⁹. Pełne uczestnictwo w żywym Kościele prowadzi do świadectwa wiary, które ją umacnia. „Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana”³⁷⁰. Komunia z Bogiem tworzy komunie między ludźmi. Ona nie jest czymś odrębnym, ale stanowi jej wyraz. Wiara wtedy staje się „wiarą czynną przez miłość” (Ga 5, 6), w której Kościół „stale jest obecny w dialogu duszy z jej Panem. Nie zakłóca jego intymności, a przeciwnie – jest jej gwarantem”³⁷¹.

Akt wiary ma ostateczny cel w „płodności” osoby wierzącej. Jest darem Boga, który nakierowuje osobę na Boga, stąd obce są jej próby zabezpieczenia człowieka i skierowania na siebie samego. Dobrze przeżywana wiara ma zapewnić nagrodę nieba,

³⁶⁴ Benedykt XVI, *Wiara jest aktem eklezjalnym* (Katecheza 31.10.2012), w: *Benedykt XVI, Siła wiary*, s. 45.

³⁶⁵ Tamże, s. 48.

³⁶⁶ Tenże, *Komunia w czasie – Tradycja* (Katecheza 26.04.2006), w: *Benedykt XVI, Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie*, Izabelin-Warszawa 2007, s. 41.

³⁶⁷ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Jedność wiary i pluralizm teologiczny (1972)*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 1-15.

³⁶⁸ T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, s. 96-98.

³⁶⁹ J. Bujak, *Sobór Watykański II i jego reformy w świetle hermeneutyki ciągłości Benedykta XVI*, Szczecin 2013, s. 119.

³⁷⁰ RM, nr2.

³⁷¹ H. De Lubac, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997, s. 173.

dlatego myślenie o własnych zasługach staje się próbą samozabezpieczenia³⁷². Chrześcijanin jednak w akcie zaufania i włączenia się w mękę Zbawiciela we wspólnocie Kościoła angażuje całego siebie. Pozostaje więc istotne stwierdzenie Rahnera, który pisał: „Kto w całości przyjmuje swoje istnienie ludzkie, ten przyjmuje Syna Człowieczego, albowiem Bóg w Nim przyjął człowieka”³⁷³. Nie chodzi przy tym o humanistyczne podejście do akceptacji samego siebie, lecz o zwrócenie uwagi na wartość aspektu ludzkiego człowieka pielgrzymującego ku Bogu. Nie należy zapominać, że dojrzałość osoby, jej wewnętrzna stabilność mają swoje fundamenty właśnie w relacji z Bogiem, relacji, która przychodzi przez spotkanie z Jezusem Chrystusem. Wiąż, oparta na głębokim zaufaniu, jest w stanie przynieść człowiekowi pełnię życia³⁷⁴. Benedykt XVI wyjaśnia, że bez relacji z Bogiem trudno jest mówić o pełni życia, ponieważ „życie w swojej pełni jest relacją z Tym, który jest źródłem życia. Jeśli pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością, wówczas mamy życie”³⁷⁵. A humanizm bez Boga staje się wcześniej czy później zaprzeczeniem samego człowieka: „Humanizm wykluczający Boga jest humanizmem niehumanistycznym”³⁷⁶. Dzięki spojrzeniu na człowieka przez pryzmat jego relacji z Bogiem otwiera się nowe i zarazem głębsze spojrzenie tak na samego człowieka, jak i na drugiego. Prowadzi to do dostrzeżenia w nim nie tylko innego, lecz odkrycie i rozpoznanie w nim obrazu Bożego³⁷⁷.

Akt zaufania jest aktem integrującym całego człowieka. Jest aktem współwierzenia z tymi, którzy zaufali wcześniej oraz z tymi, którzy ufają dzisiaj. Jak podkreśla papież Franciszek, chrześcijanin może ufać dzięki innym osobom i razem z innymi osobami³⁷⁸. Tak rozumiane zaufanie angażuje całego człowieka oraz wspólnotę Kościoła. W przypadku świadków wiary: Abrahama i Maryi – wiara jako zaufanie była i jest związana z wyruszeniem w drogę. Jest swoistym *exodusem* (wyjścia od siebie w kierunku Boga) odsyłającym osobę poza siebie i ją „decentralizującą”³⁷⁹. Aktualizacja swoistego *exodusu* dokonuje się zawsze w ścisłej zależności od posiadanego obrazu Boga. Przyjmuje on kształt «przejścia» od własnych oczekiwań ku przyjęciu jedynej

³⁷² H.U. von Balthasar, *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, Poznań 1998, s. 47-48.

³⁷³ K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1983, s. 10.

³⁷⁴ A. Proniewski, *Problematyka wiary w nauczaniu Benedykta XVI*, s. 119.

³⁷⁵ SS, nr 37.

³⁷⁶ CV, nr 78.

³⁷⁷ M. Antoniewicz, *Integralny rozwój człowieka w ujęciu Caritas in veritate Benedykta XVI*, „Studia Gnesnensia”, Tom XXIV (2010), s. 270.

³⁷⁸ Franciszek, *Imię i nazwisko chrześcijanina* (Katecheza 25.06.2014), ORpol 2014 nr 7, s. 52.

³⁷⁹ Franciszek, *Orędzie na Światowy Dzień Modlitw o Powołania* (29.03.2015), ORpol 2015 nr 5, s. 16.

prawdy Jezusa Chrystusa³⁸⁰. Zaufanie jest dynamiczną siłą angażującą rozum człowieka, wolę oraz jego uczucia. Zakorzeniając się w człowieku, staje się jego własną tożsamością³⁸¹. Jak zauważa Tillich, w akcie zaufania dokonuje się zjednoczenie wszystkich funkcji człowieka. Sam jednak akt wiary jako zaufanie nie jest sumą poszczególnych oddziaływań człowieka. Wykracza poza ich zakres, jak również poza sumę ich całości i sam w istotny sposób oddziałuje na nie³⁸². Warto w tym miejscu pochylić się nieco dłużej nad elementami życia człowieka, które poprzez wiarę integrują człowieka wierzącego. Na analizę psychologiczną aktu wiary zostanie zwrócona uwaga w następnym rozdziale, w tym miejscu będzie absorbujące nadprzyrodzone podejście do natury człowieka³⁸³.

Należy zwrócić uwagę, że człowiek jest i ciałem, i duchem. Stąd każda próba przewartościowania lub niedowartościowania któregoś z tych elementów prowadzi do pomniejszenia człowieka. Próba rozumienia człowieka jedynie jako ducha, z pominięciem lub niedowartościowaniem ciała, prowadzi ostatecznie do zatracenia godności istoty ludzkiej, która jest jednością ciała i ducha. Podobnie będzie w przypadku rozumienia człowieka tylko jako materii z pominięciem ducha. Tymczasem w refleksji Ratzingera, materia podlega sile duszy, która ją kształtuje. Jak dusza definiuje się przez materię, tak też ciało jest definiowane przez duszę. Ponieważ cielesność nierozdzielnie należy do człowieczeństwa, jej tożsamość określa się nie przez materię, lecz przez duszę³⁸⁴. Gloryfikacja ciała z umniejszeniem działania duszy szybko prowadzi do nienawiści ciała. U podstaw takiej interpretacji znajduje się fałszywa antropologia oraz niedostrzeżenie, że człowiek jest bytową jednością tak ducha, jak i ciała³⁸⁵. Ciało człowieka jest żywym wyrazem całości bytu ludzkiego³⁸⁶. Niewątpliwie, jak to zostało unaocznione we wcześniejszym paragrafie, święci są tego przykładem.

Próbie przewartościowania roli zaangażowania ludzkiego i co za tym idzie, podporządkowanie psychologii teorii poznania można znaleźć w stanowisku

³⁸⁰ Zob. R. Słuppek, *Credo et Credimus Ecclesiam*, s. 43-44.

³⁸¹ J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 31.

³⁸² P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1987, s. 33.

³⁸³ Zob. W. Granat, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, s. 47-48.

³⁸⁴ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei, Opera Omnia T. X*, s. 173-174; zob. K. Koch, *Il mistero del granello di senape. Fondamenti del pensiero teologico di Benedetto XVI*, Torino 2012, s. 75-77.

³⁸⁵ P. Kiejkowski, *Tajemnica człowieka w encyklikach Benedykta XVI*, „Studia Gnesnensia” T. XXII (2008), s. 124.

³⁸⁶ DCE, nr 5.

psychologizmu³⁸⁷. W dziedzinie teologii pogląd taki prezentował niemiecki teolog Eugen Drewermann. W latach 70. XX wieku dokonał swego rodzaju przekładu Ewangelii w pracy terapeutycznej. Jego krytyka nauczania Kościoła posunęła się aż do wyłączenia się z Kościoła katolickiego. Z racji swojego psychoanalitycznego wykształcenia zwracał uwagę na aspekt ludzki z uwzględnieniem wpływu nieświadomości. Według niego uzdrowienie staje się istotnym aspektem, którego brak uniemożliwia przyjęcie Dobrej Nowiny³⁸⁸. Starając się odkryć głębię oraz uniwersale znaczenie wydarzeń i osób Biblii wraz z ich symbolicznymi interpretacjami³⁸⁹, Drewermann gubi ich Twórcę. Interpretacja teologii za pomocą języka psychoanalizy prowadzi do ujęcia tej pierwszej tylko w kontekście horyzontalnym. Zbawienie dokonuje się na poziomie ludzkiej immanencji. Historia rozgrywa się na poziomie subiektywnym i wewnętrznym. Zaufanie w tym kontekście staje się istotnym doświadczeniem człowieka jako horyzontalna cnota³⁹⁰, w której człowiek jest jej gwarantem. Ponadto Drewermann adoptuje rozumienie religii, zgodnie z teorią Freuda i Feuerbacha, jako projekcji wypartych nieświadomych impulsów. Pisał w swojej pracy: „Z jednej strony, stłumiona część nieświadomości nie znika tak sobie. Raczej zostaje wycofana z ludzkiej sfery i przemieszczona na „boga”. Albo ujmując to inaczej: psychiczne stłumienie nieświadomości kieruje się w stronę teologicznej projekcji tego, co zostało stłumione, na poziom boski. W ten sposób, w rozumieniu religijno-psychologicznym, odnajdujemy dokładnie taką samą sytuację, która leży u podstaw krytyki religii Ludwika Feuerbacha. On przecież uważał religię za reprezentację ludzkości w wyprojektowanej formie, i to konfrontuje ludzi ze względu na ich projekcyjną naturę w wyobcowanej i wyobcowującej formie”³⁹¹. Drewermann uczynił z teologii swego rodzaju „antropologię psychologiczną”. Wincenty Granat w wydanym kompendium teologii ukazał perspektywę, poprzez którą ujawnia się wizja człowieka oraz antropologia teologiczna. Wyraźnie pokazuje to tytuł: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*³⁹². Teologia ukierunkowuje więc człowieka na spotkanie z Bogiem.

³⁸⁷ P. Kawalec, *Psychologizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, T. XVI, Lublin 2012, kol. 876.

³⁸⁸ Zob. I. Madelon-Wienand, *The Nietzschean Legacy in Drewermann's Critique of Christian Theology: A Disappointing Promise*, „Journal of Nietzsche Studies” 19 (2000), s. 44-55.

³⁸⁹ E. Drewermann, *Teologia y psicoanalisis*, „El Ciervo June” (1995) 44, s. 25-27.

³⁹⁰ B. Sesboüe, *Jezus Chrystus na obraz ludzi. Krótki przegląd przedstawień Jezusa na przestrzeni historii*, Kraków 2006, s. 146-147.

³⁹¹ E. Drewermann, *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, Olten 1990, s. 54-55.

³⁹² Zob. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, Tom 1, Lublin 2013.

Na zakończenie tego rozdziału w formie podsumowania warto spróbować określić, czym winno się charakteryzować zaufanie w strukturze wiary w integrującym akcie człowieka. Owa synteza teologii wiary jako zaufania w przypadku Ratzingera jest zawarta w jego wykładzie we Wrocławskim Wydziale Teologicznym³⁹³. W dniu 27.10.2000 z okazji nadania mu doktoratu *honoris causa* niemiecki teolog rozwinął definicję wiary św. Tomasza jako „myślenie z przyzwoleniem, z aprobatą”³⁹⁴. Relacja między myśleniem a przyzwoleniem jest różna aniżeli w naukach empirycznych. W przypadku nauk, jak już wcześniej zostało zaznaczone, zmusza ludzi oczywistość rzeczy. To pewność rzeczy determinuje myślenie. W strukturze aktu wiary jako zaufania najpierw pojawia się akt woli, gdzie postępowanie myślowe jest w ruchu. Choć myślenie nie ustało, to wola decyduje o przyzwoleniu. Jednak Ratzinger podkreśla, że wola, według św. Tomasza, oznacza serce. Stąd każdy rodzaj poznania zakłada pewien rodzaj sympatii w stosunku do tego, który daje się rozpoznać. Bez tego rodzaju relacyjnej bliskości, miłości człowiek nie pozna Umilowanego. W tym sensie „wola” wyprzedza samo poznanie, niejako je determinuje. Człowiek jest zdolny do zaufania, ponieważ jego wola, czyli serce, doznaje dotknięcia Boga. Dzięki temu dotknięciu człowiek dochodzi do przekonania, że to jest prawdziwe, co jeszcze nie jest w zasięgu rozumu³⁹⁵. Jak widać w akt wiary jako zaufania zaangażowane są wszystkie siły człowieka. Wiara nie jest jednak tylko dokonaniem rozumu, nie jest też czynem tylko woli ani aktem samego uczucia – jest działaniem, w którym wszystkie duchowe siły człowieka uczestniczą. Wiara posiada ze swej natury charakter dialogiczny. Tylko dlatego, że ów fundament duszy, samo serce, doznaje dotknięcia poprzez Słowo Boże, to dopiero ono zdoła uruchomić cały układ sił duchowych, które jednoczą się w tym, co można nazwać przeświadczeniem wiary³⁹⁶. Myślenie jednak pozostaje w stanie wędrówki, dochodzenia do owego przeświadczenia. Tu także ujawnia się pielgrzymi charakter wiary, ponieważ dopóki umysł próbuje nadrobić ruch serca, dopóty człowiek należycie pielgrzymuje. Staje się więc zrozumiałe stwierdzenie papieża Franciszka, że: „Wiara «widzi» w takiej mierze, w jakiej się posuwa, w jakiej wchodzi w przestrzeń otwartą przez słowo Boże”³⁹⁷.

³⁹³ B. Ferdek, *Nasza Siostra – Córka i Matką Pana*, s. 32.

³⁹⁴ Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskusyjne o prawdzie*, Tom I, *O wierze*, (przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński), Kęty 1998, 14,1.

³⁹⁵ J. Ratzinger, *Wiara i teologia*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 8 (2000) 2, s. 10-11.

³⁹⁶ Tenże, *Wiara i teologia*, s. 11.

³⁹⁷ LF, nr 10.

Podsumowując, należy podkreślić ujęcie aktu wiary jako zaufania integrującego, do którego pojmowania Kościół dochodził przez wieki. W czasie Biblii owo zaufanie opierało się na bezpośrednim Objawieniu oraz posłuszeństwie Bogu ujawniającemu się człowiekowi. W czasach patrystycznych aspekt intelektualnego ujęcia przesunął inne elementy. W czasach średniowiecza przeważał aspekt teoretyczny - nauczający z uwzględnieniem wartości woli i rozumu. W okresie Soboru Trydenckiego element doktryny przeważał nad ujęciem zaufania jako integrującego osobowe spotkanie³⁹⁸. Takie integralne ujęcie jest swego rodzaju «myśleniem sercem» oraz «serdecznością myślenia»³⁹⁹. Jej przemieniające działanie odkrywamy w ludziach wiary Biblii, jak Abraham i Maryja. W ich rzeczywistości wiara stała się nie tylko poznawaniem przedmiotu wiary, czyli Boga, ale przede wszystkim zawierzeniem Bogu, który pierwszy się objawia, wskazując na obietnicę. To dzięki fundamentowi, jakim jest sam Bóg, ludzie wiary mogli oprzeć na Nim swoje życie, a także zmieniać obraz Boga. Odpowiedź wiary jest posłuszeństwem wiary. Najistotniejszy przykład pełnego posłuszeństwa, które jest oddaniem się w ręce Ojca, został ukazany w Synu Bożym. U Niego zawierzenie stało się istotą Jego tożsamości – bycia Synem. Zaufanie więc niesie w sobie próbę, która współcześnie nosi znamię relatywizmu, racjonalizmu. Miejscem zaufania nie jest sama osoba, lecz wspólnota Kościoła, w której tak wspólnota, jak i jednostka wzrastają w zaufaniu. Jej sakramentalna przestrzeń staje się elementem inkarnującym oraz integrującym chrześcijanina. Zaufanie chrześcijanina jest wartością nie zamykającą się w strukturze definicji, ale procesem, pielgrzymką, która integruje całą osobowość. Jego źródłem jest miłość względem kochającego Boga, która bierze pod uwagę całego człowieka: świat jego uczuć, rozum i wolę. Próba wykluczenia jakiegokolwiek części prowadzi do wypaczenia zaufania, jak to miało miejsce w psychologizmie czy fideizmie. Skoro wiara jako zaufanie ma strukturę dialogiczną z Bogiem, jej owocem musi być też dialog z innymi. Tak opisane zaufanie znajduje swoje zrozumienie w strukturze wiary. Ono opiera się na dwóch fundamentach, które wybrzmiewały w całości analizy przedmiotu badania; chodzi o słowo i czyn. Są to „filary”, na jakich osadza się zaufanie. Jednocześnie stają się one „wektorami”, ukazującymi kierunek relacji człowieka z Bogiem. Znamienne, że zaufanie w strukturze

³⁹⁸ Ch. Böttigheimer, *Comprendere la fede*, s. 139.

³⁹⁹ Zob. J. Szymbik, *Jaka teologia dzisiaj? Relacja wiara-rozum w aspekcie poznania teologicznego*, w: *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka. VII Kongres Teologów Polskich (Poznań 13-16 września 2010)*, Poznań 2012, s. 299.

wiary staje się organem poznawczym teologii, która ze swej natury jest otwarta także na dialog z innymi naukami.

Rozdział II

Zaufanie w perspektywie psychologicznej

Choć wiara jako zaufanie wpisuje się raczej w charakter poszukiwań teologicznych, niemniej jednak psychologia także poddaje refleksji znaczenie słowa „zaufanie”. Czyni to jednak inaczej niż teologia. Psychologia umieszcza swoją analizę w perspektywie psychologicznej natury człowieka¹. Stąd dyscyplina ta może wiele ofiarować w swoistym rozumieniu znaczenia zaufania w *psyche* człowieka. Zaufanie pozostaje istotne w kształtowaniu tak osobowości, jak podstawowych relacji międzypsobowych oraz społecznych. Jest ono utożsamiane z prawidłowym rozwojem i z wieloma różnymi interakcjami społecznymi.

Człowiek jest istotą relacyjną od chwili poczęcia. Już w okresie prenatalnym dziecko komunikuje się przez dotyk, poruszanie się. Przykładowo w 43 dniu ciąży zanotowano pierwsze fale mózgowe, stwierdzając przy tym, że od tego momentu można mówić o pierwotnym doświadczeniu świadomości². Waga tego okresu jest istotna dla rozwoju dziecka³. Jednak na polu psychologicznym początki zaistnienia zaufania w człowieku sytuowane są na pierwszy kontakt matki z noworodkiem. W tym kontakcie ujawnia się pierwsza aktywność noworodka w ruchu „ku” nowemu światu, jaki stanowi matka. Psychoanalicy i pediatrzy, opierając się na obserwacjach, twierdzą, że noworodek przejawia własną aktywność, w której ujawnia swoje zmysłowo-emocjonalne „ja”⁴. Niemowlę od początku nawiązuje kontakt z matką. Na poziomie biologicznym dziecko „zdobywa” ciało matki. Z jednej strony cały jej ustrój biologiczno-psychiczny dostosowuje się do dziecka. W fakcie tym wyraża się postawa wrażliwości matki na potrzeby dziecka. Z drugiej strony poczęte dziecko obdarowuje matkę macierzyństwem. Mówi językiem przedwerbalnym, czyli na poziomie zmysłów i emocji. Matka także uczy się tego nowego języka. W sensie emocjonalno-

¹ R. Blass, *Faith and the Psychologists: What do psychologists say about faith?*, „Thinking Faith. The Online Journal of The British Jesuits”, 11 June 2013, s. 1, w: [on-line], http://www.thinkingfaith.org/articles/20130611_1.htm [dostęp: 2.04.2015].

² Zob. D. Kornas-Biela, *Psychodynamiczny nurt w psychologii prenatalnej: wybrane problemy z obszaru prokreacji*, „Przegląd Psychologiczny” Tom 46 (2003) 2, s. 179-196.

³ M. Kiera-Turska, *Rozwój człowieka w pełnym cyklu życia*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki. Podstawy psychologii*, Tom I, red. J. Strelau, Gdańsk 2003, s. 287-292; zob. *Rozwój dziecka od 0 do 3 lat*, red. T.B. Brazelton, J.D. Sparrow, Sopot 2013.

⁴ Zob. D.W. Winnicott, *Transitional Object and Transitional Phenomena*, „The International Journal of Psycho-analysis” 34 (1953) 2, s. 89.

biologicznym oboje są niejako zależni od siebie⁵. Ten pierwotny ruch „ku” staje się pierwotnym przejawem ufności, która poprzedza kolejne miesiące i lata rozwoju dziecka⁶. Szpakowski zwraca uwagę, że „jest w nim (dziecku) potencjalna ufność, która budzi się i wyraża w pierwotnym ruchu cielesno-emocjonalnym skierowanym „do” (...). Ufność jest wpisana w nasz byt cielesno-psychiczno-duchowy”⁷.

Pierwsza więc diada matka – dziecko tworzy tzw. „podstawowe zaufanie” – zgodnie z terminologią E. Eriksona⁸. W dziecku kształtuje się proces dojrzałej „interioryzacji obiektu” jako konstytutywny element jego tożsamości – zgodnie ze słownictwem O. Kernberga⁹. Dzięki takiej dojrzałej więzi może tworzyć się „dojrzałe przywiązanie” - zapożyczając terminologię od Bowlby’ego i Ainsworth¹⁰ oraz tworzy się „urealniony obraz reprezentacji (D)drugiego”¹¹ –według analizy Rizzuto.

Jednym z pierwszych badaczy na polu psychologicznym stał się J. Rotter, który określił skalę do pomiaru zaufania. Jego skala zostanie zaaplikowana w części poświęconej badaniu eksperymentalnemu. Warto wspomnieć o zasługach Rottenberga w ustaleniu znaczenia zaufania w wieku dojrzałym. Jego badania integrują rozwój psychiczny, socjalny oraz neurobiologiczny¹². Natomiast na polu integracji wiary-zaufania, jako elementu konstytutywnego całego rozwoju człowieka, warto wspomnieć pracę J. Fowler. Badacz zwraca w niej uwagę na wiarę, lecz utożsamia ją bardziej z sensem życia. Według niego „wiara nie jest zawsze religijna w swojej zawartości i kontekście”¹³.

Już na wstępie prezentacji znaczenia zaufania w psychologii należy zaznaczyć, iż autorzy, związani z różnymi szkołami psychologicznymi, różnie je opisują. Budzi zdziwienie jednakże fakt, iż wielu współczesnych badaczy nie określa w sposób precyzyjny przedmiotu badania. To, co pozostaje niezmiennie, to fakt, że zaufanie rozwija się i świadczy o jakości bliskich relacji. Jest ono „wewnętrzną postawą

⁵ J. Benjamin, *Can we recognize each other? Response to Donna Orange*, „International Journal of Psychoanalytic Self Psychology” 5 (2010) 3, s. 251.

⁶ B. Szpakowski, *Budowanie zaufania*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 17 (2001), s. 46.

⁷ Tamże, s. 47.

⁸ R.B. Ewen, *An Introduction to Theories of Personality*, New Jersey 2003, s. 174.

⁹ O.F. Kernberg, *The Inseparable Nature of Love and Aggression. Clinical and Theoretical Perspectives*, Washington, DC 2011, s. 10.

¹⁰ R. Robbie-Tapia, *Child Psychotherapy Integrating Developmental Theory Into Clinical Practice*, New York 2012, s. 42; zob. P. Granqvist, *Religion as Attachment: The Godin Award*, „Archive for the Psychology of Religion” 32 (2010), s. 6.

¹¹ A.M. Rizzuto, *Narodziny żyjącego Boga. Studium psychoanalizy*, Kraków 2012, s. 123.

¹² Zob. *Interpersonal Trust During Childhood and Adolescence*, red. K.J. Rotenberg, Cambridge 2010.

¹³ J.W. Fowler, *Stages of Faith. The psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, New York 1995, s. 4.

człowieka wyrażającą oparcie na innych i na otaczający świat”¹⁴, a różni się oczywiście w zależności od jego przedmiotu.

W drugiej części pierwszego paragrafu niniejszej pracy zostanie zaprezentowane rozumienie zaufania w perspektywie psychoanalitycznej oraz jej pochodnej w ujęciu teorii przywiązania. W świetle omawianych teorii zostanie ukazane także znaczenie relacji do Boga. Następnie, ze względu na różnorodność teorii psychologicznych oraz strukturalne ujęcia zaufania, zostanie zaproponowana terminologia opracowana na polu socjologii oraz psychologii społecznej. Dużą w tym zasługę należy oddać polskiemu badaczowi P. Sztompce. Ta część paragrafu posłuży jako pewnego rodzaju podsumowanie strukturalnego ujęcia zaufania w aspekcie psychologicznym. Na zakończenie zostanie podjęta próba omówienia badań własnych nad postawionymi hipotezami, opisanie narzędzi, jakimi się posłużono oraz samego przebiegu badań i jego wyników.

2.1. Wybrane teorie psychologiczne rozumiejące zaufanie

2.1.1. Zaufanie w służbie dojrzałości człowieka

Zaufanie jest powolnym i stopniowalnym procesem, który domaga się interakcji oraz doświadczenia. Jest miernikiem późniejszej dojrzałości człowieka. Pierwsze jednak kroki na drodze ufności są doświadczeniami pozawerbalnymi, stąd prymarny wpływ świata nieświadomego. Twórcą i propagatorem teorii psychoanalizy, ukazującej wpływ nieświadomych doświadczeń, był Z. Freud.

Z. Freud jest niestety głównie znany ze swojego negatywnego podejścia do religii. W 1927 roku, publikując swoją pracę pt. *Przyszłość pewnego złudzenia*, dał wyraz swego rodzaju podsumowaniu ówczesnej epoki pozytywizmu. Tworząc swoją metapsychologię, dążył do wyjaśnienia życia duchowego człowieka za pomocą terminologii nauk przyrodniczych. Uznał więc religię za neurotyczne „rozwiązanie” konfliktu między popędami a normami społecznego współistnienia¹⁵. Oprócz swojej refleksji na temat religijności, w której pominął znaczenie relacji z matką i jej wpływ na kształtowanie więzi¹⁶, Freud stworzył teorię, traktującą nieświadomość człowieka jako istotną siłę w kształtowaniu jego osobowego rozwoju. To jego osoba oraz jego teoria

¹⁴ J.K. Rempel, J.G. Holmes, M.P. Zanna, *Trust in Close Relationship*, „Journal of Personality and Social Psychology” 49 (1985) 1, s. 95.

¹⁵ Z. Freud, *Pisma społeczne*, t. IV, Warszawa 1998, s. 178-179.

¹⁶ G. Cucci, *Esperienza religiosa e psicologia*, Roma 2009, s. 54-55.

nieświadomości stała się początkiem rozwoju innych teorii psychoanalitycznych. Co prawda, Freud nie poświęcił zbyt wiele miejsca problemowi zaufania, ale warto wspomnieć jego teorię rozwoju, w której zaznaczył wyraźnie okres falliczny. W nim bowiem dochodzi do przekroczenia progu, który określa późniejszą dojrzałość osoby i jego funkcjonowanie w świecie relacji.

Freud opisuje rozwój człowieka jako rozwój psychoseksualny. Dokonuje się on poprzez proces kateksji, czyli rozładowania lub przemieszczenia energii psychicznej człowieka na sfery erogenne. W pierwszej fazie rozwoju, zwanej oralną, przypadającej między 12 a 18 miesiącem życia, dziecko szuka zaspokojenia i rozładowania swoich potrzeb, używając ust. Usta stają się więc najważniejszym ośrodkiem psychicznego rozładowania energii libido¹⁷. W drugiej fazie, zwanej analną, która przypada między 1 a 1,5 rokiem życia, obszar rozładowania napięcia zostaje przemieszczony na sferę analną. Ona staje się ośrodkiem dziecięcej wyimaginowanej kontroli nad światem zewnętrznym. Pomiędzy 2 a 3 rokiem dziecko wkracza w fazę falliczną. W fazie tej następuje skonfrontowanie się dziewczynki z tzw. kompleksem Elektry, a chłopca z tzw. kompleksem Edypa. Warto wspomnieć, że nie chodzi o świadomy dziecięcy lęk przed fizyczną utratą narządów, lecz o nieświadomy rodzaj lęku wyrażony w postaci metafory¹⁸. W tym szczególnym okresie życia, oprócz reorganizacji stworzonych wcześniej struktur psychicznych („id” i „ego”¹⁹), dochodzi do głosu struktura „super-ego”, która przechowuje w sobie rzeczywistość realnych relacji. Pojawienie się tego komponentu „prowadzi do kształtowania się wewnętrznego świata reprezentacji obiektu, w którym ci, którzy otaczają dziecko i są dla niego ważni, stają się wewnętrznym światem reprezentacji i wewnętrzną populacją”²⁰. Od tego momentu postępowanie człowieka będzie wypadkową wewnętrznych sił „id”, „ego” i super-ego”, regulowanych przez „ego”, które pełni funkcję dyspozytora działań. W wyniku

¹⁷ „Libido” jest określeniem, którego znaczenie ewaluowało wraz z rozwojem jego teorii. Pod koniec życia Freud określał je jako: energię popędów, które mają do czynienia z tym wszystkim, co można zdefiniować jako miłość. Jest popędem skierowanym na życie i także na jego przekazywanie. Przeciwnieństwem popędu życia jest popęd śmierci (destrudo) dążący do przeciwnych celów, czyli niszczenia własnego życia i innych. Zob. J. Laplanche, J.B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, Warszawa 1996, s. 231-232.

¹⁸ R.B. Ewen, *An Introduction to Theories of Personality*, s. 26-29.

¹⁹ „Id” jest niejako zbiornikiem zawierającym całą energię psychiczną człowieka. Jest komponentem nieświadomym całej osobowości. „Ego” wyodrębnia się z „id” około 6.-8. miesiąca życia. Komponent częściowo nieświadomy, który reguluje relacje pomiędzy światem wewnętrznym a światem zewnętrznym. Pełni także funkcję mediacyjną pomiędzy zaspokojeniem popędów związanych z „id” a poszukiwaniem najlepszego dostosowania się do zewnętrznych uwarunkowań funkcji „super-ego”. Zob., J. Laplanche, J.B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, s. 93-104, 330-336.

²⁰ A.M. Rizzuto, *Narodziny żyjącego Boga*, s. 50.

integracji procesu „ego” następuje proces sublimacji popędu, czyli skierowanie instynktu życia z pierwotnych, biologicznych oraz społecznych celów na zachowania społecznie akceptowane. Gdy następuje równowaga pomiędzy wewnętrznymi funkcjami psychicznymi, człowiek osiąga dojrzałość. Brak takiej równowagi powoduje dużą frustrację oraz zaangażowanie tzw. funkcji obronnych ego, które – zależnie od siły frustracji – mogą zniekształcać lub zafałszowywać obraz siebie i innych²¹. W tym to okresie, według Freuda, wcześniejsze doświadczenia z obrazem Boga zostają zintegrowane w całościowy obraz. Dla niego Bóg staje się potężnym ojcem. Jego zdaniem ludzie tworzą obraz Boga na obraz fizycznego ojca. Stąd osobisty stosunek do Niego jest zależny od osobistego stosunku do fizycznego ojca. Bóg – według austriackiego psychoanalityka – jest niczym innym jak wielkim wyprojektowanym ojcem²². Choć sam autor nie mówi, w jaki sposób miałyby dojść do tego, to zwraca uwagę na siłę wpływu relacji z ojcem. Teoria tak wielkiego wpływu ojca na kształtowanie się późniejszej religijności jest aktualna w psychologicznych teoriach dnia dzisiejszego²³. Jednak nie można pominąć błędu Freuda dotyczącego religijności, co słusznie zauważa P. Ricoeur, gdy pisze: „(...) Freud wychodził od analogii między zjawiskami posłuszeństwa religijnego i rytuałem nerwicy natręctw; analogia ta w płaszczyźnie czysto opisowej i klinicznej pozwoliła mu na to, by nazwać religię «powszechną nerwicą ludzkości»”²⁴. Warto zaznaczyć, że ojciec daje także poczucie bezpieczeństwa i stabilność.

Wreszcie w fazie genitalnej kateksja libido dokonuje się w sferze satysfakcjonujących relacji heteroseksualnych, gdzie intymność jest połączona z miłością. Wiara natomiast przybiera element tożsamości człowieka. Poza omówionymi

²¹ H. Kszysteczko, *Główne kierunki i działy w psychologii*, w: *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Kraków 1990, s. 16.

²² B. Grom, *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, Kraków 2009, s. 55. Ciekawym zjawiskiem pozostaje fakt, że późniejsza spadkobierczyni teorii Freuda, Anna Maria Rizzuto, używając tych samych metod badawczych co twórca teorii psychoanalitycznej, wyjaśniła, dlaczego Freud doszedł do takich stwierdzeń. W swojej pracy pt. *Perché Freud ha rifiutato Dio?*, zwróciła uwagę na trudne znaczenie relacji z ojcem Jakubem. Elementem zastępczym braku bliskich kontaktów z ojcem miało być późniejsze kolekcjonowanie przez Freuda figurek różnych bóstw. Jak wskazuje aktorka publikacji, bazując na listach psychoanalityka skierowanych do przyjaciół, Freud do końca tęsknił za relacją z Bogiem; wręcz zazdrościł swoim znajomym takich kontaktów. Por. A.M. Rizzuto, *Perché Freud ha rifiutato Dio?*, Torino 2000.

²³ Zob. G. Cucci, *Esperienza religiosa e psicologia*, s. 83-98.

²⁴ P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, Warszawa 2008, s. 483.

fazami niektórzy przed fazą genitalną dodają fazę latencji, gdzie popędy są stłumione, a dziecko wchodzi w okres obowiązków szkolnych²⁵.

Podsumowując krótką analizę Freuda w aspekcie zaufania, można stwierdzić, że według niego struktura zaufania zakłada reprezentację obiektu (obecność osoby) jako elementu niezbędnego w kształtowaniu się obrazu osoby, w relacji do której jest przeżywane zaufanie. Zgodnie z tą zasadą, im bardziej pozytywna reprezentacja obiektu, tym większa wiarygodność w relacji osobowej. Zaufanie jest wypadkową wewnętrznej siły, wewnętrznego impulsu do rozwoju człowieka oraz nieświadomych interakcji z pierwszymi opiekunami. Na szczególną uwagę zasługuje relacja z ojcem. Psychiczna reprezentacja ojca kształtuje relację do przeżywanych wartości, a w religii - reprezentacji Boga. Ta reprezentacja staje się także podporą, która daje poczucie bezpieczeństwa. Nie wiadomo jednak, co takiego powoduje, że tworzą się właśnie takie, a nie inne reprezentacje Boga. Warto przy tym unikać pokusy redukcjonizmu ustanawiającej w prosty sposób podobieństwo między fizycznym ojcem a Bogiem. Uderza wręcz zredukowanie teorii do wewnętrznej psychiki. Jakby relacje z „realnymi obiektami”, czyli realnymi osobami, nie posiadały istotnego wpływu. Takie zredukowanie teorii psychoanalitycznej stało się powodem odłączenia wielu uczniów Freuda, w tym E. Eriksona.

Erik Erikson, przez pierwszy okres swojego życia, był się naśladowcą Freuda. Później jednak odłączył się od twórcy psychoanalizy, ubogacając ją o rozwój psychospołeczny. Według niego rozwój człowieka to inaczej rozwój dojrzałej tożsamości. Tożsamość jest procesem tworzącym się bardziej na płaszczyźnie nieświadomej aniżeli świadomej, na której „dochodzi do pojednania konceptu siebie samego oraz konceptu środowiska na osobę”²⁶. W tym pojednaniu dopomaga wewnętrzna funkcja „ego”, której zadaniem jest zachowanie sensu tożsamości²⁷.

Erikson opisuje rozwój człowieka jako proces trwający od urodzenia do końca życia. Dzieli go na osiem stadiów, w których osoba musi przejść przez poszczególne kryzysy. Przejście przez kryzys łączy się uzyskaniem konkretnej cnoty. Rozwój, według Eriksona, jest procesem epigenetycznym, czyli wszystkie części systemu mają swój

²⁵ R.B. Ewen, *An Introduction to Theories of Personality*, s. 28-29. Na wagę latencji w aspekcie nieświadomych procesów zwrócił uwagę w swojej publikacji M. Wilk, *Diagnoza w socjoterapii. Ujęcie psychodynamiczne*, Gdańsk 2014.

²⁶ E.H. Erikson, *The problem of ego identity*, „Journal American Psychoanalytic Association” 4 (1) 1956, s. 67.

²⁷ C.H. Hoare, *Erikson on Development in Adulthood: New Insights form the Unpublished Papers*, Oxford 2001, s. 31.

właściwy okres dominacji²⁸. Jednak ze względu na charakter pracy istotne dla opisu pozostanie pierwsze stadium, gdzie dochodzi do rozwoju zaufania.

Pierwsze stadium przypada, według ujęcia psychoanalitycznego, na okres zadań oralno- sensorycznych. Dotyczy ono okresu od urodzenia do 12 miesiąca życia. Wtedy to dziecko uczy się zależności od innych, motywowane wewnętrzną koniecznością przeżycia. Poza tym realizuje pierwsze doświadczenia zaufania. Według twórcy teorii psychospołecznych celem pierwszego stadium jest rozwój społecznego zaufania²⁹. Zaufanie rodzi się w okresie dzieciństwa i jego obecność lub niedostatek czy wręcz brak wpływa na cały późniejszy rozwój człowieka³⁰. W tym okresie dziecko zdobywa doświadczenie w sferze podstawowego zaufania, zyskując fundament wewnętrznego bezpieczeństwa lub podstawową nieufność. Chodzi więc o uzyskanie zaufania do siebie samego, co później przełoży się na pozytywne odniesienia do świata jako wewnętrznej struktury w człowieku. Dziecko nabywa zaufanie dzięki prawie Nielimitowanym zdolnościom opiekuńczym matki. Jeśli takie podstawowe zdolności dziecko przyswoi, wówczas o wiele łatwiej będzie mu skonfrontować się z kolejnymi rozwojowymi kryzysami. Dzięki stałej postawie matki, na której dziecko może się w pełni oprzeć, o której dziecko „wie”, że gdy będzie głodne – otrzyma jedzenie; gdy będzie doświadczało lęków – pocieszenie, dziecko z czasem³¹ samo będzie mogło pocieszyć

²⁸ R.B. Ewen, *An Introduction to Theories of Personality*, s. 171. Jak wyżej zostało wspomniane Erikson wymienia osiem stadiów rozwoju. Do każdego stadium przypisuje kryzys rozwojowy oraz cnotę będącą owocem i celem dojrzałego rozwoju. 1. Pierwsze stadium przypada na okres oralno-sensoryczny. Kryzys rozwojowy skupia się na zaufaniu versus nieufności. Celem rozwoju jest uzyskanie cnoty nadziei. 2. Drugie stadium przypada na okres muskularno-analny. Kryzys rozwoju dotyczy autonomii versus wstydu. Cnota dotyczy uzyskania samokontroli. 3. Trzecie stadium przypada na okres lokomocyjno-genitalny. Kryzys rozwoju dotyczy inicjatywy versus poczucia winy. Celem rozwoju jest ukształtowanie orientacji na cel. 4. Czwarte stadium przypada na okres latencji. Kryzys rozwoju dotyczy produktywności versus poczucia niższości. Cnota dotyczy uzyskania kompetencji. 5. Piąte stadium przypada na okres adolescencji. Kryzys rozwoju dotyczy tożsamości versus zmieszania ról. Cnota dotyczy wierności. 6. Szóste stadium przypada na czas wczesnego wieku dojrzałego. Kryzys dotyczy bliskości versus izolacji. Cnota dotyczy miłości. 7. Siódme stadium przypada na wiek dojrzały. Cnota dotyczy generatywności versus stagnacji. Cnota dotyczy troski. 8. Ósme stadium przypada na dojrzałość. Kryzys dotyczy integralności versus rozpacz i rozgoryczenia. Cnota dotyczy mądrości. Tamże, s. 179.

²⁹ R. Robbie-Tapia, *Child Psychotherapy Integrating Developmental Theory Into Clinical Practice*, s. 21

³⁰ *Interpersonal Trust During Childhood and Adolescence*, red. K.J. Rotenberg, s. 8.

³¹ Por. W psychoanalizie mówi się o stałości obiektu. Chodzi o interioryzację przez dziecko matki we własne struktury psychiczne. Proces ten zależy od internalizacji stałego dobrego obrazu matki, który pozwala na odrębne funkcjonowanie pomimo okresów niepokoju, napięcia czy dyskomfortu. Według autorów psychoanalitycznych stałość obiektu „wymaga nie tylko trwałej reprezentacji obiektu miłości, ale także połączenia dobrego i złego obiektu w jedną pełną reprezentację. Przy osiągnięciu wewnętrznej stałości obiektu, obiekt miłości nie jest odrzucany lub zamieniany na inny, gdy nie dostarcza zaspokojenia, a także jest nadal chciany podczas nieobecności. Przy zaburzonym rozwoju nie ma możliwości osiągnięcia tego stadium, a świat jest nadal dzielony na dobry i zły”. E. Bohomolec, *Lęk w myśleniu psychoanalitycznym – wybrane zagadnienia*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii” 1994 (3), s. 27.

się w momencie jej nieobecności³². „Pierwszym społecznym sukcesem dziecka – zauważa Erikson – jest więc pozwolenie matce na zniknięcie z pola widzenia bez wyrażania lęku i gniewu, ponieważ stała się już ona czymś dla niemowlęcia wewnątrznie pewnym i zarazem zewnątrznie przewidywalnym”³³. W ten sposób dziecko będzie w stanie tolerować wewnętrzne napięcia wynikłe choćby z relacji z „wystarczająco dobrą matką”³⁴ – używając stwierdzenia angielskiego psychoanalityka i pediatry Winnicotta. Jest oczywistym faktem, że wpierw nim dziecko będzie mogło uzyskać od matki takie zaufanie, najpierw ona powinna mieć zaufanie do siebie i do swojej roli jako matki. Jest więc ona pierwszą figurą, dzięki której dziecko przyjmuje nieświadome sposoby afektywnego przywiązania³⁵.

Należy przy tym pamiętać, że pierwsze sposoby komunikacji dziecka, poprzedzające zdolności werbalne, nie są doświadczeniami świadomymi. Prymarne sposoby relacji należą do: „ust – piersi” (są one związane z przeżyciem), „oka – oka” (istotne jest, że dziecko niejako „odzwierciedla” siebie w oku matki. Jest to istotny pierwszy kontakt, dzięki któremu kształtuje się podstawowe zaufanie). Bez tego kontaktu fizycznego i cielesnego dziecko, później jako człowiek dorosły, może pozostać w ciągłym poszukiwaniu matczynej figury³⁶. Tak więc, według Eriksona, ilość zaufania nie tyle jest zależna od uzyskanego w czasie pokarmu, w celu zaspokojenia głodu i pozbycia się trudnych fantazji, co „raczej od jakości matczynej relacji”³⁷. Erikson uważa, że to: „Matka wytwarza u dziecka poczucie ufności za pomocą takiego postępowania, które łączy czułą troskę i dbałość o potrzeby dziecka z mocnym poczuciem osobistej odpowiedzialności w granicach zaufania zakreślonych przez styl życia w kulturze, do której oboje należą. Dzięki temu kształtuje się u dziecka podstawa poczucia tożsamości, która później połączy się z poczuciem bycia „w porządku”, bycia sobą i bycia tym, kim zgodnie z oczekiwaniami innych ma się stać”³⁸.

W relacji do osobowego Boga można stwierdzić, „że tylko wówczas, gdy dziecko doświadczy otrzymanej miłości w zaufaniu do Absolutu, który jest obecny, który odzwierciedla, uznaje, przyjmie, przebacza, bezwarunkowo usprawiedliwia – dla

³² E. Erikson, *The life Cycle Completed. A review. Extended version with new chapter on the ninth stage of development* by Joan M. Erikson, New York 1997, s. 60.

³³ E. H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań 1997, s. 257.

³⁴ F. Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology. A Comprehensive Text*, Hillsdale N.J. 1994, s. 144.

³⁵ E. Erikson, *The life Cycle Completed. A review*, s. 51.

³⁶ Tamże, s. 23.

³⁷ R. Robbie-Tapia, *Child Psychotherapy Integrating Developmental Theory Into Clinical Practice*, s. 21.

³⁸ E. H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań 1997, s. 259.

dziecka przez pierwsze miesiące jest to matka– wtedy osoba będzie w stanie, pewnego razu stając się dorosłą, również kochać i tworzyć wokół siebie prawdziwy respekt do zdolności otrzymywania³⁹. Poza tym tworząca się w tym okresie odrębność pomiędzy dzieckiem a matką, będąca na początku psychiczną symbiozą, staje się okazją nie tylko do uniknięcia autyzmu oraz osiągnięcia dojrzałego rozwoju⁴⁰, ale staje się podstawą odrębności, pomiędzy Ja – Drugi, dotyczącej poczucia sacrum.

Energia psychiczna, która wyłania się z pierwszego napięcia pomiędzy siłami pozytywnymi (zaufanie) a siłami negatywnymi (nieufność) prowadzi do przeżywania cnoty nadziei. Podstawowe zaufanie jest potwierdzeniem cnoty nadziei. Nadzieja wraz z cnotą miłości prezentuje siły pozytywnej egzystencji⁴¹. Osoba dorosła, dzięki temu, będzie mogła nawet w trudnym położeniu przeżywać w sobie nadzieję. Warto w miejscu tym posłużyć się cytatem byłego ucznia Freuda: „Tam, gdzie jest światło, tam także jest nadzieja, i kto wie, co jasne światło i objawienie każdego poranka może przynieść?”⁴².

Podsumowując powyższą refleksję na temat struktury zaufania u Eriksona, dostrzegamy, że oprócz działania sił nieświadomych, potrzeba otwartości na świat interakcji zewnętrznych, które kształtują podstawowe zaufanie. Pierwsze pozytywne doświadczenia przewidywalności w relacji do matki konstytuują późniejsze zaufanie. To od niej i od jej predyspozycji psychicznych zależy, czy dziecko rozpozna i przyjmie w sobie siebie jako odrębny obiekt. Istotnym filarem zaufania jest doświadczenie troski i dbałości o potrzeby dziecka przeżywane w diadzie matka – dziecko. Doświadczenie przeżywane w odpowiedzialności, trosce i przewidywalności matki jest wyrażane poprzez słowo, dotyk i czyn. Funkcja zaufania ujawnia się w cnotie nadziei, z którą dorosły człowiek będzie mógł wychodzić do otaczającego go świata. Zaufanie staje się widoczne w interakcji z innymi i w relacji z innymi się rozwija.

O. Kernberg jest autorem bardziej znanym z pracy terapeutycznej⁴³, aniżeli refleksji nad zaufaniem. W swoich badaniach i pracy terapeutycznej nie pomija jednak znaczenia wartości religijnych, jak i duchowych jako konstytutywnego elementu

³⁹ M. Diana, *Ciclo di vita ed esperienza religiosa. Aspetti psicologici a psicodinamici*, Bologna 2004, s. 23.

⁴⁰ E. Erikson, *The life Cycle Completed. A review*, s. 61.

⁴¹ M. Diana, *Ciclo di vita ed esperienza religiosa. Aspetti psicologici a psicodinamici*, s. 24.

⁴² E. Erikson, *The life Cycle Completed. A review*, s. 107.

⁴³ Zob. F.E. Yeomans, J.F. Clarkin, O.F. Kernberg, *Transference - Focused Psychotherapy for Borderline Personality Disorder. A Clinical Guide*, Washington, DC 2015.

rozwoju i zdrowia człowieka⁴⁴. Ponadto zwraca uwagę na inne elementy, które mogą utrudniać prawidłowy rozwój człowieka⁴⁵. Broni się także przed prostym redukcjonizmem uzasadniającym interpretacje, tzw. genetyczne wczesnych traum (z czym jest kojarzona psychoanaliza)⁴⁶. Stworzył jednak własną teorię rozumienia procesu przyjmowania wczesnych doświadczeń, zwaną procesem internalizacji. Teoria ta może posłużyć jako analogia dla procesu kształtowania się zaufania w człowieku. Człowiek, uważany za psychicznie dojrzałego, to ktoś wyrażający zdolności psychiczne w postaci ufania sobie i otaczającemu światu⁴⁷. Takie zaufanie zakłada proces ustrukturalizowania w osobowości człowieka. Przy jego prezentacji pominięty zostanie opis faz rozwoju oraz proces terapeutyczny.

Kernberg, opierając się na refleksji wcześniejszych autorów psychoanalitycznych⁴⁸, bada wczesne nieświadome doświadczenia dziecka z matką. Na ich bazie analizuje proces internalizacji składający się z trzech uzupełniających się faz: introjkcji, identyfikacji oraz tworzenia tożsamości ego. Introjkcja jest bardzo pierwotną i prymitywną fazą organizacji przyjmowania cech i relacji za własne. Proces introjkcji zakłada istnienie trzech komponentów: obrazu obiektu, obrazu siebie w interakcji z obiektem oraz zabarwienie afektywne relacji między obiektem a *self*. Właściwa introjkcja zależna jest od percepcji i pamięci oraz obiektu, który „odzwierciedla” dziecko. Pozytywna odpowiedź ze strony matki, jako obiektu tj. we współbrzmieniu z *self* dziecka, jest odpowiedzialna za tworzenie „dobrego wewnętrznego obiektu” tak dziecka, jak i matki. Natomiast niewłaściwa odpowiedź ze strony matki oraz frustrująca jest odpowiedzialna za tworzenie „złego wewnętrznego obiektu” tak dziecka, jak i matki⁴⁹. Introjkcja przyczynia się do stopniowego rozdzielenia pomiędzy *self* a obiektem oraz ustalenia granic ego⁵⁰. Pierwsze zaczątki

⁴⁴ Zob. O.F. Kernberg, *The Inseparable Nature of Love and Aggression*, s. 349-389.

⁴⁵ Zob. Tenże, *Narcisismo, aggressività e autodistuttività nella relazione psicoterapeutica*, Milano 2006, s. 9

⁴⁶ Zob. O.F. Kernberg, M.A. Selzer, H.W. Koenigsberg, A.C. Carr, A.H. Appelbaum, *Psychodynamiczna terapia pacjentów borderline*, Gdańsk 2007, s. 25-26.

⁴⁷ J. Mellibruda, *Dojrzałość...*, w: [on-line], <http://www.psychologia.edu.pl/dziupla-jurka/teksty/1360-dojrzalosc.html>, [dostęp 20.06.2017].

⁴⁸ Warto zaznaczyć wpływ myśli M. Klein i jej opis pozycji rozwoju dwóch pozycji: paranoidalno-schizoidalnej oraz depresyjnej. Zob. O. Kernberg, *Mondo interno e realtà esterna*, Torino 1999, s. 27-59; zob. H. Segal, *Wprowadzenie do teorii Melanie Klein*, Gdańsk 2005, s. 41-99.

⁴⁹ Warto zaznaczyć, że chodzi o wewnętrzne przeżycie dziecka, a nie o „obiektywną prawdę” na temat relacji dziecka z matką. O.F. Kernberg, *Object - Relation Theory and Clinical Psychoanalysis*, New York 1980, s. 29-30.

⁵⁰ J. Światała, *Teoria relacji z obiektem O.F. Kernberga - prezentacja podstawowych założeń*, w: *Współczesna psychoanaliza. Teorie relacji z obiektem*, red. L. Cierpiąłkowska, J. Gościński, Poznań 2012, s. 74.

zaufania kształtują się w sposób nieświadomy dzięki adekwatnej odpowiedzi matki na potrzeby dziecka. Kolejną fazą w procesie internalizacji jest identyfikacja. Zachodzi ona w momencie, gdy dziecko, dzięki rozwojowi procesów poznawczych, rozpoznaje różnice ról społecznych, czyniąc rolę społeczną matki i jej przeżywanie swoją własną. Według Kernberga pierwsze imitacje matki oraz jej roli społecznej stanowią pierwsze sposoby internalizacji⁵¹. W tym procesie komponent afektywny posiada bardziej wyszukany charakter aniżeli we wcześniejszym procesie. Zaufanie więc zakłada nie tylko emocjonalną separację, ale także wyraźne rozróżnienie ról społecznych. Tożsamość ego stanowi najwyższą fazę organizacji procesu internalizacji; stanowi całościowe funkcje tak introjeckie, jak identyfikacji poddane syntetyzującej funkcji ego. Taka organizacja zakłada: doświadczanie poczucia ciągłości ego, stałą koncepcję świata obiektów (tzn. obrazu obiektów) oraz rozpoznawanie tej stałej koncepcji w relacji do siebie jako indywiduum⁵². Środowisko interpersonalne niejako zatwierdza stałość osoby w interakcjach, a osoba to zatwierdzenie percypuje⁵³. Zaufanie zakłada ciągłość w czasie i w stosunku do obiektu (osoby), z którym wchodzi się w interakcję, gwarantuje możliwość przewidywalności szczególnie w sytuacjach przeżywanego dużego napięcia⁵⁴.

Warto jeszcze wspomnieć o dwóch sytuacjach, które wpływają na internalizację relacji z osobami. Pierwsza sytuacja dotyczy przeżywania przez dziecko „małego poziomu afektu”. Chodzi o sytuacje, w których dziecko nie przeżywa i nie jest narażone na przeżywanie silnych stanów emocjonalnych. W takich sytuacjach dziecko jest w stanie doświadczać rzeczy i osób dookoła siebie, angażując przy tym funkcje kognitywne. Wówczas stopniowo zaczyna rozumieć siebie samego oraz otaczający go świat. Rozpoczyna się proces relacji z tymże otoczeniem. W sytuacji „dużego poziomu afektu” dziecko także internalizuje relacje, np. w wysokim podekscytowaniu czy silnym lęku. Sposób, w jaki dziecko rozumie siebie podczas tych doświadczeń, wpływa na budowę koncepcji siebie. Równocześnie sposób, w jaki dziecko rozumie swoich rodziców podczas silnych stanów emocjonalnych, wpływa na rozumienie i odbieranie innych ludzi w późniejszych okresach życia⁵⁵.

⁵¹ F. Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology. A Comprehensive Text*, s. 194.

⁵² O.F. Kernberg, *Object - Relation Theory and Clinical Psychoanalysis*, s. 32-33.

⁵³ J. Świtłała, *Teoria relacji z obiektem O.F. Kernberga - prezentacja podstawowych założeń*, s. 75.

⁵⁴ S. Lestari, Faturochmann, U. Kim, *Trust in Parent-Child Relationship Among Undergraduate Students: Indigenous Psychological Analysis*, „Jurnal Psikologi Indonesia” 37 (2010) 2, s. 141.

⁵⁵ O.F. Kernberg, L. McGinn, *Interview. Developer of Object Relations Psychoanalytic Therapy for Borderline Personality Disorder*, „American Journal of Psychotherapy” 52 (1998) 2, s. 191-191.

Przekładając to na sytuację zaufania, dostrzega się istotną rolę pierwszych relacji matki z dzieckiem wraz z potrzebą emocjonalnego „dostrojenia” się do możliwości dziecka w aspekcie emocjonalnym. Struktura zaufania zakłada proces internalizacji obiektu przebiegający poprzez introjekcję, identyfikację oraz tworzenie tożsamości ego. Istotną rolę w tym procesie odgrywa także dziecko i jego elementy konstytutywne, czyli biologiczne możliwości, z którymi przychodzi na świat. Jego rola, chociaż na początku znikoma, nie jest bez znaczenia. Nie pozostaje tylko pasywnym odbiorcą zaufania pierwszego opiekuna.

W duchu psychoanalitycznym warto zwrócić uwagę na aspekt doświadczenia Boga, jako Drugiego, zaproponowany przez Rizzuto i innych psychoanalityków. Urodzona w Argentynie, a pracująca w Bostonie psychoanalityczka, pod wpływem teorii relacji z obiektem, rozwinęła i pogłębiła sposób patrzenia na reprezentację Boga. Swoją teorię rozpoczyna od stwierdzenia, że sposób relacji z innymi jest tożsamy z reprezentacją, jaka jest w umyśle podmiotu⁵⁶. Ta reprezentacja, zgodnie z teorią Winnicotta, jest usytuowana w „przestrzeni przejściowej” – tj. częściowo należącej do sfery prywatnej, związanej z osobistymi wyobrażeniami, a częściowo do sfery publicznej⁵⁷. Nie chodzi o fantazje w sensie wytworu wyobraźni, ale chodzi o pracę procesów neuropsychicznych, które organizują pamięć. Później procesy regulujące pamięć organizują się w świat obron psychicznych, których zadaniem jest stworzenie harmonii w świecie afektywnym. Według psychoanalityczki reprezentacje autorytetów oraz obrazu Boga tworzą się z doświadczeń świadomych i nieświadomych ważnych osób. Są one naznaczone czynnikami emocjonalnymi dominującymi w okresie, kiedy się tworzyły⁵⁸. Reprezentacja Boga przechodzi transformację na równi ze zmianami reprezentacji ważnych osób, jak i siebie samego. Dotyczy to zwłaszcza krytycznych okresów całego życia; np. w okresie dorastania, gdy dojrzewająca osoba stoi wobec konieczności integracji własnej tożsamości oraz jej reinterpretacji. Wchodząc w nową fazę życia i przechodząc przez poszczególne jej kryzysy rozwojowe, osoba także przechodzi przez kryzys związany z relacją do Boga. Rizzuto twierdzi: „Ci, którzy są zdolni do dojrzałej wiary religijnej, odnawiają swoją reprezentację Boga, by uczynić ją zgodną ze swoją świadomą i nieświadomą sytuacją emocjonalną, a także ze swoim

⁵⁶ B. Callaghan, *The Teddy Bears Make Good Spiritual Directors? Ignatius Loyola Meets Donald Winnicott*, „The Way” 42/3 (2003), s. 24.

⁵⁷ D.W. Winnicott, *Transitional Object and Transitional Phenomena*, s. 89; zob. A.M. Rizzuto, *Sacred Space, Analytic Space, the Self, and God*, „Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry” 37(2009), s. 175-188.

⁵⁸ A.M. Rizzuto, *Processi psicodinamici nella vita religiosa e spirituale*, „Tredimensioni” 3 (2006), s. 13.

rozwojem poznawczym i rozwojem związanym z relacją z obiektem”⁵⁹. Zaufanie pokładane w Bogu oraz innych osobach polega na wyrażaniu lojalności wobec wewnętrznych reprezentacji „ja” oraz osób, którym zawdzięczamy istnienie. Często jednak bywa, że obraz Boga pozostaje niezmienny, staje się z czasem anachroniczny i przestaje się liczyć w życiu psychicznym. Obraz Boga podziela los pluszowego misia: podczas trudnych doświadczeń pośpiesznie jest wyciągany z szafy, przytulany. Gdy jednak trudności przechodzą – jest zostawiany tam, gdzie był zostawiony ostatnio⁶⁰.

Ważne wydaje się wyjaśnienie znaczenia pomiędzy pojęciem Boga a obrazem Boga, które połączone w jedno tworzą u osoby dominującą reprezentację Boga. Według Rizzuto: „Pojęcie Boga jest wytwarzane głównie na poziomie myślenia w ramach procesu wtórnego”⁶¹, innymi słowy, jest to Bóg istniejący na poziomie abstrakcji, z którym nie ma się osobistej relacji. Jest to Bóg zagadnień przyczynowo - skutkowych istnienia człowieka. Osoba, która tylko na poziomie intelektu skłania się ku takiemu Bogu, często nie przyjmuje Go jako własnego Boga. Obraz Boga funkcjonuje na płaszczyźnie świata przeżyć. „Tak rozumiany Bóg dostarcza i wywołuje mnóstwo uczuć, obrazów i wspomnień związanych z wcześniejszymi dziecinnymi opracowaniami reprezentacji Boga oraz późniejszymi opracowaniami tych reprezentacji”⁶². Zaproponowane połączenie pojęcia Boga z obrazem Boga, według Rizzuto, wymaga nieustannej pracy psychicznej. Ta wewnętrzna praca podobna do psychoanalizy czy psychoterapii staje się elementem rozwoju osobowego. Guntrip twierdził, że psychoterapia i religia są ze sobą powiązane, ponieważ oba tereny pracy służą rozwojowi pełnej osobowości⁶³. Doświadczenie obecności Boga jako wewnętrzna pomoc ofiaruje wierzącemu głęboką motywację, wewnętrzny impuls integrujący człowieka⁶⁴. Ponadto takie doświadczenie jest pomocne w przejściu z jednej fazy postrzegania Boga jako nierealistycznej postaci w kierunku realnego osobowego spotkania. Dojrzała wiara nie oczekuje zwolnienia z odpowiedzialności czy uniknięcia cierpienia, lecz przemiana narcystyczne oczekiwania w relację z obiektem miłości⁶⁵.

⁵⁹ Tenże, *Narodziny żyjącego Boga*, s. 72.

⁶⁰ D.M. Wulff, *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999, s. 300.

⁶¹ A.M. Rizzuto, *Narodziny żyjącego Boga*, s. 73.

⁶² Tamże, s. 74.

⁶³ D.M. Wulff, *Psychologia religii*, s. 295.

⁶⁴ A.M. Rizzuto, *Sviluppo dal concepimento alla morte. Riflessioni di una psicoanalista contemporanea*, w: *Persona e formazione. Riflessioni per la pratica educativa e psicoterapeutica*, red. A. Manenti, St. Guarinelli, H. Zollner, Bologna 2007, s. 65.

⁶⁵ Zob. J. Fitzgibbons, *Developmental Approaches to the Psychology of Religion*, „The Psychoanalytic Review” 74 (1987), s. 125-134.

Jak zostało ukazane, Bóg staje się częścią struktury osobistej człowieka. Nie jest już Kimś, kogo należy szukać na zewnątrz, ale staje się Bogiem; centrum życia, w którym i z którym wierzący integruje swoją tożsamość. Struktura zaufania badana w kontekście relacji do Boga i innych ważnych osób wyraźnie różnicuje się pomiędzy obrazem osoby a jej pojęciem. Zaufanie zakłada aspekt emocjonalnego związku oraz intelektualnego wysiłku.

Podsumowując studium struktury zaufania w kontekście teorii psychoanalitycznych, trzeba zaznaczyć, iż jest ono częścią zdrowia psychicznego człowieka. Przeżywane w stosunku do innych, jak i samego siebie zaufanie jest niezbędnym faktorem funkcjonowania w społeczeństwie. „Podstawowe zaufanie” stanowi fundament dalszego rozwoju człowieka. Pierwsze jego zręby zawiązują się w nieświadomej, przewidywalnej oraz dostrojonej do potrzeb dziecka diadzie matka – dziecko. Relacja ta jest owocem procesu zakładającego introjekcję, identyfikację oraz tworzenie tożsamości ego. Wówczas, gdy „obraz obiektu” zostanie przybliżony do „pojęcia obiektu”, można mówić o zintegrowanej osobowości człowieka. Zewnętrznym wyrazem zaufania będzie poczucie wsparcia i bliskości oraz autonomia jako owoc separacji. Proces taki zakłada wrażliwe na potrzeby dziecka słowo oraz adekwatne i odpowiedzialny czyn. Z tymże, rozwój zaufania jest zawsze procesem mającym swój rytm, czas oraz etap. Zaufanie przedstawione zostało jako element diadyczny, bardziej wpływający na intrapersonalne funkcjonowanie człowieka w zależnej relacji.

2.1.2. Zaufanie jako bezpieczne przywiązanie a Bóg jako obiekt przywiązania

Teoria przywiązania autorstwa Johna Bowlby’ego posłuży za przykład rozwoju zaufania, które przecież – jak to zostało ukazane we wcześniejszym paragrafie – kształtuje się we wczesnym okresie dzieciństwa. Teoria przywiązania stała się najbardziej znaczącą teorią badającą wpływ wczesnodziecięcych doświadczeń na rozwój człowieka i jego przystosowanie się w dorosłym życiu. Najpierw brytyjski psychoanalityk, podobnie jak jego nauczycielka Melanie Klein, wychodził z założenia, że popędy dziecka od samego początku kierują się nie tyle w stronę rozładowania napięcia – jak uważał Freud – lecz ku nawiązaniu relacji z obiektem, co wkrótce zaczęło oznaczać relację z matką jako podstawowym opiekunem w okresie dzieciństwa. Bowlby, badając dzieci wychowujące się bez opieki matki oraz studiując zjawisko fizycznej i psychicznej separacji dzieci od matek, doszedł do przekonania, że to realna

więź matki i dziecka oraz realna reakcja między nimi wpływa na późniejsze zdolności adaptacyjne człowieka. Oczywiście takie stanowisko wywołało wielkie oburzenie środowisk psychoanalitycznych i w konsekwencji ostracyzm twórcy teorii przywiązania⁶⁶.

Bowlby, tworząc swoją teorię, włączył do niej elementy koncepcji biologicznych (etologia K. Lorenza i wyniki badań H. Harlowa nad zachowaniem małp) oraz elementy kognitywistyczne. W swoich założeniach skupił się na kształtowaniu się unikatowej więzi między dzieckiem a matką w okresie sensytywnym, czyli między 6. a 30. miesiącem życia dziecka. Ta pierwotna relacja jest internalizowana i następnie służy jako model i wzór wszelkich relacji z ludźmi oraz ogólnej postawy wobec otaczającego świata⁶⁷.

Teorię Bowlby'ego rozwinęła i kontynuowała Mary Ainsworth. Stworzyła ona narzędzia badawcze, umożliwiające empiryczną weryfikację założeń teorii przywiązania, i dzięki temu przyczyniła się do uznania tej teorii za najlepiej empirycznie potwierdzoną koncepcję wpływu wczesnodziecięcych doświadczeń na osobowość. Najbardziej znane badania przeprowadzane były przez długi okres czasu w Ugandzie oraz w Baltimore⁶⁸. Ainsworth wraz ze swoimi współpracownikami posługiwała się eksperymentem obcej sytuacji, nazwanym *strange situation protocol*. Podczas eksperymentu dziecko doświadczało sekwencji takich doświadczeń, jak: obecność figury przywiązania, separacja od niej, obecność obcej osoby i wreszcie powrót do pomieszczenia figury przywiązania. Na podstawie obserwacji reakcji dzieci na różne elementy obcej sytuacji, a szczególnie na odchodzącą i powracającą matkę, Ainsworth i jej współpracownicy wyróżnili początkowo trzy, a następnie cztery style przywiązania dziecięcego⁶⁹.

Pierwszy styl nazwany został przywiązaniem bezpiecznym (*secure attachment*). Występowało ono wtedy, gdy dziecko w obecności matki chętnie eksplorowało świat, np. bawiło się dostarczonymi zabawkami. W momencie, gdy matka odchodziła z jego pola widzenia, dziecko przeżywało smutek i złość. Jednakże z chwilą jej powrotu dziecko chętnie podchodziło do niej, szukając ukojenia i wprost sygnalizując potrzebę bliskości, po czym po jej zaspokojeniu powracało do swojej zabawy.

⁶⁶ D.J. Wallin, *Attachment in Psychotherapy*, New York 2007, s. 13-14.

⁶⁷ F.C.P. Horst, R. Veer, R., *The Ontogeny of an Idea: John Bowlby and Contemporaries On Mother-Child Separation*, „History of Psychology” 13 (2010) 1, s. 27-33.

⁶⁸ I. Bretherton, *The Origins of Attachment Theory: John Bowlby and Mary Ainsworth*, „Developmental Psychology” 28 (1992) 5, s. 764-765.

⁶⁹ D.J. Wallin, *Attachment in Psychotherapy*, s. 18-19.

Drugim stylem jest przywiązanie ambiwalentne (*ambivalent attachment*), które charakteryzowało się tym, że dziecko nie eksplorowało swobodnie, ale trzymało się blisko matki. Kiedy zaś ta odchodziła, wpadało w rozpacz, a gdy powracała, przejawiało ambiwalencję – szukało wsparcia i ukojenia, ale i reagowało złością i niechęcią na bliskość matki i nie dawało się ukoić.

Trzecim stylem przywiązania jest unikający (*avoidant attachment*). Dzieci przejawiające je eksplorowały nową sytuację, nie zwracając zbytnio uwagi na matkę i nie dzieląc się z nią radością zabawy. Natomiast, gdy matka odchodziła, niemal nie reagowały, podobnie działo się po powrocie matki⁷⁰. Po pewnym czasie teoretycy przywiązania dodali styl zdezorientowany (*disoriented attachment*), charakterystyczny dla zdezorganizowanego przywiązania. Dziecko, zbliżające się do matki, reagowało zachowaniami, jak: zastyganie, przewracanie się na ziemię, dezorientacja lub podchodzenie tyłem. Ogólnie rzecz biorąc, wyróżniono jeden styl bezpieczny oraz trzy pozabezpieczne (w tym jeden zdezorganizowany)⁷¹.

Bowlby uważał, że przywiązanie do matki w okresie sensytywnym tworzy model dla bliskich stosunków w dorosłym życiu. Naśladowcy jego teorii zainteresowali się więc badaniem relacji miłosnych między osobami dorosłymi i dowiedli trwałości wzorców przywiązania przez całe życie. Pojęcie wewnętrznego modelu operacyjnego (IWM, *Internal Working Model*) odnosi się w teorii przywiązania do reprezentacji pierwotnego przywiązania do matki, którą posługujemy się w dalszym życiu. Na podstawie badań empirycznych doprowadzono do wyodrębnienia czterech stylów przywiązania u ludzi dorosłych, które odpowiadają stylom zaobserwowanym wcześniej przez badaczy w eksperymentach Ainsworth w obcej sytuacji⁷².

Ciekawa jest również propozycja Kim Bartolomew i Leonarda Horowitz, którzy w badaniach empirycznych zauważyli zbieżność stylu przywiązania do sposobu funkcjonowania dorosłych ludzi. Wskazali oni, że wewnętrzna reprezentacja relacji w istocie opiera się na obrazie siebie i obrazie drugiej osoby. Obraz siebie dotyczy głównie tego, czy *self* (wewnętrzny odbiór osoby) w przeżyciu zasługuje na miłość i wsparcie z zewnątrz, a obraz innych – tego, czy są oni gotowi i zdolni do udzielenia tego wsparcia i miłości. Konsekwencją takiej samooceny wraz z oceną innych jest

⁷⁰ L.A. Kirkpatrick, *Attachment, evolution, and the psychology of religion*, New York 2005, s. 34-36.

⁷¹ W.S. Rholes, J.A. Simpson, *Attachment Theory. Basic Concepts and Contemporary Questions*, w: *Adult Attachment: Theory, Research and Clinical Implications*, red. W.S. Rholes, J.A. Simpson, New York 2004, s. 5.

⁷² D.J. Wallin, *Attachment in Psychotherapy*, s. 26-30.

decyzja o poszukiwaniu bliskości lub unikaniu jej w stosunku do innych⁷³. Ludzie, charakteryzujący się stylem przywiązania bardziej dojrzałym, posiadają większe poczucie własnej wartości oraz doświadczają więcej ufności. Poza tym zaufanie w relacji wpływa na budowanie ufnych relacji z innymi osobami⁷⁴.

Podsumowując opis modelu przywiązania Bowlby'ego i jego kontynuatorów w kontekście studium struktury zaufania, można stwierdzić, że teoria ta postuluje wpływ wczesnodziecięcych doświadczeń więzi dziecka z matką (lub inną ważną figurą przywiązania) na późniejsze jego relacje z innymi oraz z otaczającą je rzeczywistością. Im bardziej bezpieczny jest wzorzec ufności wyrażony w przywiązaniu, tym łatwiej i swobodniej człowiek eksploruje rzeczywistość, łatwiej i swobodniej radzi sobie z nowymi sytuacjami i potrafi odnawiać swoje wewnętrzne zasoby. Posiada silne poczucie wsparcia, świadomość bliskości innych oraz poczucie bezpieczeństwa. Jest tak dzięki „podstawowemu zaufaniu” doświadczonemu w figurze przywiązania. We wczesnym dzieciństwie podstawową bazą zaufania, na jakiej dziecko się opiera jest realna osoba matki, wrażliwej i adekwatnie odpowiadającej na potrzeby dziecka. W kolejnych latach „baza zaufania” istnieje jedynie jako wewnętrzna reprezentacja, zbudowana na podstawie doświadczeń z realnym rodzicem. Charakter tej reprezentacji wydaje się wywierać zasadniczy wpływ na stosunek do świata i ludzi u osoby dorosłej. Jej modyfikacja jest możliwa, lecz nie jest łatwa. Style przywiązania nie są tylko wzorami relacji, ale określają obraz siebie i innych człowieka. Wewnętrzne obrazy w konsekwencji określają, w jakim stopniu człowiek uznaje za możliwe i zasadne zaspokojenie swojej potrzeby miłości i więzi. Wewnętrzne zaufanie do siebie przenosi się na relacje ze światem zewnętrznym. Choć styl przywiązania jest formą adaptacji do zewnętrznej rzeczywistości i w czasie wczesnodziecięcego tworzenia staje się najlepszą formą przystosowania, to najbardziej adaptacyjnym i dojrzałym jest styl bezpieczny. W nim zarówno obraz *self*, jak i innych jest pozytywny. Dzięki temu utrzymana jest równowaga między bliskością a dystansem, zależnością a niezależnością, innymi słowy, osoba nie przejawia tendencji do uzależnienia samooceny od innych osób. Wyrażna jest autonomia⁷⁵.

⁷³ K. Bartolomew, L.M. Horowitz, *Attachment Styles Among Young Adults: A Test of a Four-Category Model*, „Journal of Personality and Social Psychology” Vol. 61 (1991) 2, s. 226.

⁷⁴ J.A. Simpson, *Psychological Foundations of Trust*, „Current Directions in Psychological Science” 16 (2007) 5, s. 265-266.

⁷⁵ Zob. N. Ban, K. Gasperowicz, F. Godino, *Preghiera e stili di personalità*, „Tridimensioni” 1 (2010), s. 17-33.

Warta do odnotowania jest koncepcja religijności, gdzie obraz Boga badany jest w kontekście przywiązania. Relacja z Bogiem, który jako obiekt zaufania rozumiany jest w kontekście bezpiecznego przywiązania, wpisuje się w szeroki nurt badań. Badania te ujmują relację z Bogiem jako więź człowieka z Bogiem⁷⁶. Taka więź obejmuje ważny aspekt uczuciowy przeżywania Boga jako Kogoś bliskiego, wspierającego, chroniącego. Jednym słowem Kogoś, komu można zaufać⁷⁷. Na bazie tej relacji tworzy się tak własne postrzeganie siebie, jak i innych osób. Według Kirkpatricka słuszne jest powiązanie teorii przywiązania z Bogiem, gdyż – jak wyżej zaznaczono – w chrześcijaństwie ukazywany jest On jako ktoś bliski, wspierający i godny zaufania⁷⁸. Poza tym istnieje paralela pomiędzy relacją a więzią w aspekcie językowym oraz wyobrazeniowym: Bóg jako ufny obiekt opiekuńczy szczególnie w trudnych i kryzysowych sytuacjach⁷⁹.

Autor, na podstawie badań empirycznych, sformułował dwie hipotezy, które mogą pomóc w wyjaśnieniu związku między przywiązaniem a religijnością. Pierwsza z nich, *hipoteza korespondencji*, stwierdza, iż u różnych ludzi rozwija się religijność z dowolnym stylem przywiązania. Sposób przywiązania zależy od innych czynników niż samo przywiązanie, ale sam styl przywiązania wpływa znacząco na formę, jaką ta religijność przyjmie. Osoby z bezpiecznym przywiązaniem nawiązują z Bogiem relację bezpieczną podobną do innych swoich relacji ze znaczącymi osobami. Mają pozytywny obraz Boga i siebie, i innych ludzi. Osoby ze stylem zdeorganizowanym przejawiają religijność odpowiadającą temu stylowi, czyli wchodzi w relację z Bogiem surowym i karzącym, a ich *self* jest przeżywane jako grzeszne i godne potępienia. Osoby ze stylem ambiwalentnym postrzegają siebie jako złe, a Boga jako upragnioną doskonałość i źródło szczęścia. Natomiast osoby ze stylem unikającym tworzyłyby chłodną relację z Bogiem, uznając, że trzeba się samemu zatroszczyć o siebie. W stylach tych, według Kirkpatricka, dostrzec można pewną ciągłość wzorca religijnego od dzieciństwa⁸⁰.

⁷⁶ Zob. Z. Chlewiński, *Wprowadzenie do psychologii religii*, w: *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiński, Lublin 1982, s. 11-59; W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981; W. Matys, R.P. Bartczuk, *Kwestionariusz Więzi z Bogiem*, w: *Psychologiczny pomiar religijności*, red. W.M. Jarosz, Lublin 2011, s. 131-152; Cz. Walesa, *Wyjaśnianie religijności człowieka (analiza psychologiczna)*, w: *Studia z psychologii w KUL*, t. 11, red. P. Francuz, M. Grygielski, W. Otrębski, Lublin 2013, s. 21-38.

⁷⁷ P. Granqvist, *Attachment and religion. An integrative developmental framework*, Uppsala 2002, s. 36-39.

⁷⁸ L.A. Kirkpatrick, *Attachment, evolution, and the psychology of religion*, s. 52.

⁷⁹ W. Matys, R.P. Bartczuk, *Kwestionariusz Więzi z Bogiem*, s. 133.

⁸⁰ L.A. Kirkpatrick, *Attachment, evolution, and the psychology of religion*, s. 101-104.

Badania Rohnera z lat 70. wskazują, że istnieje korelacja między religijnymi obrazami bóstw a stylem relacji rodzice – dzieci w różnych kulturach⁸¹. Druga hipoteza, zwana *hipotezą kompensacji* sugeruje, że pozytywny obraz Boga i siebie wraz z poczuciem nawiązania bezpiecznej relacji ze Stwórcą, mogą stanowić dla ludzi sposób na przewyciężenie obecnego w nich pozabezpiecznego wzorca relacji z dzieciństwa⁸². Co ciekawe, jeśli ta hipoteza jest prawdziwa, można stwierdzić, że osoba bezpiecznie przywiązana nie będzie potrzebowała religii i relacji osobowej ze Stwórcą. Na zakończenie warto zauważyć, że struktura zaufania zakłada całościowe rozumienie osobowości człowieka. Zaufanie jest „filarem”, na którym dojrzewa osobowość. Przejawia się ono jako mocne poczucie wsparcia, bliskości, wiarygodności oraz brak występowania poczucia silnego lęku stanowiącego przeciwieństwo poczucia bezpieczeństwa. Zaufanie jest „wektorem”, poprzez który psychologia diagnozuje osobę. Osoba doświadczająca zaufania nie przejawia tendencji do uzależniania samooceny od relacji z innymi. Kształtowanie zaufania dokonuje się w procesie, u początku którego znajdują się bliskie, dostosowane, nieświadome relacje między matką a dzieckiem. Proces ten rozwija się następnie poprzez sieć relacji mających podobne zabarwienie emocjonalno-intelektualno-wolitywne. Te podstawowe pierwsze doświadczenia stanowią strukturę tak zaufania, jak i osobowości człowieka.

2.1.3. Struktura zaufania w aspekcie społecznym

Przechodząc od świata wewnętrznego (intrapersonalnego), na którego kształtowanie ma wpływ świat zewnętrzny, istotne jest zobaczenie perspektywy zewnętrznej, społecznej (interpersonalnej). Na polu analizy struktury zaufania nie może zabraknąć refleksji na pograniczu psychologii i socjologii. Do czołowych badaczy, zajmujących się tematem zaufania w aspekcie socjologicznym, można zaliczyć między innymi: Russella Hardina, Niklasa Luhmanna, Diega Gambette, Francisa Fukuyamę oraz na polskim gruncie Piotra Sztompkę. Niezależnie od różnic na podłożu teoretycznym czy metodologicznym wszędzie podkreśla się przekonanie o wszechobecności zaufania w relacjach międzyludzkich oraz o niemożliwości zbudowania trwałych relacji społecznych bez niego. Wreszcie zaufanie jest niezbędne w

⁸¹ Tamże, s. 107.

⁸² Tamże, s. 127-131.

tworzeniu tak kapitału jednostki, jak i społeczeństwa⁸³. Jak jest jednak rozumiane zaufanie i jaka jest jego struktura w perspektywie społecznej? Ukazanie rozumienia zaufania oraz próba ustrukturyzowania owego zagadnienia będzie treścią obecnego paragrafu.

Zaufanie jest rozumiane zależnie od postrzegania różnych aspektów. Historycznie istniały dwie główne teorie koncentrujące się na interpersonalnym zaufaniu. Pierwsze prace, pod wpływem teorii psychologicznych (psychoanalitycznych oraz przywiązania), akcentowały dyspozycyjne (nakierowane na osobę) ujęcie. Były raczej powiązane ze sferą intrapsychiczną człowieka. Z kolei późniejsze prace zaczęły podkreślać aspekt diadyczny relacji⁸⁴. Zgodnie z takim rozumieniem zaufanie było uważane za psychologiczny stan zorientowania osoby ufającej do osoby godnej zaufania, co do której istnieje psychiczna zależność. Jak to zostało ukazane we wcześniejszym paragrafie, takie zaufanie wymaga wewnętrznych dyspozycji osoby ufającej oraz odpowiedzialności i dyspozycyjności osoby, w stosunku do której zaufanie się ujawnia, a także wartości celu sytuacji zaufania⁸⁵. Stąd teorie te wpłynęły na postrzeganie zaufania w perspektywie intrapsychicznej oraz interpersonalnej.

„Zaufanie jest wiarą w to, że ktoś jest lub okaże się godnym zaufania w określonej sytuacji – wiarą a zatem przeświadczeniem, którym można zachwiać”⁸⁶. Hardin twierdzi, że sercem zaufania jest wiarygodność. Jej znaczenie polega na ułatwieniu lub nawet umożliwieniu współpracy na polu społecznym. Poza tym dzięki wiarygodności zawiązują się kontakty i relacje społeczne. Stąd wielość relacji wskazuje na wyższy poziom wiarygodności, a tym samym zaufania⁸⁷. Jednak bardzo szeroko rozpowszechniona definicja uważa zaufanie za „stan psychiczny wyrażający się pozytywnymi oczekiwaniami do motywów postępowania innych”⁸⁸. Na zaufanie składa się intencja zaufania oraz wiara w osobę, co do której kieruje się zaufanie⁸⁹. Psychologia, szczególnie w jej stosunku do społeczeństwa, sytuuje miejsce zaufania w

⁸³ G. Krzysiniowska, *Znaczenie zaufania w budowaniu kapitału społecznego. Ekonomiczny i społeczny wymiar zjawiska*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 65 (2003) 2, s. 221-227.

⁸⁴ Zob. J.A. Simpson, *Foundations of interpersonal trust*, w: *Social psychology. Handbook of basic principles*, red. A.W. Kruglanski & E.T. Higgins, New York 2007, s. 587-607.

⁸⁵ J.B. Rotter, *Generalized expectancies of interpersonal trust*, „American Psychology” 26 (1971) 5, s. 443-444.

⁸⁶ R. Hardin, *Zaufanie*, Warszawa 2009, s. 8.

⁸⁷ Tamże, s. 8-21.

⁸⁸ D.M. Rousseau, S.B. Sitkin, R.S. Burt, C. Camerer, *Not so different after all: A cross-discipline view of trust*, „Academy of Management Review” 23 (1998) 3, s. 395.

⁸⁹ D. Harrison-McKight, N.L. Chervany, *Reflection on an initial trust - building model*, w: *Handbook of Trust Research*, red. R. Bachmann, A. Zaheer, Cheltenham-Northampton 2006, s. 30.

osobowości człowieka, a nie tylko widzi w nim element przejściowy zewnętrznego zachowania. Zewnętrzna ekspresja zaufania może zależeć od zewnętrznych sytuacji⁹⁰, jednakże jej miejsce znajduje się w osobowości człowieka. Stąd czasami zaufanie jest uznawane za „wartość moralną”⁹¹ człowieka. Według brytyjskiego socjologa A. Giddensa zaufanie to: „oparte na zawierzeniu, które równoważy niewiedzę lub brak informacji, poleganie na osobach lub systemach abstrakcyjnych”⁹². Autor ten różnicuje zaufanie w zależności od rodzaju społeczeństwa. I tak zaufanie bierne, którym cechują się społeczeństwa tradycyjne, będzie oparte na przyjęciu symboli władzy ustanowionych przez zwyczaje lub poprzez tradycję. Natomiast zaufanie aktywne, charakterystyczne dla społeczeństw postindustrialnych charakteryzujących się mechanizmem solidarności społecznej, jest powiązane z monitorowaniem uczciwości drugiej osoby⁹³. Według Luhmanna, definiując zaufanie, należy odróżnić je od zażyłości. Zażyłość jest faktem nierozłącznie połączonym z życiem, zaufanie natomiast jest rozwiązaniem nastawionym na szczególnie rodzaj ryzyka. Jednakże osiąga się je w kontekście zażyłości. Wpływa ona na wzrost zaufania⁹⁴. Temat ten będzie kontynuowany podczas studium wymiarów zaufania oraz ich wpływu na zaufanie lub jego zanik.

Jednym z głównych przedstawicieli systematycznie ujętej teorii zaufania w aspekcie socjologicznym jest P. Sztompka. Jego praca wniosła szczególny wkład w wyjaśnienie i usystematyzowanie wyników badań nad zaufaniem. Poza tym owoce jego pracy są atrakcyjne w dziedzinie psychologii⁹⁵. Autor, analizując wiele dostępnych definicji zaufania, ujmuje je w kategoriach relacyjnego zakładu. „Zaufanie jest zakładem podejmowanym na temat niepewnych, przyszłych działań innych ludzi”⁹⁶. Sztompka uważa, że zaufanie i nieufność to swoiste zakłady. Rozróżnia wiele rodzajów zaufania w zależności od obiektu, na który jest ono kierowane. I tak wyróżnia zaufanie: osobiste (skierowane do konkretnych ludzi), pozycyjne (nakierowane na określone role społeczne, zawodowe, stanowiska), komercyjne (nakierowane na produkty, marki firm),

⁹⁰ A.M. Evans, W. Revelle, *Survey and behavioural measurements of interpersonal trust*, „Journal of Research in Personality” 42 (2008) s. 1585-1593.

⁹¹ E.M. Uslaner, *The Moral Foundations of Trust*, Cambridge 2002, s. 15.

⁹² A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2002, s. 318.

⁹³ Tenże, *Europa w epoce globalnej*, Warszawa 2009, s. 13, 144.

⁹⁴ N. Luhmann, *Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives*, w: *Trust Making and Breaking Cooperative Relations*, red. D. Gambetta, Oxford 2008, s. 95.

⁹⁵ Ł. Zemła, „Zaufanie. Fundament społeczeństwa”, *Piotr Sztompka: [recenzja]*, „Studia Politicae Universitatis Silesiensis” 4-5 (2009), s. 327.

⁹⁶ P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007, s. 69-70.

technologiczne (skierowane do różnego rodzaju systemów technicznych: energetycznych, informatycznych, komunikacyjnych), instytucjonalne (zwrócone do złożonych organizacji, angażujących licznych, anonimowych uczestników, np. do banku, giełdy), systemowe (do całego systemu społecznego i jego uczestników, ustroju, cywilizacji bądź samej gospodarki). Wydawać by się mogło, że w takim ujęciu zaufaniem można by obdarzać zarówno ludzi, jak i rzeczy. Sztompka twierdzi jednak, że „zaufanie to przekonanie plus oparte na nim działanie”⁹⁷. Wszystkie wyżej wymienione obiekty zaufania można zredukować do ludzkich działań, ponieważ „ostatecznie zawsze ufamy właśnie w takie działania, a w konsekwencji także w ich efekty i produkty”⁹⁸. Ze względu na podział zaufania warta odnotowania jest propozycja innego uczonego, badającego zaufanie na styku psychologii i socjologii, T. Yamagishiego. Autor ten wyróżnił: zaufanie generalne (łączy się ono z relacją do osób, co do których brak specyficznych danych), zaufanie bazujące na informacji (dotyczy relacji z osobami, o których są znane specyficzne informacje), zaufanie bazujące na charakterze (dotyczy postawy bycia godnym zaufania) oraz zaufanie relacyjne (obejmuje relacje personalne). Z kolei zaufanie bazujące na charakterze, w zależności od typu informacji, może być podzielone na: zaufanie personalne, zaufanie kategoriale, zaufanie generalne⁹⁹. W literaturze przedmiotu zaufanie generalne jest jednym z wymiarów tzw. zaufania społecznego, które stanowi bazę drugiego jego wymiaru, czyli zaufania instytucjonalnego. To ostatnie obejmuje relacje z ludźmi zajmującymi stanowiska na niejednorodnych poziomach władzy oraz charakteryzuje relacje pomiędzy heterogenicznymi grupami sprawującymi różne funkcje i różnie usytuowanymi w hierarchii społecznej. Niemniej jednak zaufanie społeczne może zarówno określać kształt instytucji, jak i być wynikiem jego działania¹⁰⁰. Z wyróżnionych rodzajów zaufania wynika, że jest ono nie tylko osobistą postawą człowieka, ale odnosi się także do całego współczesnego społeczeństwa, stając się elementem jego kultury i kapitału¹⁰¹. Najcenniejsza odmiana kapitału to właśnie zaufanie.

⁹⁷ Tamże, s. 71.

⁹⁸ Tamże, s. 111.

⁹⁹ T. Yamagishi, *The Structure of Trust. An Evolutionary Game of Mind and Society*, Tokyo 1998, s. 37-40.

¹⁰⁰ K. Nowakowski, *Wymiary zaufania i problem zaufania negatywnego w Polsce*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1 (2008), s. 215-219.

¹⁰¹ Por. D. Miłaszewicz, *Zaufanie jako wartość społeczna*, „Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach” 259 (2016), s. 84.

Z kolei amerykański politolog Fukuyama postrzega zaufanie jako oznakę kapitału społecznego. Według autora jest to „mechanizm oparty na założeniu, że innych członków danej społeczności cechuje uczciwe i kooperatywne zachowanie oparte na wyznawanych normach”¹⁰². Zaufanie zależy od stopnia, w jakim dana grupa społeczna uznaje wspólne normy i wartości, oraz od tego, na ile członkowie danej społeczności potrafią poświęcić lub odłożyć na później zaspokojenie swojego partykularnego dobra dla dobra grupy¹⁰³.

Podczas określania oraz ujmowania różnych rodzajów zaufania istotne jest zwrócenie uwagi na treść zaufania. Kluczowy w tym względzie będzie wpływ oczekiwań zrodzonych przez sam akt zaufania oraz oczekiwań, które są wcześniejsze i niezależne od aktu zaufania, ale mające motywujący wpływ na tenże akt. I tak P. Sztompka wyróżnia oczekiwania dotyczące instrumentalnych właściwości działań podejmowanych przez innych ludzi ze względu na: a) regularność (spójność, ciągłość, konsekwencje), b) uwagę i koncentrację skupioną na działaniu partnera (generalnie występujące w każdej konwersacji), c) zasadność (dobre uzasadnienie działań wraz z przywołaniem zasadnych argumentów), d) skuteczność (kompetencje, dyscypliny, efektywności). Stawianie na cnotę moralną, którą jest zaufanie, wiąże się z większym ryzykiem aniżeli stawianie na racjonalność¹⁰⁴. Jednak najbardziej ryzykowne zakłady dotyczą zachowań „powierniczych”, w których osoba liczy na właściwą troskę o powierzone dobra i ich zwrot w określonym czasie. Oczekiwania z tej kategorii wymagają bezinteresowności, troski, życzliwości, ofiarności. Pierwszym miejscem budowania podstaw do zachowań powierniczych jest rodzina¹⁰⁵.

Sztompka, biorąc pod uwagę ontologiczne znaczenie zaufania, uwypukla jego wymiary. Wymiary te nie konkurują ze sobą, lecz są komplementarne. Odślaniają trójwymiarowy status zaufania. Choć wymiary te były już obecne w opisie rozwojowo-dynamicznym, ich systematyczny wykład przedstawił dopiero polski badacz.

Pierwszy wymiar zaufania dotyczy relacji. Zaufanie jest cechą relacji nawet wówczas, gdy na początku staje się tylko jednostronnym oczekiwaniem; ostatecznie skutkiem zaufania jest relacja. Sztompka zwraca uwagę na wymianę o charakterze bezpośrednim. Jest mowa o nim w sytuacji wzajemnego obdarowania: akt obdarowania wywołuje reakcję wzajemności. Istnieje jednak wymiana o charakterze pośrednim:

¹⁰² F. Fukuyama, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, Warszawa 1997, s. 38.

¹⁰³ Tamże, s. 20.

¹⁰⁴ P. Sztompka, *Zaufanie*, s. 119-125.

¹⁰⁵ B. Barber, *The Logic and Limits of Trust*, New Jersey 1983, s. 3-9.

występuje w głowie podmiotu jako postawa wobec osób ważnych¹⁰⁶. Jednym z propagatorów relacyjnego zaufania jest wymieniony wcześniej Hardin, który ujmuje je w kategoriach relacyjnego wyboru, gdzie podstawą jest wiedza oraz racjonalna kalkulacja oceniająca wiarygodność partnera. Bycie wiarygodnym jest motywem korzystnej, opartej na zysku, współpracy¹⁰⁷. Ujemnym punktem takiego ujęcia wymiaru zaufania jest jego podstawa bazująca tylko na dostępnej wiedzy. Element emocjonalny nie występuje. Poza tym zaufanie może sprowadzać się wówczas wyłącznie do zysku, a nie stawać się wartością samą w sobie. Na podłożu relacyjnym istotna jest współpraca. Współpraca jest zaangażowaniem wspólnym dla dobra określonego celu, którego nie da się samodzielnie zaspokoić. W takich sytuacjach sukces jednostki zależy od dobrej wspólnotowej współpracy. Według Hardina współpraca zwiększa także wzajemne zaufanie. Jeśli dominuje nieufność, współpraca nie istnieje między jednostkami. W tym wymiarze zaufanie dotyczy wiary co do osoby; gdy zostanie dana jej szansa współpracy, nie zniszczy tego. Aczkolwiek należy liczyć się z decyzją drugiej osoby o niepodjęciu współpracy¹⁰⁸. Zaufanie w tym względzie dotyczy wykonania określonego działania. W takiej sytuacji zaufanie aksjologiczne i powiernicze będzie miało istotne znaczenie.

Drugi wymiar zaufania to tendencja osobowościowa. Niezależnie od relacji czy rodzaju współpracy istnieje wymiar dotyczący elementu osobowości człowieka. Czasami mówi się o stałej cesze osobowości, nazwanej „impulsem zaufania”, czy inaczej, „podstawowego zaufania”. Jak to zostało dokładnie przedstawione, taki impuls jest efektem rodzinnego DNA oraz sprzyjającej atmosfery relacji w rodzinie. Ważna jest obserwacja Sztompki, iż raz utrwalaona gotowość do obdarzania innych zaufaniem może istotnie modyfikować kalkulacje racjonalne i celowe. Niemniej jednak niepowodzenia w rozwoju i socjalizacji mogą także wpływać na późniejszy brak ufności. Także wówczas dochodzi do modyfikacji racjonalnych, a w sytuacjach skrajnych do paranoidalnych lęków nieufności¹⁰⁹. Wielką w tym względzie wagę należy przypisać

¹⁰⁶ P. Sztompka, *Zaufanie*, s. 134-135.

¹⁰⁷ R. Hardin, *Zaufanie*, s. 97-99.

¹⁰⁸ D. Gambetta, *Can we Trust Trust?*, w: *Trust Making and Breaking Cooperative Relations*, s. 219.

¹⁰⁹ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczna*, Kraków 2005, s. 134.

emocjom¹¹⁰. Ograniczenie zaufania tylko do wymiaru relacyjnego stawia je w świetle zimnych kalkulacji. Zaufanie posiada jednak wiele wymiarów¹¹¹.

Trzecim wymiarem zaufania jest kultura. Kultura według Fukuyamy obejmuje „wzajemne powiązania między czynnikami kulturowymi i elementami struktury społecznej, zbliżając się jednocześnie do popularnej koncepcji kultury jako sumy dziedzicznych nawyków etycznych”¹¹². Zaufanie zawsze dokonuje się w kontekście danej kultury i pod jej wpływem. W tym wymiarze zaufanie należy do faktu społecznego; jest bardziej właściwością społeczeństwa aniżeli tylko danej relacji czy jednostki. Jeśli na przykład reguły zaufania są w społeczeństwie postrzegane jako przymus narzucony z zewnątrz, wówczas wywierają silny nacisk na akt zaufania lub na jego odmowę. Mogą w znacznym stopniu modyfikować racjonalne kalkulacje lub pierwotne impulsy zaufania¹¹³. Zostało przeprowadzonych wiele badań stwierdzających powszechną wiedzę na temat tego, że ludzie bardziej ufają osobom ze swojego środowiska, aniżeli obcym¹¹⁴. To również dotyczy wyznania, pochodzenia oraz – zapożyczając terminologię Fukuyamy - środowisk o „wysokim poziomie zaufania”, do których autor zalicza niektóre państwa Dalekiego Wschodu, jak i społeczeństw o „niskim poziomie zaufania”, do których zalicza niektóre państwa zachodnie¹¹⁵. Strivers ubolewa jednakże nad upadkiem moralnym kultury o wysokim stopniu zaufania, w której miejsce pojawia się „kultura cynizmu”¹¹⁶. Co ciekawe, według Kennetha Arrowa, brak zaufania jest przyczyną niedorozwoju i przynależy do tych zjawisk w społeczeństwie, które nazywa się „antydobrami”¹¹⁷, które później kształtują kulturę społeczeństwa. Jest więc istotne, by mieć na uwadze fakt, że osobiste i relacyjne

¹¹⁰ Zob. C.D. Myers, D. Tingley, *The Influence of Emotion on Trust*, „Political Analysis” 24 (2016), s. 492-500. Autorzy projektu badawczego dowodzą, że nie istnieje silny efekt emocji negatywnych w sytuacji silnego poczucia własnych wartości oraz dobrej ocenie emocji. Stąd osoba może przeżywać silne negatywne emocje, jak złość, ale nie wpływa to na przeżywane zaufanie. Aczkolwiek nie twierdzą, że poczucie własnej wartości oraz dobra ocena emocji stanowią podstawę zaufania. Skłaniają się raczej ku stwierdzeniu, że obie te wartości wraz z przeżywanymi pozytywnymi emocjami powodują wzrost i / lub stałość zaufania.

¹¹¹ Zob. A.M. Evans, W. Reville, *Survey and behavioural measurements of interpersonal trust*, s. 1585-1593. Autorzy badają zaufanie w kontekście społeczno-psychologicznym. We wnioskach potwierdzają wielowymiarowe ujęcie zaufania, które ma istotne znaczenie tak dla psychologii, ekonomii, jak i socjologii.

¹¹² F. Fukuyama, *Zaufanie*, s. 49.

¹¹³ P. Sztompka, *Zaufanie*, s. 143-145.

¹¹⁴ Zob. M. Foddy, M.J. Platow, T. Yamagishi, *Research Report Group-Based Trust in Strangers. The role of Stereotypes and Expectations*, „Psychological Science” 20 (2009) 4, s. 419-422.

¹¹⁵ Zob. F. Fukuyama, *Zaufanie*.

¹¹⁶ R. Stivers, *The Culture of Cynicism: American Morality in Decline*, Oxford 1997, s. 1-5.

¹¹⁷ K. Arrow, *Granice organizacji*, Warszawa 1985, s. 16-17.

zaufanie wpływa na rozwój kultury zaufania. I odwrotnie, wymiar kultury wpływa na jednostkową ekspresję zaufania. Dotyczy to także braku zaufania i wzrostu nieufności.

Dla klarowności opisu struktury zaufania Sztompka wyróżnia jeszcze filary zaufania. Filary są traktowane jako podstawy, na których osoba opiera się, by obdarzyć kogoś zaufaniem lub wycofać swoje zaufanie. Tego rodzaju podstawy nigdy nie są niezawodne i nigdy nie dają całkowitej pewności, czy decyzja będzie słuszna. Zaufanie łączy się z ryzykiem, obarczonym możliwością „przegranej”. Filary nie niwelują ryzyka, ale czynią je mniejszym. Przeprowadzone studium trzech wymiarów zaufania: relacji, osobowości i kultury, posłuży ukazaniu filarów dotyczących poszczególnych wymiarów.

W pierwszej sytuacji, gdy jest mowa o wymiarze relacyjnym, zaufanie opiera się na odzwierciedlonej wiarygodności. Dotyczy zdobytej wiedzy na temat przedmiotu zaufania. Zaufanie ma więc charakter epistemologiczny: im więcej wiedzy zostanie zdobyte, tym większa szansa na zaufanie. Bez takiej wiedzy zaufanie staje się ślepy, a przy tym zwiększa się ryzyko jego nadużycia. Tutaj filarem jest epistemologia zdobytej wiedzy. Drugi wymiar zaufania dotyczy osobowości. Ufność, jako część osobowości, może naturalnie skłaniać się ku obdarzeniu kogoś zaufaniem, a podejrzliwość może blokować taki akt. W tym wypadku podejrzliwość nie jest zależna od racjonalnych kalkulacji. Tutaj źródło aktu zaufania lub nieufności nie ma charakteru epistemologicznego, lecz posiada charakter genealogiczny. Wywodzi się z własnej historii podmiotu, jego pierwotnych relacji z rodzicami oraz ważnymi osobami. Jest kształtowane poprzez kolejne doświadczenia, które utrwala się, tworząc charakter osoby. Filarem takiej osobowości jest podmiotowa ufność, a dotyczy genealogii osoby. Trzeci wymiar zaufania dotyczy kultury, jej genealogii. Także i w tej sytuacji jest mowa o charakterze genealogicznym. Skoro uważa się kulturę za swoisty zapis doświadczeń społeczeństwa, na które mają wpływ osobiste doświadczenia, można mówić o genealogii społeczeństwa jako grupy.

Spośród trzech wymiarów zaufania oraz trzech filarów, na których opiera się zaufanie – wiarygodności, podstawowego zaufania i kultury zaufania – poziom kulturowy był stosunkowo często pomijany¹¹⁸. Tymczasem analiza kultury i jej wpływu na kształtowanie osobowości oraz relacji z innymi może naświetlić poziom ufności lub nieufności w danym społeczeństwie i w określonym momencie historycznym.

¹¹⁸ P. Sztompka, *Zaufanie*, s. 151-225.

Rozwiązanie tego zagadnienia przekracza jednak ramy obecnych badań. Niemniej jednak warto jeszcze raz podkreślić, że w przypadku zaufania, różne jego rodzaje, wymiary i filary wpływają na siebie.¹¹⁹. Nie można więc oddzielić jednego wymiaru czy filaru od drugiego.

W rozdziale tym zostało zaprezentowane kształtowanie się zaufania w aspekcie psychologicznym. Niemniej jednak ostatni rozdział pozwolił na ustrukturyzowanie zaufania, dzięki opisowi jego treści, rodzajów, wymiarów i filarów. Kolejnym etapem pracy jest prześledzenie, na podstawie badań empirycznych, podobieństw i różnic w określeniu wiary jako zaufania w aspekcie teologicznym i psychologicznym. Aczkolwiek kolejna część studium stanowi odrębną część pracy niemniej jednak, ze względu na przyjętą metodę, jej miejsce sytuuje się w tym rozdziale.

2.2. Badania własne wiary jako zaufania

2.2.1. Wprowadzenie do analizy

Przeprowadzona analiza miała na celu zbadanie relacji pomiędzy postrzeganiem wiary w Boga w aspekcie psychologicznym i teologicznym oraz znaczenia zaufania interpersonalnego w tej relacji. Wskazano również czynniki socjodemograficzne oddziałujące na postrzeganie wiary w Boga.

Na potrzeby pracy przebadano 719 osób, jednak – w celu zwiększenia jednorodności grupy – odrzucono osoby niewierzące lub wierzące niepraktykujące, deklarujące inne wyznanie niż chrześcijańskie oraz osoby niepełnoletnie, łącznie 110 osób (15,3% grupy). Do ostatecznej analizy zakwalifikowano 609 pełnoletnich osób, wierzących i praktykujących, wyznających wiarę chrześcijańską.

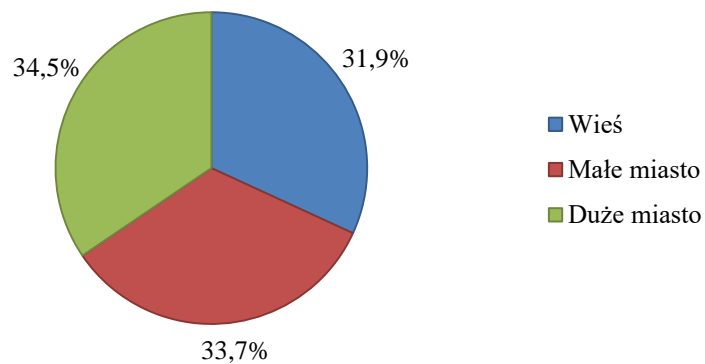
Zbadano wewnętrzną strukturę narzędzi do pomiaru zaufania interpersonalnego i wiary w Boga w aspekcie teologicznym. Następnie przeprowadzono szereg analiz statystycznych mających na celu wskazanie oddziaływania zmiennych metrycznych i wzajemnych zależności badanych zagadnień. Zastosowano testy istotności różnic; test U Manna-Whitney'a dla dwóch prób niezależnych i H Kruskala-Wallisa więcej niż dwóch prób niezależnych, współczynnik korelacji rho Spearmana oraz analizę regresji w modelu krokowym. Dla średnich wartości zmiennych wyznaczono 95% przedział ufności ($\pm 2SD$). Obliczenia wykonano przy użyciu programu SPSS Statistics 21.0.

¹¹⁹ Zob. T. Yamagishi, K. Cho, Y. Inoue, Y. Li, Y. Matsumoto, *Two-component model of general trust: predicting behavioural trust from attitudinal trust*, „Social Cognition” 33 (2015) 5, s. 436-458.

2.2.2. Charakterystyka socjodemograficzna grupy badawczej

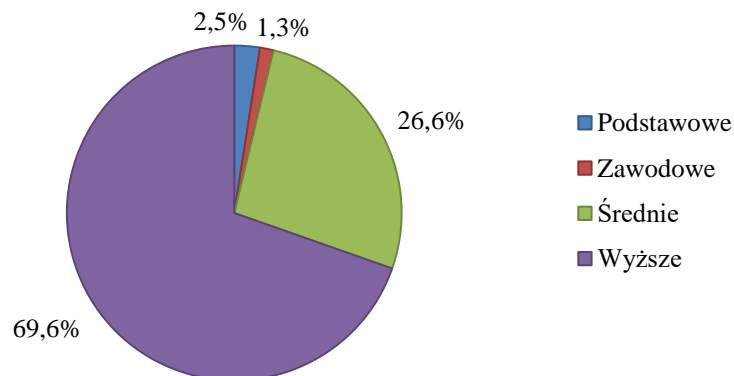
Omówiono charakterystykę demograficzną badanych osób, w tym płeć, wiek, miejsce zamieszkania oraz wykształcenie. Grupa składała się z 397 kobiet (65,2%) w wieku 18-68 lat ($M = 34,83$; $SD = 11,52$) oraz 212 mężczyzn (34,8%) w wieku 18-74 lata ($M = 35,12$; $SD = 12,30$).

Wykres 1. przedstawia strukturę miejsca zamieszkania. Stwierdzono proporcjonalność grupy pod względem miejsca zamieszkania. Ankieterzy pochodzili po równo ze wsi (31,9%), małego miasta (33,7%) i dużego miasta (34,5%).



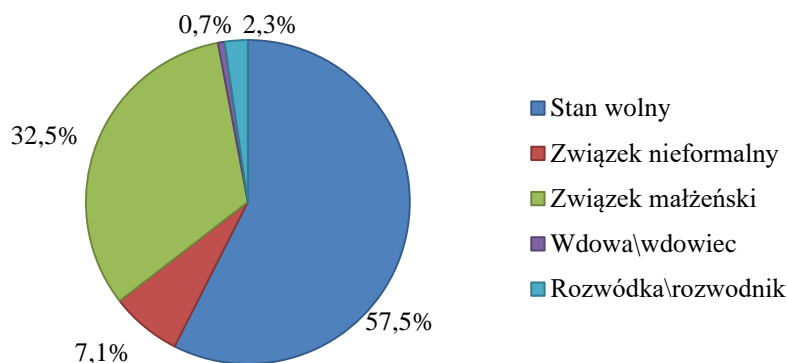
Wykres 1. Struktura miejsca zamieszkania ankieterzy

Wykres 2. przedstawia strukturę wykształcenia. Najwyższy odsetek stanowili ankieterzy posiadający wykształcenie wyższe (69,6%), pozostała grupa to osoby posiadające wykształcenie średnie (26,6%), podstawowe (2,5%) oraz zawodowe (1,3%).



Wykres 2. Struktura wykształcenia ankieterzy

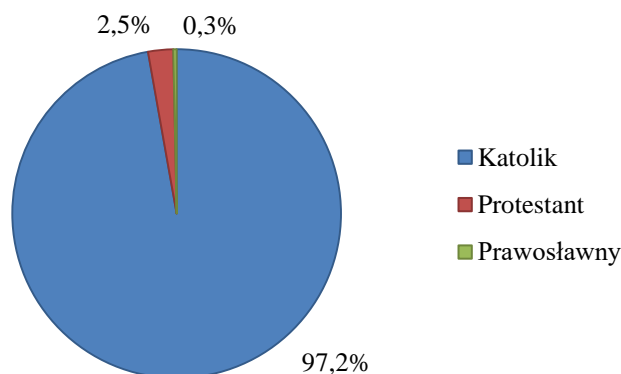
Wykres 3. przedstawia strukturę stanu cywilnego. Najwyższy odsetek stanowili ankietowani stanu wolnego (57,5%) oraz osoby w związku małżeńskim (32,5%), pozostała grupa to osoby w związku nieformalnym (7,1%), osoby po rozwodzie (2,3%) oraz osoby owdowiałe (0,7%).



Wykres 3. Struktura stanu cywilnego ankietowanych

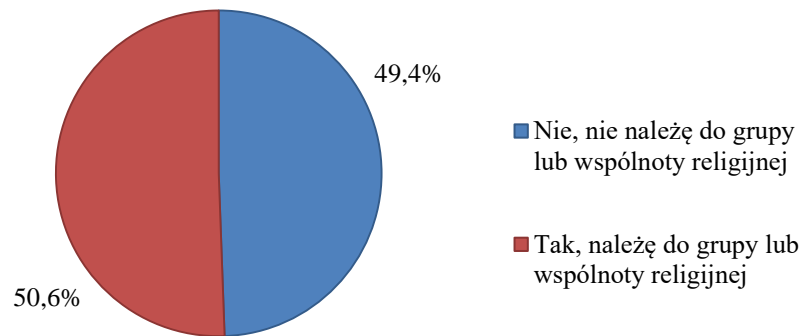
Omówiono charakterystykę religijności badanych osób, w tym rodzaj wyznania i przynależność do grup religijnych. Wszyscy ankietowani byli wierzący i praktykujący.

Wykres 4. przedstawia strukturę rodzaju wyznania chrześcijańskiego. Najwyższy odsetek stanowili katolicy (97,2%), pozostała grupa to protestanci (2,5%) oraz prawosławni (0,3%).



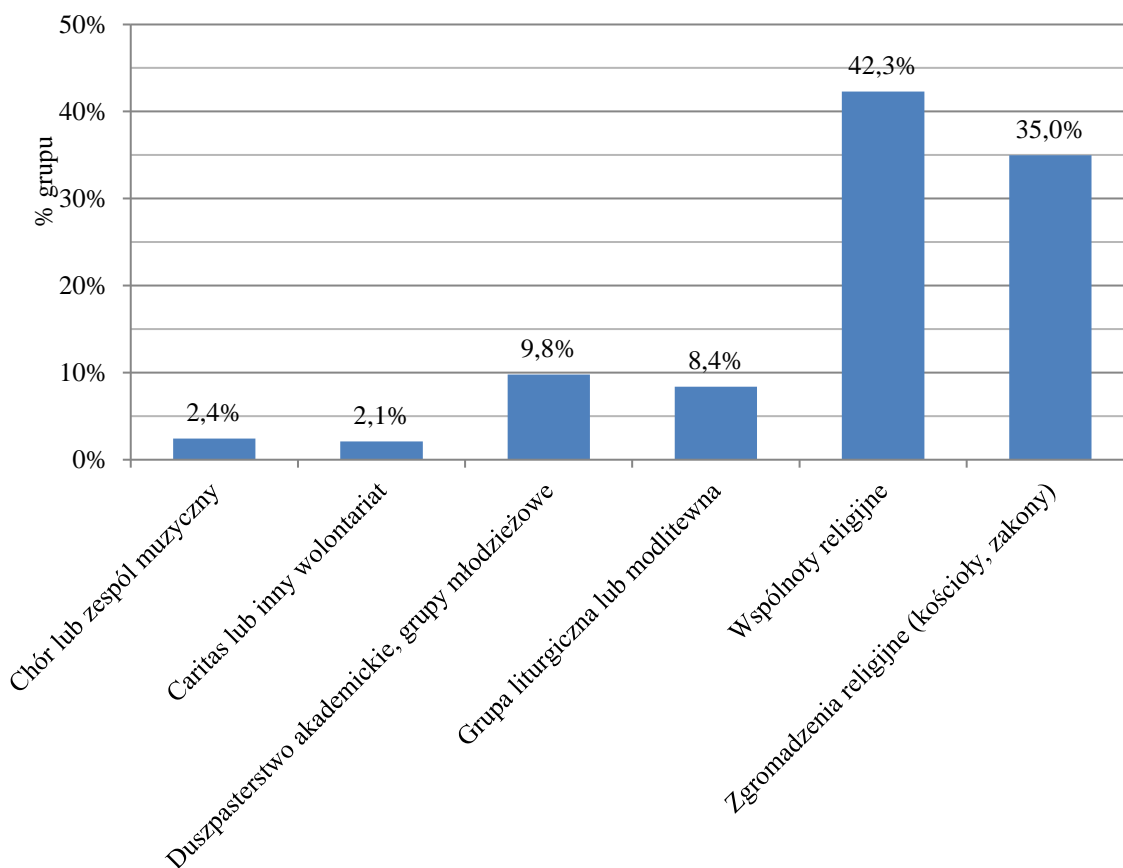
Wykres 4. Struktura rodzaju wyznania chrześcijańskiego ankietowanych

Wykres 5. przedstawia strukturę przynależności do grupy lub wspólnoty religijnej. Ankietowani po równo deklarowali taką przynależność (50,6%), jak i jej brak (49,4%).



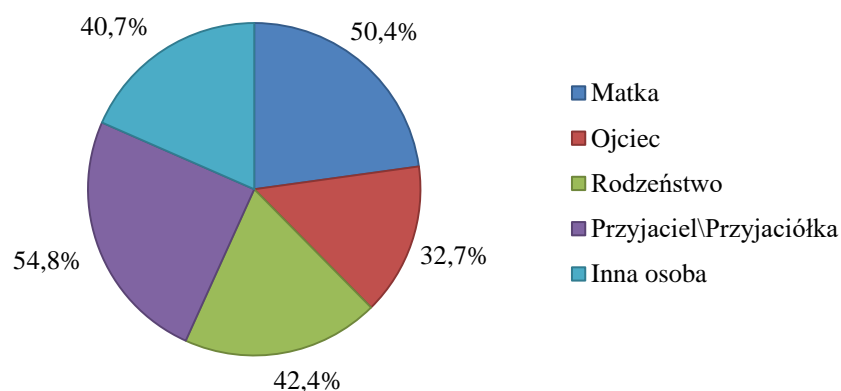
Wykres 5. Struktura przynależności do grup lub wspólnot religijnych ankietowanych

Wykres 6. przedstawia strukturę rodzaju grup lub wspólnot religijnych wśród osób, które zadeklarowały przynależność do nich. Najwyższy odsetek stanowili ankietowani wskazujący na przynależność do wspólnot religijnych (42,3%) lub zgromadzeń religijnych, tj. kościoły i zakony (35%). Pozostała grupa to osoby należące do duszpasterstwa akademickiego lub innych grup młodzieżowych (9,8%), grup liturgicznych lub modlitewnych (8,4%) oraz osoby udzielające się w chórze lub innym zespole muzycznym (2,4%), także w Caritasie lub innym wolontariacie (2,1%).



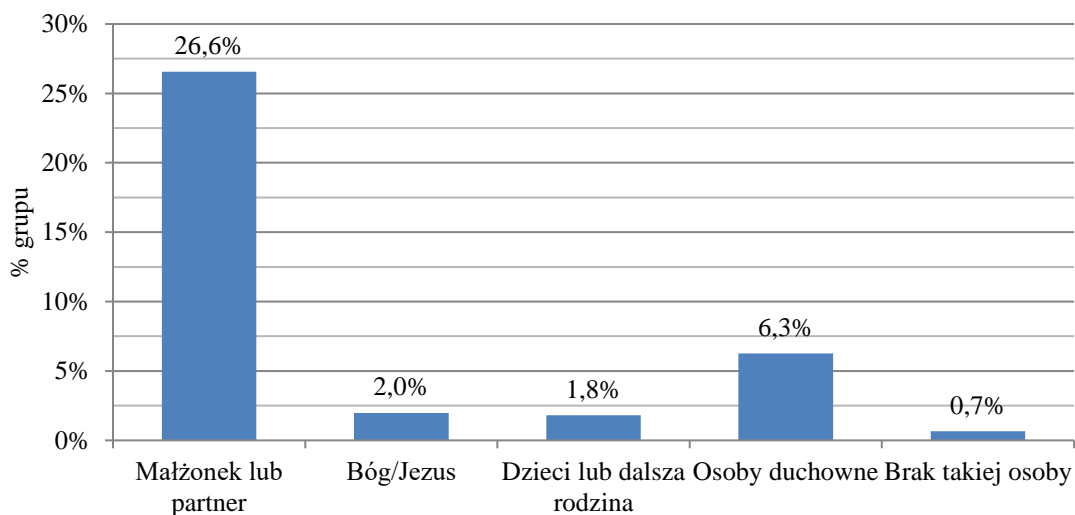
Wykres 6. Struktura rodzaju grup lub wspólnot religijnych wśród osób, które zadeklarowały przynależność do nich

Wykres 7. przedstawia strukturę odpowiedzi na pytanie, kto dla ankietowanych jest bliską osobą, na której mogą polegać. Najwyższy odsetek stanowiły osoby wskazujące przyjaciela/przyjaciółkę (54,8%) lub matkę (50,4%). Nieznacznie niższy odsetek stanowiły osoby wskazujące rodzeństwo (42,4%), ojca (32,7%) lub inne osoby (40,7%).



Wykres 7. Struktura wskazań osoby bliskiej dla ankietowanych

Wykres 8. przedstawia strukturę bliskich osób, które ankietowani sami wskazali. Najwyższy odsetek stanowiły osoby wymieniające jako bliską osobę małżonka lub partnera (26,6%), pozostałe osoby wskazywały dzieci i inne osoby z rodziny (1,8%) lub brak takiej osoby (0,7%). Warto podkreślić, że wyłącznie 2% całej próby deklarowało, że bliską osobą jest dla nich Bóg lub Jezus. Na osoby duchowne wskazywało 6,3% osób.



Wykres 8. Struktura wskazań innej osoby bliskiej dla ankietowanych

2.2.3. Ocena psychometryczna autorskich narzędzi pomiaru zaufania interpersonalnego oraz wiary w Boga w aspekcie teologicznym

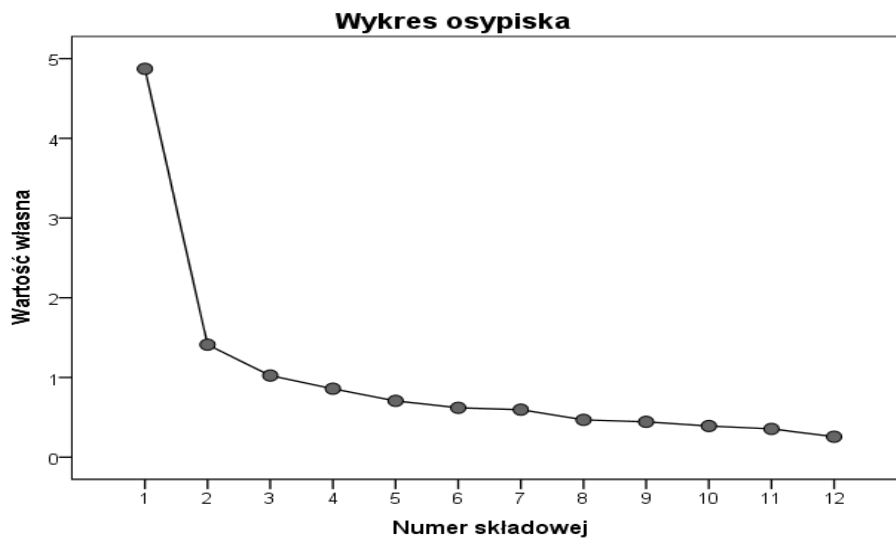
Dokonano oceny psychometrycznej autorskich narzędzi do pomiaru zaufania interpersonalnego oraz wiary w Boga w aspekcie teologicznym. W celu określenia wewnętrznej struktury obu narzędzi zastosowano eksploracyjną analizę czynnikową metodą głównych składowych z rotacją ortogonalną Varimax z normalizacją Kaisera¹²⁰. Do określenia liczby czynników użyto kryterium wykresu osypiska. Następnie zbadano moc dyskryminacyjną pozycji oraz rzetelność wyodrębnionych czynników metodą *alfa* Cronbacha.

¹²⁰ Dzięki rotacji Varimax uzyskano nieskorelowane podskale, by uniknąć współliniowego powiązania podskal podczas analizy regresji. Alternatywna rotacja nieortogonalna (ukośna) Oblimin dopuszcza skorelowanie podskal.

2.2.3.1. Ocena psychometryczna narzędzia do badania zaufania interpersonalnego

Wielkość wskaźnika Kaisera-Mayera-Olkina wynosząca 0,890 oraz wyniki testu sferyczności Bartletta¹²¹, $\chi^2(66) = 2713,09$; $p < 0,001$, potwierdziły słuszność przeprowadzenia eksploracyjnej analizy czynnikowej dla narzędzia do pomiaru zaufania interpersonalnego.

Wykres 9. przedstawia kształt osypiska dla struktury narzędzia do pomiaru zaufania interpersonalnego.



Wykres 9. Kształt osypiska dla struktury narzędzia do pomiaru zaufania interpersonalnego

Kształt wykresu osypiska i merytoryczny sens dał podstawy do przyjęcia rozwiązania trzyczynnikowego. Po przeprowadzeniu rotacji pierwszy czynnik wyjaśniał 40,6% wariacji wyników, drugi 11,8%, trzeci 8,5%. Łącznie za pomocą trzech czynników wyjaśniane jest 60,9% wariacji. Tabela 1. przedstawia macierz rotowanych składowych.

¹²¹ Są to miary adekwatności doboru próby. Wartość KMO poniżej 0,05 lub brak istotności testu Bartletta świadczy o braku podstaw do wykonania analizy czynnikowej.

Tabela 1. Macierz rotowanych składowych dla pomiaru zaufania interpersonalnego

		Składowa		
		1	2	3
P7	Mogę polegać na bliskiej osobie, niezależnie od moich słabości	0,839	0,189	0,035
P6	Niezależnie jakie podejmę decyzję, wiem, że mogę liczyć na moich bliskich	0,800	0,207	-0,008
P5	Przyszłość może się zmienić, ale wiem, że mogę liczyć na bliskie osoby	0,782	0,217	0,040
P12	Wiem, że bliska osoba chce dla mnie dobra	0,756	0,132	0,042
P8	Czuję się bezpiecznie, gdy jestem z bliską osobą i podejmuję trudne decyzje	0,718	0,251	0,134
P11	Czuję się rozumiana(y) i akceptowana(y) przez bliskich	0,683	0,287	-0,135
P2	Mam bliski kontakt z różnymi osobami	0,140	0,788	0,029
P3	Nie czuję obawy w podzieleniu się osobistymi sekretami z bliską osobą	0,150	0,632	-0,042
P4	Osobiste relacje pozwalają mi z nadzieją patrzeć w przyszłość	0,171	0,577	-0,004
P1	Podstawą tworzenia relacji jest zaufanie	0,122	0,568	0,058
P9	Niepokoję się, że nie sprostam oczekiwaniom bliskiej osoby	-0,081	-0,042	0,844
P10	Relacja z bliską osobą wpływa na ocenę mnie samej\samego	0,136	0,096	0,811

Tabele 2. i tabela 3. przedstawiają podsumowanie statystyk mocy dyskryminacyjnej pozycji dla trzech wyodrębnionych czynników pomiaru zaufania interpersonalnego. Pozycje charakteryzujące się ujemnym znakiem i nieprzekraczające progu mocy dyskryminacyjnej 0,20 należy usunąć z narzędzia (Fronczyk, 2009). Zgodnie z tym kryterium, nie było potrzeby usuwać żadnej pozycji. Nie stwierdzono także, by usunięcie którejkolwiek pozycji zwiększyło rzetelność czynników.

Tabela 2. Moc dyskryminacyjna pozycji dla trzech czynników pomiaru zaufania interpersonalnego

		Średnia skali po usunięciu pozycji	Wariancja skali po usunięciu pozycji	Korelacja pozycji ogółem	Alfa Cronbacha po usunięciu pozycji
Czynnik 1	P7	20,82	9,92	0,719	0,859
	P6	20,93	9,56	0,741	0,856
	P5	20,86	9,54	0,778	0,849
	P12	20,83	10,27	0,650	0,871
	P8	21,14	10,20	0,630	0,874
	P11	20,64	10,72	0,659	0,870
Czynnik 2	P2	11,75	4,73	0,296	0,575
	P3	12,41	4,09	0,467	0,565
	P4	12,45	3,71	0,477	0,558
	P1	12,22	4,11	0,517	0,536
Czynnik 3	P9	3,57	0,98	0,391	-
	P10	2,96	1,16	0,391	-

Rzetelność wyodrębnionych czynników, mierzona współczynnikiem *alfa* Cronbacha, wynosiła kolejno $\alpha = 0,884$ dla czynnika 1, $\alpha = 0,655$ dla czynnika 2 oraz $\alpha = 0,661$ dla czynnika 3. Przyjmuje się, że *alfa* w granicach 0,50-0,70 świadczy o prawidłowej rzetelności narzędzia¹²², wyodrębnione czynniki można uznać za rzetelne.

Na podstawie analizy treści pozycji ustalono następujące nazwy dla czynników:

Czynnik 1: Poczucie wsparcia w relacji z innymi ludźmi (6 pozycji);

Czynnik 2: Poczucie bliskości w relacji z innymi ludźmi (4 pozycje);

Czynnik 3: Samoocena w relacji z innymi ludźmi (2 pozycji);

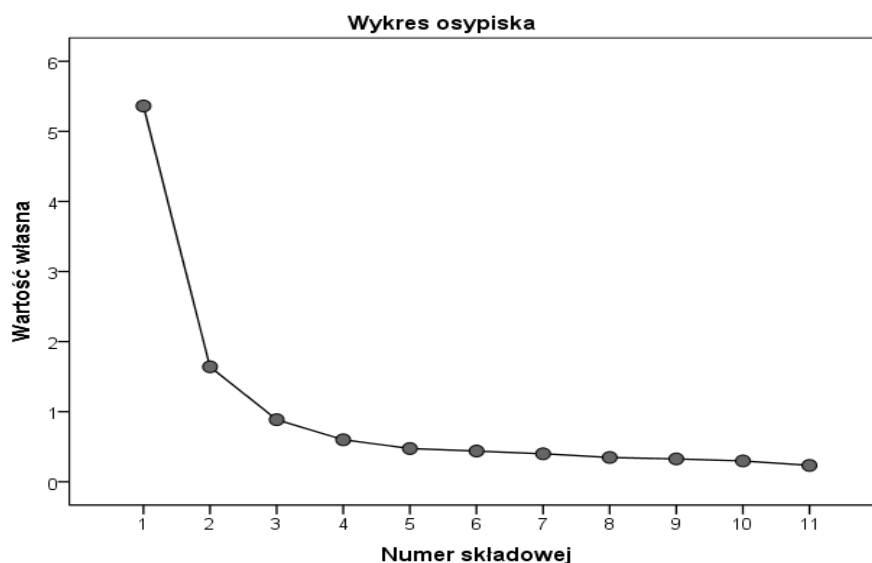
Wskaźnik każdego z czynników obliczony został przy pomocy uśrednienia wartości przynależnych pozycji. Przedział możliwego do uzyskania wyniku wynosił od 1 do 5. Im większa wartość wskaźnika, tym badane osoby w wyższym stopniu odczuwają poczucie wsparcia i bliskości w relacji z innymi ludźmi oraz w wyższym stopniu uzależniają swoją samoocenę od innych ludzi.

2.2.3.2. Ocena psychometryczna narzędzia do pomiaru wiary w Boga w aspekcie teologicznym

Wielkość wskaźnika Kaisera-Mayera-Olkina wynosząca 0,892 oraz wyniki testu sferyczności Bartletta, $\chi^2(66) = 3538,53$; $p < 0,001$, potwierdziły słusność przeprowadzenia eksploracyjnej analizy czynnikowej dla narzędzia do pomiaru wiary w Boga w aspekcie teologicznym.

Wykres 10. przedstawia kształt osypiska dla struktury narzędzia do pomiaru wiary w Boga w aspekcie teologicznym.

¹²² Zob. *Psychometria. Podstawowe zagadnienia*, red. K. Fronczuk, Warszawa 2009, s. 104-147.



Wykres 10. Kształt osypiska dla struktury narzędzia do pomiaru wiary do Boga w aspekcie teologicznym

Ponownie, ze względu na kształt wykresu osypiska i sens merytoryczny, przyjęto rozwiązanie trzyczynnikowe. Po przeprowadzeniu rotacji pierwszy czynnik wyjaśniał 48,8% wariacji wyników, drugi 14,9%, a trzeci 8,1%. Łącznie za pomocą trzech czynników wyjaśniane jest 71,8% wariacji. Tabela 3. przedstawia macierz rotowanych składowych.

Tabela 3. Macierz rotowanych składowych dla pomiaru wiary w Boga w aspekcie teologicznym

	Składowa		
	1	2	3
P11 Wpływa na całe życie człowieka wierzącego	0,809	0,194	0,123
P2 Więzią \ relacją bliską z Bogiem	0,771	0,199	0,158
P1 Darem od Boga	0,719	0,085	0,314
P10 Wymaga osobistego nawrócenia	0,713	0,273	0,127
P3 Posłuszeństwem Bogu jako powierzeniem się	0,673	0,187	0,139
P6 Osobistą decyzją całego człowieka zawierającą uczucia (sferę uczuciową)	0,121	0,849	-0,012
P8 Osobistą decyzją całego człowieka zawierającą zachowanie (sferę behawioralną)	0,223	0,844	0,161
P7 Osobistą decyzją całego człowieka zawierającą poznanie \ rozum (sferę kognitywną)	0,172	0,815	0,268
P5 Osobistą decyzją całego człowieka zawierającą wolę (sferę wolitywną)	0,290	0,762	0,202
P4 Posłuszeństwem nauczaniu Kościoła	0,278	0,094	0,877
P9 Decyzją i funkcjonowaniem we wspólnocie Kościoła	0,282	0,336	0,758

Tabela 4. przedstawia podsumowanie statystyk mocy dyskryminacyjnej pozycji dla trzech wyodrębnionych czynników pomiaru wiary w Boga w aspekcie teologicznym. Wszystkie pozycje wykazały odpowiednią moc dyskryminacyjną (powyżej 0,20). Nie stwierdzono także, by usunięcie którejkolwiek pozycji zwiększyło rzetelność czynników.

Tabela 4. Moc dyskryminacyjna pozycji dla trzech czynników pomiaru z wiary w Boga w aspekcie teologicznym

		Średnia skali po usunięciu pozycji	Wariancja skali po usunięciu pozycji	Korelacja pozycji ogółem	Alfa Cronbacha po usunięciu pozycji
Czynnik 1	P11	17,53	5,63	0,647	0,828
	P2	17,40	6,07	0,683	0,818
	P1	17,67	5,62	0,695	0,814
	P10	17,54	5,98	0,616	0,835
	P3	17,32	6,14	0,701	0,815
Czynnik 2	P6	12,10	5,27	0,721	0,853
	P8	12,32	4,92	0,693	0,865
	P7	12,28	4,80	0,761	0,837
	P5	12,27	4,87	0,791	0,826
Czynnik 3	P4	3,88	0,94	0,641	-
	P9	3,72	1,06	0,641	-

Rzetelność wyodrębnionych czynników, mierzona współczynnikiem *alfa* Cronbacha, wynosiła kolejno *alfa* = 0,852 dla czynnika 1, *alfa* = 0,880 dla czynnika 2 oraz *alfa* = 0,7811 dla czynnika 3. Wyodrębnione czynniki można uznać za rzetelne.

Na podstawie analizy treści pozycji ustalono następujące nazwy dla czynników:

Czynnik 1: Wiara jako osobista więź z Bogiem (5 pozycji);

Czynnik 2: Wiara jako osobista decyzja całego człowieka (4 pozycji);

Czynnik 3: Wiara jako osobista więź ze wspólnotą Kościoła (2 pozycje);

Wskaźnik każdego z czynników obliczony został przy pomocy uśrednienia wartości przynależnych pozycji. Przedział możliwego do uzyskania wyniku wynosił od 1 do 5. Im większa wartość wskaźnika, tym badane osoby silniej postrzegały wiarę w Boga jako osobistą więź z Bogiem i wspólnotą Kościoła oraz osobistą decyzję całego siebie.

2.2.4. Statystyki opisowe badanych zmiennych

Tabela 5. przedstawia statystyki opisowe badanych zmiennych, tj. zaufania interpersonalnego oraz wiary w Boga w aspekcie psychologicznym i teologicznym. Uwzględniono miary tendencji centralnych (średnia, mediana), miary rozproszenia (minimum, maksimum, odchylenie standardowe) oraz miary kształtu rozkładu (skośność, kurtoza).

Tabela 5. Statystyki opisowe zmiennych zaufania interpersonalnego oraz wiary w Boga w aspekcie psychologicznym oraz teologicznym

	N	M	Me	SD	S	K	Min.	Max.	
Zaufanie interpersonalne:									
Poczucie wsparcia w relacji z innymi ludźmi	609	4,17	4,17	0,63	-1,53	5,30	1,00	5,00	
Poczucie bliskości w relacji z innymi ludźmi	609	4,07	4,25	0,64	1,12	2,85	1,00	5,00	
Samoocena w relacji z innymi ludźmi	609	3,27	3,50	0,86	-0,25	-0,26	1,00	5,00	
Wiara w Boga w aspekcie psychologicznym:									
Zaufanie w relacji do Boga	609	65,88	68,00	9,52	-1,55	4,19	13,00	77,00	
Lęk w relacji do Boga	609	34,39	34,00	12,65	-0,33	0,38	11,00	77,00	
Wiara w Boga w aspekcie teologicznym:									
Wiara jako osobista więź z Bogiem	609	4,38	4,40	0,59	-1,39	4,61	1,00	5,00	
Wiara jako osobista decyzja całego człowieka	609	4,09	4,00	0,72	-0,80	1,89	1,00	5,00	
Wiara jako osobista więź ze wspólnotą Kościoła	609	3,81	4,00	0,90	-0,74	3,40	1,00	5,00	

N (liczebność); M (średnia); Me (mediana); SD (odchylenie standardowe); S (skośność); K (kurtoza); Min. (wartość minimalna); Max. (wartość maksymalna).

Niskie wartości odchylenia standardowego badanych zmiennych świadczą o wysokim skupieniu wyników wokół średnich, czyli małym zróżnicowaniu wyników. Wartości średnich wskazują, że ankietowani charakteryzowali się wysokimi wynikami na podskalach zaufania interpersonalnego (prócz umiarkowanej samooceny w relacjach), wysokimi wynikami na podskalach wiary w Boga w aspekcie psychologicznym (prócz niskiego lęku) oraz wysokimi wynikami na podskalach wiary w Boga w aspekcie teologicznym.

Ujemne wartości skośności oraz wysokie, dodatnie wartości kurtozy świadczą o asymetrii rozkładu zmiennych. Rozkłady są lewoskośne i smukłe (wyjątkiem jest prawoskośny rozkład lęku), co potwierdza wniosek o niskim zróżnicowaniu wyników. Brak asymetrii potwierdzają także istotne statystycznie wyniki testu z Kołomogorowa-

Smirnowa. Wykazały one brak zgodności rozkładu wszystkich zmiennych z rozkładem normalnym (Tabela 6). W związku z brakiem rozkładu normalnego zmiennych w dalszych analizach zastosowano procedury nieparametryczne.

Tabela 6. Podsumowanie statystyk testu z Kołomogorowa-Smirnowa

	Z Kołomogorowa- Smirnowa	Istotność asymptotyczna (dwustronna)
Zaufanie interpersonalne:		
Poczucie wsparcia w relacji z innymi ludźmi	2,85	0,000
Poczucie bliskości w relacji z innymi ludźmi	3,33	0,000
Samooocena w relacji z innymi ludźmi	3,43	0,000
Wiara w Boga w aspekcie psychologicznym:		
Zaufanie w relacji do Boga	2,99	0,000
Lęk w relacji do Boga	1,34	0,035
Wiara w Boga w aspekcie teologicznym:		
Wiara jako osobista więź z Bogiem	3,60	0,000
Wiara jako osobista decyzja całego człowieka	4,60	0,000
Wiara jako osobista więź ze wspólnotą Kościoła	5,16	0,000

Tabele 21-23 w załączniku 1. przedstawiają procentowo-liczbową strukturę odpowiedzi na poszczególne pytania narzędzi do pomiaru zaufania interpersonalnego oraz pomiaru wiary w Boga w aspekcie psychologicznym oraz teologicznym.

2.2.5. Oddziaływanie zmiennych socjodemograficznych na wiarę w Boga

Przeanalizowano, które ze zmierzonych zmiennych socjodemograficznych stanowią czynniki istotnie kształtujące wiarę w Boga w aspekcie psychologicznym i teologicznym. Zastosowano testy istotności różnic (U Manna-Whitney'a dla dwóch prób niezależnych oraz H Kruskala-Wallisa dla więcej niż dwóch prób) oraz współczynniki korelacji rho Spearmana. Wzięto pod uwagę zmienne demograficzne (płeć, wiek, miejsce zamieszkania, wykształcenie, stan cywilny), przynależność do grup lub wspólnot religijnych ankietowanych oraz odpowiedź na pytanie o osobę bliską, na której badany może polegać. Nie względu na zbyt dużą różnicę w liczebności nie wzięto pod uwagę rodzaju wyznania.

2.2.5.1. Oddziaływanie zmiennych socjodemograficznych na wiarę w Boga w aspekcie psychologicznym

Tabela 7. przedstawia wartości statystyk testu U Manna-Whitney'a w zakresie różnic pomiędzy kobietami i mężczyznami w wierze w Boga w aspekcie psychologicznym.

Tabela 7. Różnice pomiędzy kobietami i mężczyznami w wierze w Boga w aspekcie psychologicznym oraz podsumowanie statystyk testu U Manna-Whitney'a

Wiara w Boga w aspekcie psychologicznym:	Kobiety		Mężczyźni		Statystyki testu U Manna-Whitney'a		
	M	SD	M	SD	U	Z	P
Zaufanie w relacji do Boga	66,24	9,32	65,19	9,87	39527,00	-1,24	0,21
Lęk w relacji do Boga	35,02	12,51	33,20	12,85	38781,50	-1,60	0,11

Nie stwierdzono istotnych statystycznie różnic pomiędzy kobietami i mężczyznami w zakresie poczucia zaufania i lęku w relacji do Boga.

Tabela 8. przedstawia wartości korelacji rho Spearmana pomiędzy wiekiem, wykształceniem i miejscem zamieszkania a wiarą w Boga w aspekcie psychologicznym.

Tabela 8. Wartości korelacji rho Spearmana pomiędzy wiekiem, wykształceniem i miejscem zamieszkania a wiarą w Boga w aspekcie psychologicznym

Wiara w Boga w aspekcie psychologicznym:	Zmienne demograficzne		
	Wiek	Wykształcenie	Miejsce zamieszkania
Zaufanie w relacji do Boga	0,149**	-0,012	0,064
Lęk w relacji do Boga	-0,189**	-0,079	-0,196**

** p < 0,001

Stwierdzono występowanie istotnych statystycznie, dodatnich, bardzo słabych korelacji pomiędzy wiekiem a poczuciem zaufania w relacji do Boga. Wraz z wiekiem rosło poczucie zaufania w relacji do Boga.

Stwierdzono także występowanie istotnych statystycznie, ujemnych, słabych korelacji pomiędzy wiekiem i miejscem zamieszkania a poczuciem lęku w relacji do

Boga. Wraz z wiekiem oraz większym miejscem zamieszkania spadało poczucie lęku w relacji do Boga.

Tabela 9. przedstawia wartości korelacji rho Spearmana pomiędzy postrzeganiem bliskiej osoby a wiarą w Boga w aspekcie psychologicznym.

Tabela 9. Wartości korelacji rho Spearmana pomiędzy postrzeganiem bliskiej osoby a wiarą w Boga w aspekcie psychologicznym

Wiara w Boga w aspekcie psychologicznym:	Bliska osoba, na której można polegać				
	Matka	Ojciec	Rodzeństwo	Przyjaciół\ Przyjaciółka	Inna osoba
Zaufanie w relacji do Boga	0,033	0,094*	0,045	0,129**	0,029
Lęk w relacji do Boga	0,010	-0,048	0,016	-0,034	-0,080

** p < 0,001; * p < 0,05

Stwierdzono występowanie istotnych statystycznie, dodatnich, bardzo słabych¹²³ korelacji pomiędzy postrzeganiem ojca oraz przyjaciela/przyjaciółki, jako bliskiej osoby, a poczuciem zaufania w relacji do Boga. Postrzeganie ojca lub przyjaciela jako osoby bliskiej wiąże się z wyższym poczuciem zaufania w relacji do Boga.

Tabela 10. przedstawia wartości statystyk testu H Kruskala-Wallisa w zakresie różnic pomiędzy osobami o różnym stanie cywilnym w wierze w Boga w aspekcie psychologicznym.

Tabela 10. Różnice pomiędzy osobami o różnym stanie cywilnym w wierze w Boga w aspekcie psychologicznym oraz podsumowanie statystyk testu H Kruskala-Wallisa

Wiara w Boga w aspekcie psychologicznym:		Stan cywilny					Statystyki testu H Kruskala-Wallisa		
		Stan wolny	Związek nieformalny	Związek małżeński	Wdowa\ wdowiec	Rozwódka\ rozwodnik	χ^2	df	p
Zaufanie w relacji do Boga	M	66,44	61,86	65,76	68,50	65,14	11,59	4	0,02*
	SD	9,72	9,87	9,11	2,65	8,00			
Lęk w relacji do Boga	M	34,05	39,28	34,09	30,25	33,21	6,19	4	0,19
	SD	12,35	13,69	12,92	3,86	12,67			

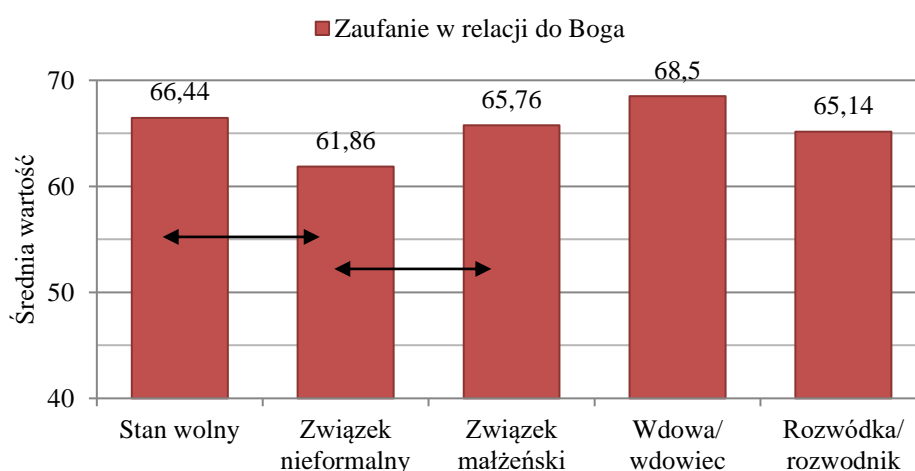
* p < 0,05

¹²³ Interpretacja wartości korelacji 0-0,3 (słabe); 0,3-0,5 (umiarkowane); 0,5-0,7 (silne); 0,7-1 (bardzo silne).

Stwierdzono istotne statystycznie różnice między osobami o różnym statusie cywilnym w zakresie poczucia zaufania w relacji do Boga. Nie stwierdzono różnic w zakresie poczucia lęku w relacji do Boga.

Porównania post hoc, z wykorzystaniem testu U Manna-Whitney'a, wykazały, że osoby w związku nieformalnym charakteryzują się istotnie niższym poczuciem zaufania w relacji do Boga niż osoby stanu wolnego ($p = 0,001$) oraz osoby w związkach małżeńskich ($p = 0,014$).

Wykres 11. przedstawia zależność pomiędzy poczuciem zaufania w relacji do Boga i stanem cywilnym.



Wykres 11. Zależność pomiędzy poczuciem zaufania w relacji do Boga i stanem cywilnym

Tabela 11. przedstawia wartości statystyk testu U Manna-Whitney'a w zakresie różnic pomiędzy osobami należącymi i nienależącymi do grup/wspólnot religijnych w wierze w Boga w aspekcie psychologicznym.

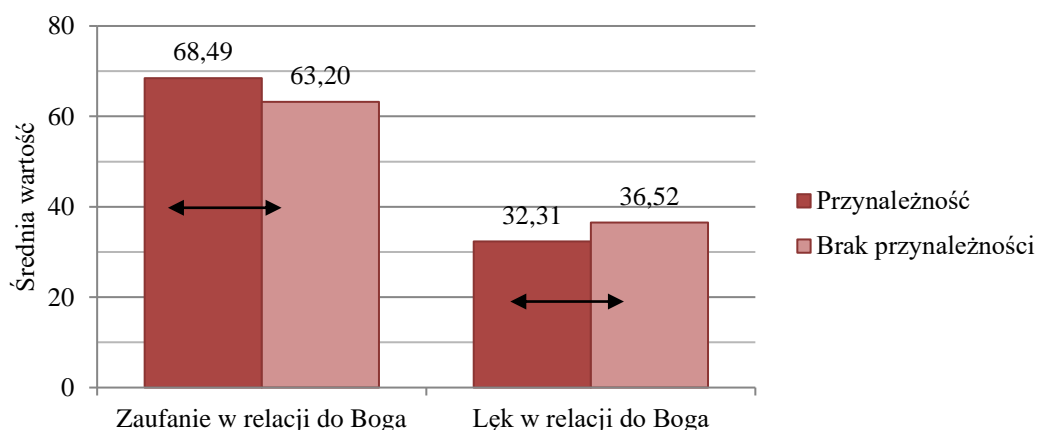
Tabela 11. Różnice pomiędzy osobami należącymi i nienależącymi do grup/wspólnot religijnych w wierze w Boga w aspekcie psychologicznym oraz podsumowanie statystyk testu U Manna-Whitney'a

Wiara w Boga w aspekcie psychologicznym:	Brak przynależności		Przynależność		Statystyki testu U Manna-Whitney'a		
	M	SD	M	SD	U	Z	p
Zaufanie w relacji do Boga	63,20	10,12	68,49	8,09	30339,00	-7,39	0,001**
Lęk w relacji do Boga	36,52	12,64	32,31	12,33	37144,50	-4,24	0,001**

** $p < 0,001$

Stwierdzono istotne statystycznie różnice między badanymi grupami. Osoby, deklarujące przynależność do grup/wspólnot religijnych, charakteryzują się wyższym poczuciem zaufania i niższym poczuciem lęku w relacji do Boga w porównaniu do osób, które deklarują brak takiej przynależności.

Wykres 12. przedstawia zależność pomiędzy poczuciem zaufania i lęku w relacji do Boga a przynależnością do grup/wspólnot religijnych.



Wykres 12. Zależność pomiędzy poczuciem zaufania i lęku w relacji do Boga a przynależnością do grup/wspólnot religijnych

Diagram 1. przedstawia relację pomiędzy zmiennymi socjodemograficznymi a wiarą w Boga w aspekcie psychologicznym.

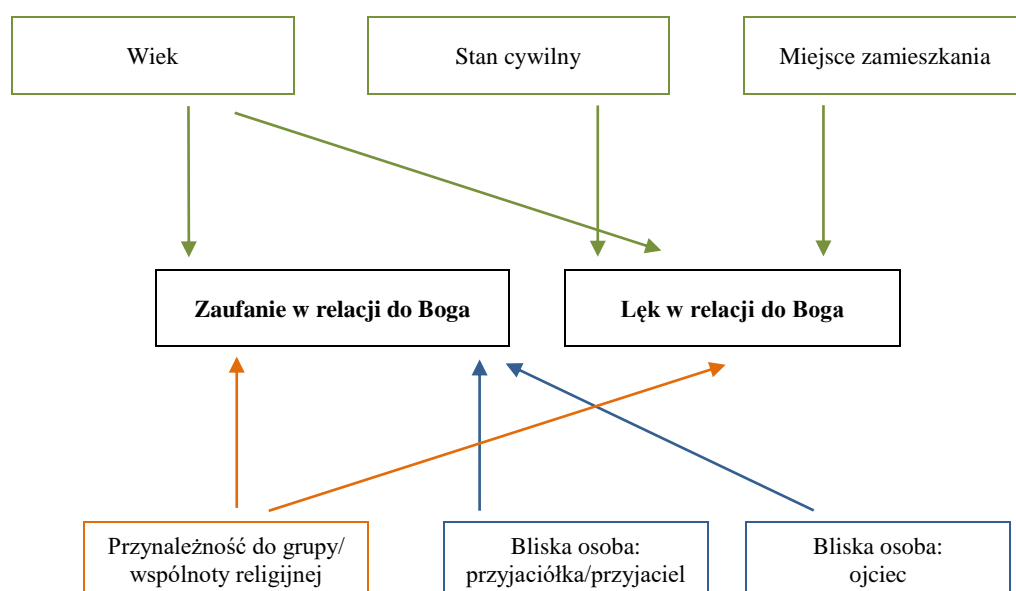


Diagram 1. Relacja pomiędzy zmiennymi socjodemograficznymi a wiarą w Boga w aspekcie psychologicznym

2.2.5.2. Oddziaływanie zmiennych socjodemograficznych na wiarę w Boga w aspekcie teologicznym

Tabela 12. przedstawia wartości statystyk testu U Manna-Whitney'a w zakresie różnic pomiędzy kobietami i mężczyznami w wierze w Boga w aspekcie teologicznym.

Tabela 12. Różnice pomiędzy kobietami i mężczyznami w wierze w Boga w aspekcie teologicznym oraz podsumowanie statystyk testu U Manna-Whitney'a

Wiara w Boga w aspekcie teologicznym:	Kobiety		Mężczyźni		Statystyki testu U Manna-Whitney'a		
	M	SD	M	SD	U	Z	p
Wiara jako osobista więź z Bogiem	4,40	0,57	4,33	0,64	39623,00	-1,21	0,23
Wiara jako osobista decyzja całego człowieka	4,09	0,68	4,09	0,78	41609,00	-0,24	0,81
Wiara jako osobista więź ze wspólnotą Kościoła	3,86	0,84	3,71	1,00	39084,00	-1,49	0,14

Nie stwierdzono występowania istotnych statystycznie różnic pomiędzy kobietami i mężczyznami w zakresie wiary w Boga w aspekcie teologicznym.

Tabela 13. przedstawia wartości korelacji rho Spearmana pomiędzy wiekiem, wykształceniem i miejscem zamieszkania a wiarą w Boga w aspekcie teologicznym.

Tabela 13. Wartości korelacji rho Spearmana pomiędzy wiekiem, wykształceniem i miejscem zamieszkania a wiarą w Boga w aspekcie teologicznym

Wiara w Boga w aspekcie teologicznym:	Zmienne demograficzne		
	Wiek	Wykształcenie	Miejsce zamieszkania
Wiara jako osobista więź z Bogiem	0,040	-0,015	0,003
Wiara jako osobista decyzja całego człowieka	-0,035	0,019	0,000
Wiara jako osobista więź ze wspólnotą Kościoła	0,074	0,021	-0,008

Nie stwierdzono występowania istotnych statystycznie korelacji pomiędzy zmiennymi demograficznymi a wiarą w Boga w aspekcie teologicznym.

Tabela 14. przedstawia wartości korelacji rho Spearmana postrzegania bliskiej osoby i wiary w Boga w aspekcie teologicznym.

Tabela 14. Wartości korelacji rho Spearmana pomiędzy postrzeganiem bliskiej osoby a wiarą w Boga w aspekcie teologicznym

Wiara w Boga w aspekcie teologicznym:	Bliska osoba, na której można polegać				
	Matka	Ojciec	Rodzeństwo	Przyjaciół\ Przyjaciółka	Inna osoba
Wiara jako osobista więź z Bogiem	0,033	0,060	0,060	0,175**	-0,056
Wiara jako osobista decyzja całego człowieka	0,088*	0,096*	0,037	0,088*	-0,079
Wiara jako osobista więź ze wspólnotą Kościoła	-0,002	0,055	0,085*	0,138**	-0,064

** p < 0,001; * p < 0,05

Stwierdzono występowanie istotnych statystycznie, dodatnich, bardzo słabych korelacji pomiędzy postrzeganiem bliskiej osoby a wiarą w Boga w aspekcie teologicznym. Postrzeżenie przyjaciółki/przyjaciela jako osoby bliskiej wiąże się z silniejszym postrzeżeniem wiary jako osobistej więzi z Bogiem. Postrzeżenie matki, ojca lub przyjaciółki/przyjaciela jako osoby bliskiej wiąże się z silniejszym postrzeżeniem wiary jako osobistej decyzji całego człowieka. Postrzeżenie rodzeństwa lub przyjaciółki/przyjaciela jako osoby bliskiej wiąże się z silniejszym postrzeżeniem wiary jako osobistej więzi ze wspólnotą Kościoła.

Tabela 15. przedstawia wartości statystyk testu H Kruskala-Wallisa w zakresie różnic pomiędzy osobami o różnym stanie cywilnym w wierze w Boga w aspekcie teologicznym.

Tabela 15. Różnice pomiędzy osobami o różnym stanie cywilnym w wierze w Boga w aspekcie teologicznym oraz podsumowanie statystyk testu H Kruskala-Wallisa

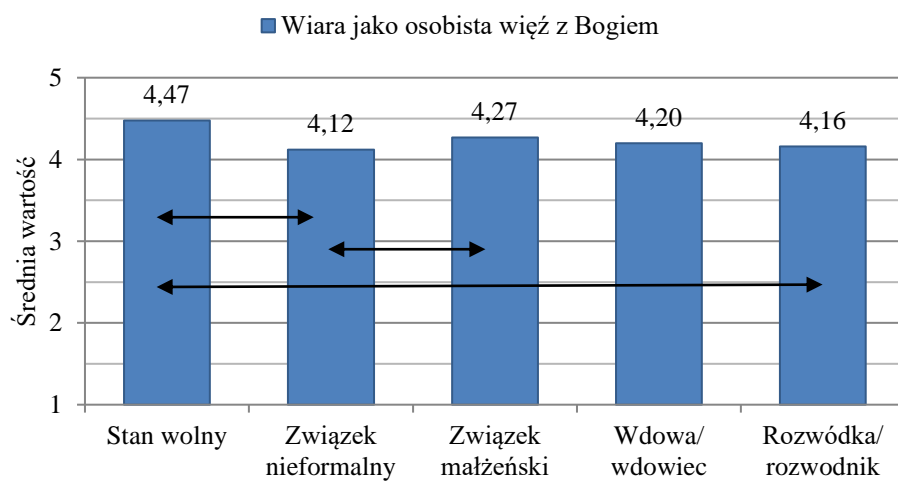
Wiara w Boga w aspekcie teologicznym:		Stan cywilny					Statystyki testu H Kruskala-Wallisa		
		Stan wolny	Związek nieformalny	Związek małżeński	Wdowa\ wdowiec	Rozwódka\ rozwodnik	χ^2	df	p
Wiara jako osobista więź z Bogiem	M	4,47	4,12	4,27	4,20	4,16	1,26	4	0,001**
	SD	0,57	0,70	0,58	0,26	0,53			
Wiara jako osobista decyzja całego człowieka	M	4,18	4,01	3,97	4,10	3,89	16,96	4	0,001**
	SD	0,74	0,75	0,66	0,55	0,47			
Wiara jako osobista więź ze wspólnotą Kościoła	M	3,95	3,40	3,67	3,75	3,57	26,60	4	0,001**
	SD	0,87	0,93	0,88	0,50	1,11			

** p < 0,001

Stwierdzono istotne statystycznie różnice między osobami o różnym stanie cywilnym w zakresie wiary w Boga w aspekcie teologicznym.

Porównania post hoc, z wykorzystaniem testu U Manna-Whitney'a, wykazały, że osoby w związku nieformalnym charakteryzują się istotnie słabszym postrzeganiem wiary jako osobistej więzi z Bogiem niż osoby stanu wolnego ($p = 0,001$) oraz osoby w związkach małżeńskich ($p = 0,001$). Dodatkowo, osoby stanu wolnego charakteryzują się istotnie silniejszym postrzeganiem wiary jako osobistej więzi z Bogiem niż osoby rozwiedzione ($p = 0,021$).

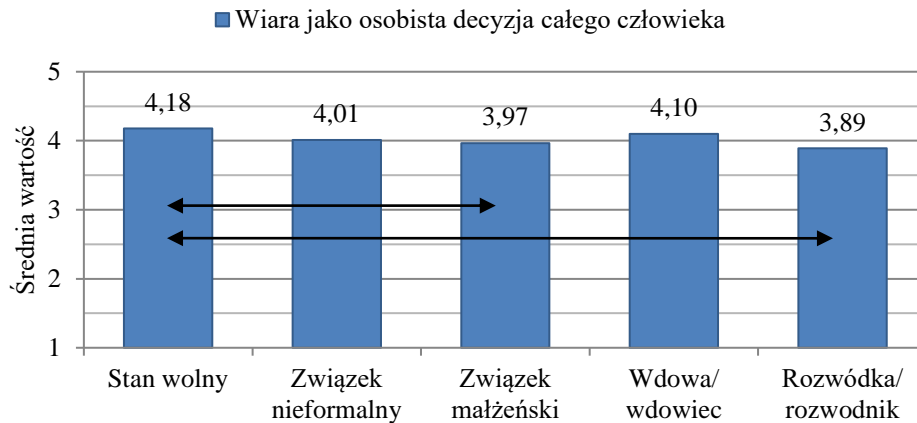
Wykres 13. przedstawia zależność pomiędzy postrzeganiem wiary jako osobistej więzi z Bogiem i stanem cywilnym.



Wykres 13. Zależność pomiędzy postrzeganiem wiary jako osobistej więzi z Bogiem i stanem cywilnym

Osoby stanu wolnego charakteryzują się istotnie silniejszym postrzeganiem wiary jako osobistej decyzji całego człowieka niż osoby w związku małżeńskim ($p = 0,001$) oraz osoby rozwiedzione ($p = 0,047$).

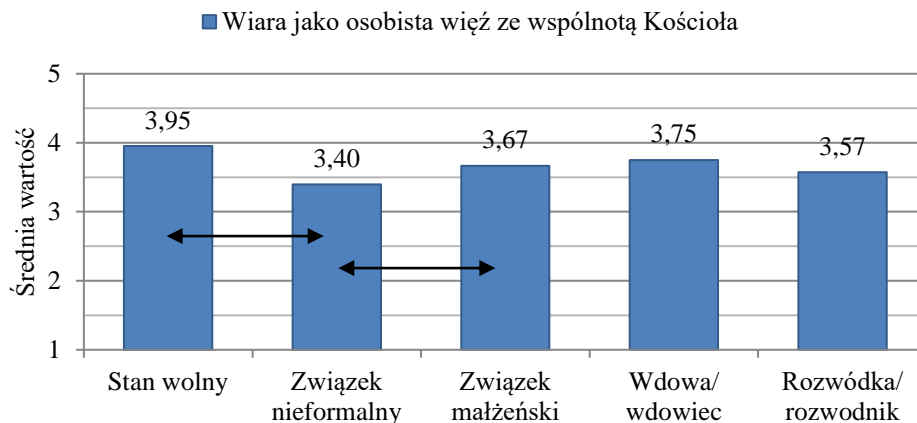
Wykres 14. przedstawia zależność pomiędzy postrzeganiem wiary, jako osobistej decyzji całego człowieka, i stanem cywilnym.



Wykres 14. Zależność pomiędzy postrzeganiem wiary, jako osobistej decyzji całego człowieka, i stanem cywilnym

Osoby w związku nieformalnym charakteryzują się istotnie słabszym postrzeganiem wiary jako osobistej więzi ze wspólnotą Kościoła niż osoby stanu wolnego ($p = 0,001$) oraz osoby w związkach małżeńskich ($p = 0,001$).

Wykres 15. przedstawia zależność pomiędzy postrzeganiem wiary, jako osobistej więzi ze wspólnotą Kościoła, i stanem cywilnym.



Wykres 15. Zależność pomiędzy postrzeganiem wiary, jako osobistej więzi ze wspólnotą Kościoła, i stanem cywilnym

Tabela 16. przedstawia wartości statystyk testu U Manna-Whitney'a w zakresie różnic pomiędzy osobami należącymi i nienależącymi do grup/wspólnot religijnych w wierze w Boga w aspekcie teologicznym.

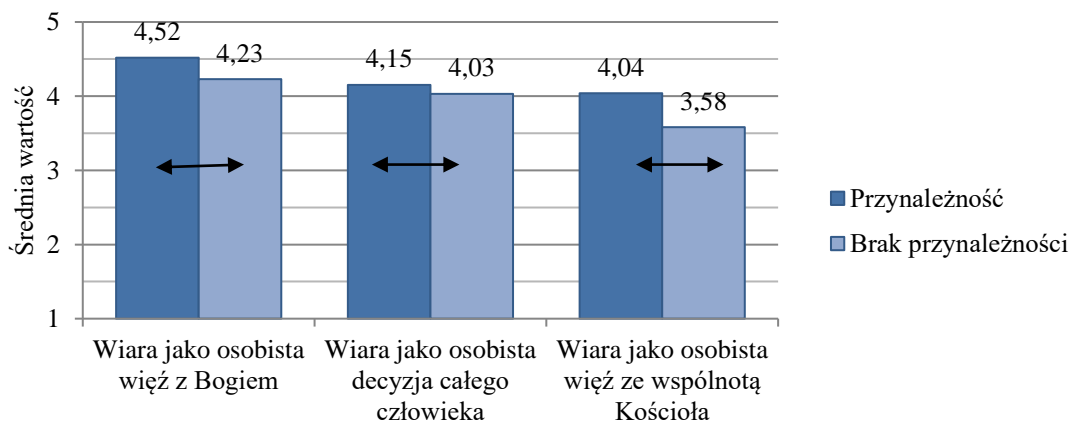
Tabela 16. Różnice pomiędzy osobami należącymi i nienależącymi do grup/wspólnot religijnych w wierze do Boga w aspekcie teologicznym oraz podsumowanie statystyk testu U Manna-Whitney'a

Wiara do Boga w aspekcie teologicznym:	Brak przynależności		Przynależność		Statystyki testu U Manna-Whitney'a		
	M	SD	M	SD	U	Z	p
Wiara jako osobista więź z Bogiem	4,23	0,60	4,52	0,54	31652,00	-6,87	0,001**
Wiara jako osobista decyzja całego człowieka	4,03	0,68	4,15	0,74	41240,50	-2,43	0,02*
Wiara jako osobista więź ze wspólnotą Kościoła	3,58	0,93	4,04	0,80	32727,50	-6,45	0,001**

** p < 0,001; * p < 0,05

Stwierdzono występowanie istotnych statystycznie różnic między badanymi grupami. Osoby deklarujące przynależność do grup/wspólnot religijnych charakteryzują silniejszym postrzeganiem wiary jako osobistej więzi z Bogiem i wspólnotą Kościoła oraz osobistą decyzją całego człowieka, w porównaniu do osób, które deklarują brak takiej przynależności.

Wykres 16. przedstawia zależność pomiędzy postrzeganiem wiary w aspekcie teologicznym a przynależnością do grup/wspólnot religijnych.



Wykres 16. Zależność pomiędzy postrzeganiem wiary w aspekcie teologicznym a przynależnością do grup/wspólnot religijnych

Diagram 2. przedstawia relację pomiędzy zmiennymi socjodemograficznymi a wiarą w Boga w aspekcie teologicznym.

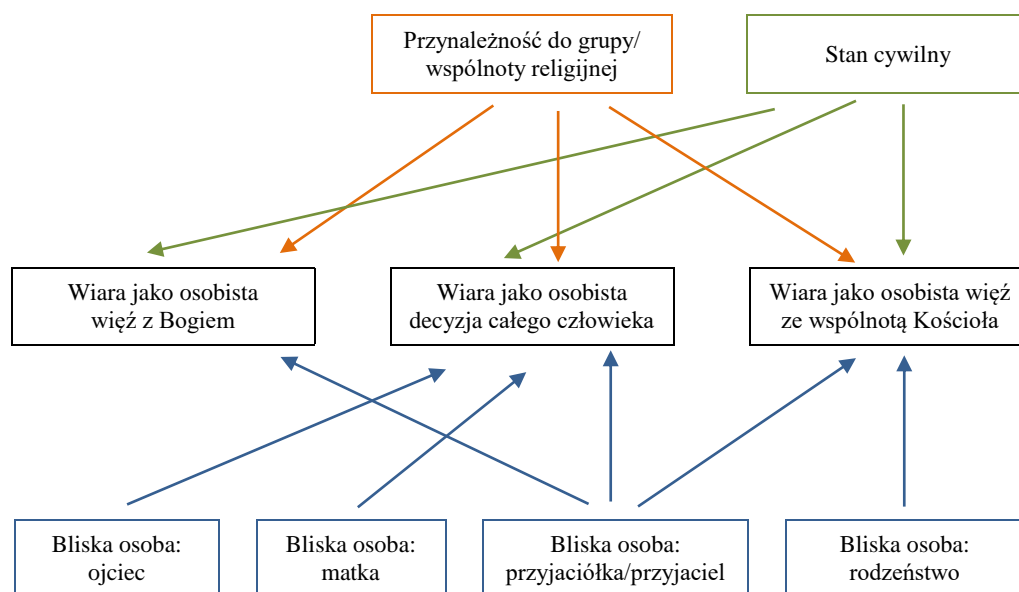


Diagram 2. Relacja pomiędzy zmiennymi socjodemograficznymi a wiarą w Boga w aspekcie teologicznym

2.2.6. Znaczenie zaufania interpersonalnego w kształtowaniu postrzegania wiary w Boga

Sprawdzono, jakie znaczenie ma zaufanie interpersonalne w kształtowaniu postrzegania wiary w Boga w aspekcie psychologicznym i teologicznym. W tym celu zastosowano analizę regresji metodą krokową, gdzie zmienną wyjaśnianą było postrzeganie wiary w Boga, a predyktorami zaufanie interpersonalne oraz jako kowariantny zmienne socjodemograficzne, które istotnie oddziaływały na zmienną zależną (patrz rozdział 5).

2.2.6.1. Znaczenie zaufania interpersonalnego w kształtowaniu postrzegania wiary w Boga w aspekcie psychologicznym

Tabela 17. przedstawia podsumowanie współczynników regresji krokowej dla relacji pomiędzy zaufaniem interpersonalnym a postrzeganiem wiary w Boga w aspekcie psychologicznym.

Tabela 17. Podsumowanie współczynników regresji krokowej dla relacji pomiędzy zaufaniem interpersonalnym a postrzeganiem wiary w Boga w aspekcie psychologicznym

	Współczynniki niestandardyzowane		Współczynniki standaryzowane	t	Istotność
		Standardowy błąd	Beta		
Zmienna wyjaśniana: zaufanie w relacji do Boga					
(Stała)	35,99	3,18		11,33	0,001**
Poczucie wsparcia w relacji z innymi ludźmi	2,81	0,69	0,18	4,07	0,001**
Poczucie bliskości w relacji z innymi ludźmi	2,93	0,68	0,20	4,32	0,001**
Samoocena w relacji z innymi ludźmi	-1,51	0,40	-0,14	-3,77	0,001**
Przynależność do grupy/wspólnoty religijnej	4,34	0,69	0,23	6,31	0,001**
Wiek	0,10	0,03	0,13	3,54	0,001**
Zmienna wyjaśniana: lęk w relacji do Boga					
(Stała)	36,76	3,98		9,24	0,001**
Poczucie wsparcia w relacji z innymi ludźmi	-3,79	0,74	-0,19	-5,12	0,001**
Samoocena w relacji z innymi ludźmi	5,51	0,54	0,37	10,15	0,001**
Wiek	0,10	0,04	-0,12	-3,28	0,001**

** p < 0,001

Uzyskane wyniki wykazały, że najbardziej efektywnym modelem wyjaśniającym poczucie zaufania w relacji do Boga jest model uwzględniający trzy podskale zaufania interpersonalnego (poczucie wsparcia, bliskości oraz samoocena w relacji z innymi) oraz wiek i przynależność do grupy/wspólnoty religijnej, $F(6, 602) = 30,89$; $p < 0,001$. Model ten wyjaśnia 23% wariancji zmiennej.

Wysokie poczucie zaufania w relacji do Boga kształtowane jest przez silne poczucie wsparcia i bliskości w relacji z innymi ludźmi oraz jednocześnie słabe uzależnianie samooceny od relacji z innymi ludźmi. Oddziaływaniu zaufania towarzyszy także przynależność do grupy/wspólnoty religijnej oraz starszy wiek. Najsilniejszym predyktorem¹²⁴ okazała się przynależność do grup/wspólnot religijnych ($beta = 0,23$; $p < 0,001$).

Najbardziej efektywnym modelem wyjaśniającym poczucie lęku w relacji do Boga jest model uwzględniający dwie podskale zaufania interpersonalnego (poczucie wsparcia i samoocenę w relacji z innymi) oraz wiek, $F(3, 605) = 48,40$; $p < 0,001$. Model ten wyjaśnia 29% wariancji zmiennej.

¹²⁴ Siła predyktora to wartość współczynnika standaryzowanego beta. Interpretuje się ją, tak jak wartość korelacji.

Silne poczucie lęku w relacji do Boga kształtowane jest przez słabe poczucie wsparcia w relacji z innymi ludźmi oraz jednocześnie silne uzależnianie samooceny od relacji z innymi ludźmi. Oddziaływaniu zaufania interpersonalnego towarzyszy także młodszy wiek. Najsilniejszym predyktorem okazała się samoocena w relacji z innymi ($\beta = 0,37$; $p < 0,001$).

Diagram 3. przedstawia relację pomiędzy zaufaniem interpersonalnym i kowariantami a postrzeganiem wiary w Boga w aspekcie psychologicznym.

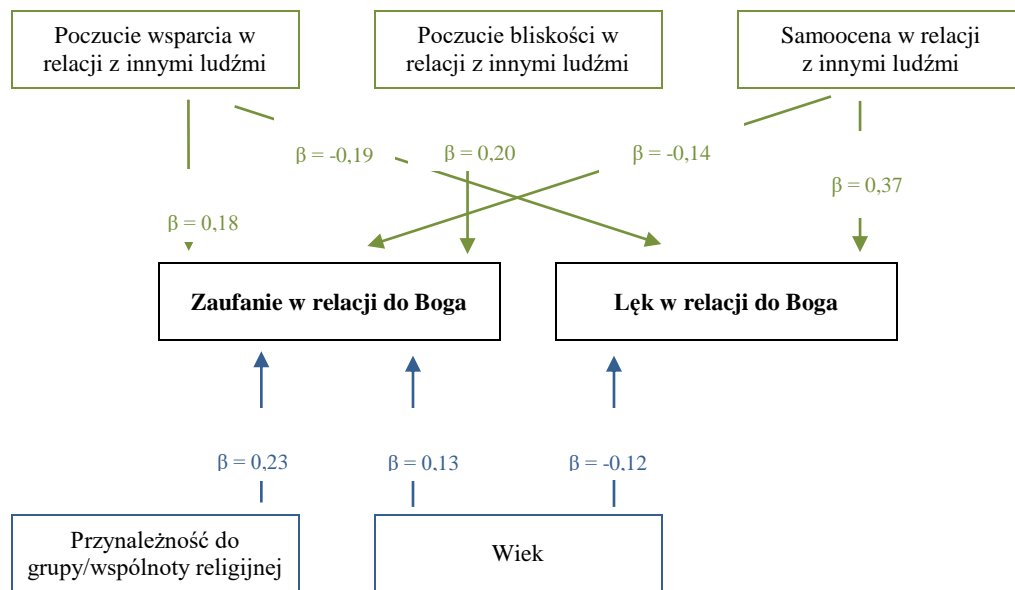


Diagram 3. Relacja pomiędzy zaufaniem interpersonalnym i kowariantami a postrzeganiem wiary w Boga w aspekcie psychologicznym

2.2.6.2. Znaczenie zaufania interpersonalnego w kształtowaniu postrzegania wiary w Boga w aspekcie teologicznym

Tabele 18-19 przedstawiają podsumowanie współczynników regresji krokowej dla relacji pomiędzy zaufaniem interpersonalnym a postrzeganiem wiary w Boga w aspekcie teologicznym.

Tabela 18. Podsumowanie współczynników regresji krokowej dla relacji pomiędzy zaufaniem interpersonalnym a postrzeganiem wiary w Boga w aspekcie teologicznym (wiara jako więź z Bogiem)

	Współczynniki niestandardyzowane		Współczynniki standaryzowane	t	Istotność
	Standardowy błąd		Beta		
Zmienna wyjaśniana: wiara jako osobista więź z Bogiem					
(Stała)	2,81	0,17		16,22	0,001**
Poczucie wsparcia w relacji z innymi ludźmi	0,13	0,05	0,14	2,97	0,001**
Poczucie bliskości w relacji z innymi ludźmi	0,13	0,04	0,14	2,99	0,001**
Przynależność do grupy/wspólnoty religijnej	0,26	0,05	0,22	5,75	0,001**
Bliska osoby: przyjaciel/przyjaciółka	0,14	0,05	0,12	3,04	0,001**

** p < 0,001

Tabela 19. Podsumowanie współczynników regresji krokowej dla relacji pomiędzy zaufaniem interpersonalnym a postrzeganiem wiary w Boga w aspekcie teologicznym (wiara jako decyzja i więź ze wspólnotą Kościoła)

	Współczynniki niestandardyzowane		Współczynniki standaryzowane	t	Istotność
	Standardowy błąd		Beta		
Zmienna wyjaśniana: wiara jako osobista decyzja całego człowieka					
(Stała)	3,10	0,18		17,09	0,001**
Poczucie bliskości w relacji z innymi ludźmi	0,23	0,04	0,21	5,27	0,001**
Zmienna wyjaśniana: wiara jako osobista więź ze wspólnotą Kościoła					
(Stała)	2,25	0,24		9,40	0,001**
Poczucie bliskości w relacji z innymi ludźmi	0,20	0,05	0,15	3,74	0,001**
Przynależność do grupy/wspólnoty religijnej	0,44	0,07	0,25	6,34	0,001**
Bliska osoby: rodzeństwo	0,16	0,07	0,09	2,21	0,03*

** p < 0,001; * p < 0,05

Uzyskane wyniki wykazały, że najbardziej efektywnym modelem wyjaśniającym postrzeganie wiary jako osobistej więzi z Bogiem jest model uwzględniający dwie podskale zaufania interpersonalnego (poczucie wsparcia i bliskości w relacji z innymi) oraz przynależność do grupy/wspólnoty religijnej i postrzeganie przyjaciółki/przyjaciela jako osoby bliskiej, $F(6, 602) = 25,77$; $p < 0,001$. Model ten wyjaśnia 24% wariancji zmiennej.

Silne postrzeganie wiary jako osobistej więzi z Bogiem kształtowane jest przez silne poczucie wsparcia i bliskości w relacji z innymi ludźmi oraz przynależność do grupy/wspólnoty religijnej i postrzeganie przyjaciela/przyjaciółki jako bliskiej osoby.

Najsilniejszym predyktorem okazała się przynależność do grup/wspólnot religijnych ($\beta = 0,22$; $p < 0,001$).

Najbardziej efektywnym modelem wyjaśniającym postrzeganie wiary jako osobistej decyzji całego człowieka jest model uwzględniający poczucie bliskości w relacji z innymi, $F(2, 606) = 17,17$; $p < 0,001$. Model ten wyjaśnia 5% wariacji postrzegania zmiennej.

Silne postrzeganie wiary jako osobistej decyzji całego człowieka kształtowane jest przez silne poczucie bliskości w relacji z innymi ludźmi ($\beta = 0,21$; $p < 0,001$).

Najbardziej efektywnym modelem wyjaśniającym postrzeganie wiary jako osobistej więzi ze wspólnotą Kościoła jest model uwzględniający poczucie bliskości w relacji z innymi oraz przynależność do grupy/wspólnoty religijnej i postrzeganie rodzeństwa jako osób bliskich, $F(3, 605) = 21,63$; $p < 0,001$. Model ten wyjaśnia 9% zmiennej. Silniejsze postrzeganie wiary jako osobistej więzi ze wspólnotą Kościoła kształtowane jest przez silne poczucie bliskości w relacji z innymi ludźmi oraz przynależność do grupy/wspólnoty religijnej i postrzeganie rodzeństwa jako bliskich osób. Najsilniejszym predyktorem okazała się przynależność do grup/wspólnot religijnych ($\beta = 0,25$; $p < 0,001$).

Diagram 4. przedstawia relację pomiędzy zaufaniem interpersonalnym i kowariantami a postrzeganiem wiary w Boga w aspekcie teologicznym.

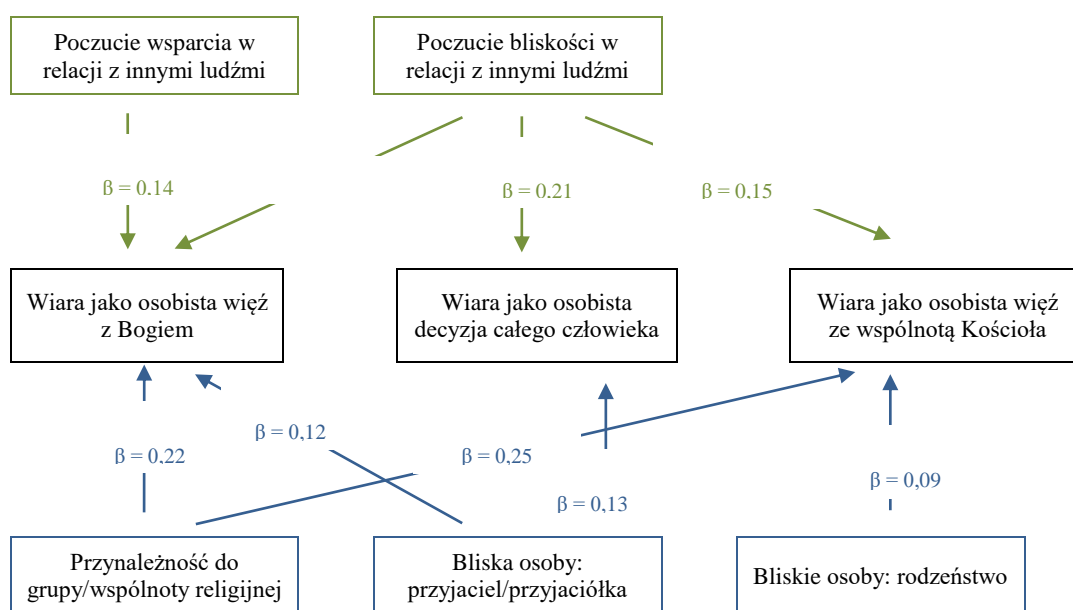


Diagram 4. Relacja pomiędzy zaufaniem interpersonalnym i kowariantami a postrzeganiem wiary w Boga w aspekcie teologicznym

2.2.7. Relacja pomiędzy postrzeganiem wiary w Boga w aspekcie psychologicznym i teologicznym oraz znaczenie zaufania interpersonalnego dla relacji

Zbadano relację pomiędzy wiarą w Boga w aspekcie psychologicznym i teologicznym. Sprawdzone także znaczenie zaufania interpersonalnego dla tej relacji. W tym celu zastosowano hierarchiczną analizę regresji metodą krokową. W pierwszym kroku umieszczono postrzeganie wiary w Boga w aspekcie psychologicznym oraz jako kowarianty, zmienne socjodemograficzne, które istotnie oddziaływały na zmienną zależną (patrz rozdział 5). W drugim kroku dodano zaufanie interpersonalne. Zmienną wyjaśnianą było postrzeganie wiary w Boga w aspekcie teologicznym.

Tabela 20. przedstawia podsumowanie współczynników hierarchicznej regresji krokowej dla relacji pomiędzy postrzeganiem wiary w Boga w aspekcie psychologicznym i teologicznym.

Tabela 20. Podsumowanie współczynników hierarchicznej regresji krokowej dla relacji pomiędzy postrzeganiem wiary w Boga w aspekcie psychologicznym i teologicznym

	Współczynniki niestandardyzowane		Współczynniki standaryzowane	t	Istotność
	Standardowy błąd	Beta	Beta		
Zmienna wyjaśniana: wiara jako osobista więź z Bogiem					
(Stała)	1,37	0,21		6,61	0,001**
Zaufanie w relacji z Bogiem	0,03	0,00	0,54	14,06	0,001**
Lęk w relacji z Bogiem	0,01	0,00	-0,12	3,27	0,001**
Przynależność do grupy/wspólnoty religijnej	0,12	0,04	0,11	3,05	0,01*
Bliska osoba: przyjaciel/przyjaciółka	0,10	0,04	0,08	2,48	0,02*
<i>Poczucie wsparcia w relacji z innymi osobami</i>	0,09	0,03	0,09	2,66	0,01*
Zmienna wyjaśniana: wiara jako osobista decyzja całego człowieka					
(Stała)	2,33	0,23		10,24	0,001**
Zaufanie w relacji z Bogiem	0,02	0,00	0,21	5,22	0,001**
<i>Poczucie bliskości w relacji z innymi osobami</i>	0,16	0,05	0,14	3,43	0,001**
Zmienna wyjaśniana: wiara jako osobista więź ze wspólnotą Kościoła					
(Stała)	1,28	0,24		5,45	0,001**
Zaufanie w relacji z Bogiem	0,03	0,00	0,33	8,67	0,001**
Przynależność do grupy/wspólnoty religijnej	0,30	0,07	0,16	4,26	0,001**

** p < 0,001; * p < 0,05

Uwzględnienie w badanych modelach regresji zaufania interpersonalnego wpłynęło na istotną statystycznie zmianę wyjaśnianej wariancji w przypadku modelu wyjaśniającego postrzeganie wiary jako osobistej więzi z Bogiem ($p < 0,05$) oraz postrzeganie wiary jako osobistej decyzji całego człowieka ($p < 0,001$). Nie stwierdzono natomiast oddziaływania zaufania interpersonalnego na model wyjaśniający postrzeganie wiary jako osobistej więzi ze wspólnotą Kościoła (nieistotna statystycznie zmiana wyjaśnianej wariancji).

Uzyskane wyniki wykazały, że najbardziej efektywnym modelem wyjaśniającym postrzeganie wiary jako osobistej więzi z Bogiem jest model uwzględniający poczucie zaufania i lęku w relacji z Bogiem, przynależność do grupy/wspólnoty religijnej i postrzeganie przyjaciółki/przyjaciela jako osoby bliskiej oraz poczucie wsparcia w relacji z innymi ludźmi, $F(5, 603) = 64,73$; $p < 0,001$. Model ten wyjaśnia 34% wariancji zmiennej. Uwzględnienie zaufania interpersonalnego wpłynęło na istotną statystycznie zmianę wyjaśnianej wariancji o 8%, $F(1, 603) = 7,10$; $p < 0,05$.

Silne postrzeganie wiary jako osobistej więzi z Bogiem kształtowane jest przez silne poczucie zaufania w relacji do Boga, słabe poczucie lęku w relacji do Boga, przynależność do grupy/wspólnoty religijnej i postrzeganie przyjaciela/przyjaciółki jako bliskiej osoby oraz silne poczucie wsparcia ze strony innych osób. Najsilniejszym predyktorem okazało się poczucie zaufania w relacji z Bogiem ($\beta = 0,54$; $p < 0,001$).

Najbardziej efektywnym modelem wyjaśniającym postrzeganie wiary jako osobistej decyzji całego człowieka jest model uwzględniający poczucie zaufania w relacji do Boga, $F(2, 608) = 25,19$; $p < 0,001$. Model ten wyjaśnia 9% wariancji zmiennej. Uwzględnienie zaufania interpersonalnego wpłynęło na istotną statystycznie zmianę wyjaśnianej wariancji o 2%, $F(1, 603) = 11,74$; $p < 0,05$.

Silnie postrzeganie wiary jako osobistej decyzji całego człowieka kształtowane jest przez silne poczucie zaufania w relacji do Boga oraz silne poczucie bliskości w relacji z innymi osobami. Najsilniejszym predyktorem okazało się poczucie zaufania w relacji z Bogiem ($\beta = 0,21$; $p < 0,001$).

Najbardziej efektywnym modelem wyjaśniającym postrzeganie wiary jako osobistej więzi ze wspólnotą Kościoła jest model uwzględniający poczucie zaufania w relacji z Bogiem oraz przynależność do grupy/wspólnoty religijnej, $F(2, 606) = 61,75$; $p < 0,001$. Model ten wyjaśnia 20% wariancji zmiennej. Uwzględnienie zaufania

interpersonalnego nie wpłynęło na istotną zmianę wyjaśnianej wariancji, $F(1, 605) = 4,99$.

Silnie postrzeganie wiary jako osobistej więzi ze wspólnotą Kościoła kształtowane jest przez silne poczucie zaufania w relacji do Boga oraz przynależność do grupy/wspólnoty religijnej. Najsilniejszym predyktorem okazało się poczucie zaufania ($\beta = 0,33$; $p < 0,001$).

Diagram 5. przedstawia relację pomiędzy postrzeganiem wiary w Boga w aspekcie psychologicznym i kowariantami a postrzeganiem wiary w Boga w aspekcie teologicznym.

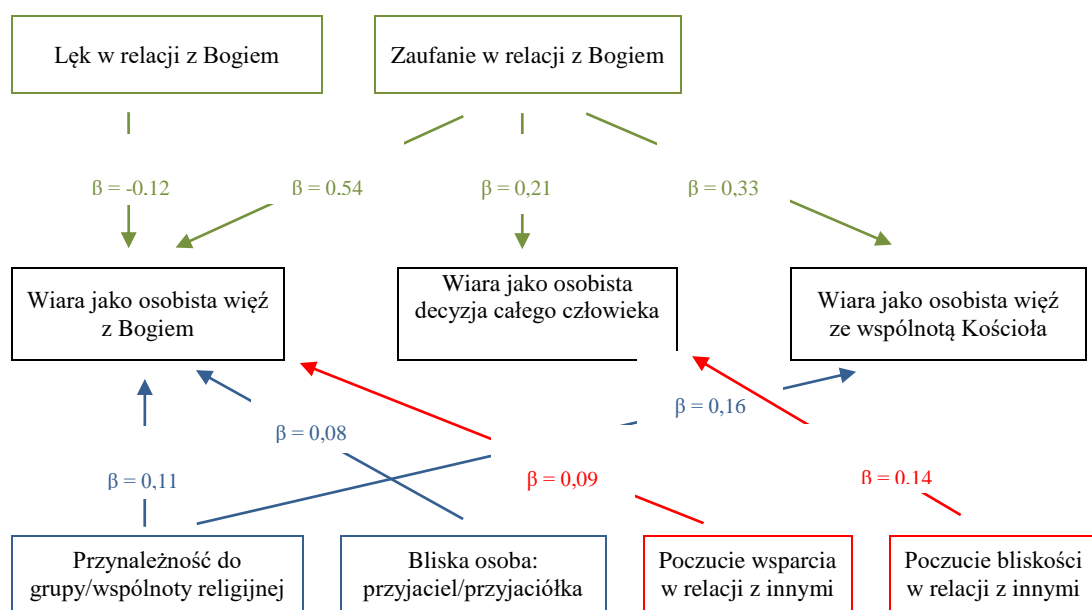


Diagram 5. Relacja pomiędzy postrzeganiem wiary w Boga w aspekcie teologicznym i kowariantami a postrzeganiem wiary w Boga w aspekcie teologicznym

W rozdziale drugim dysertacji zaprezentowana została struktura wiary jako zaufanie w aspekcie psychologicznym. Zaufanie jest kształtującą się siłą scalającą osobowość człowieka w jego aspekcie intrapsychnicznym, jak i interpersonalnym. Jego siła kształtuje pojedynczą osobowość człowieka w jego środowisku i kulturze, ale także wpływa na kształtowanie określonego środowiska. Rozwija się od chwili poczęcia, gdzie pierwszy kontakt między matką a noworodkiem „prowokuje” w nim naturalny przejaw aktywności, ujawniającej jego zmysłowo – emocjonalne *self*. Ta pierwsza relacja z pierwszym obiektem, jakim jest matka, staje się podstawą jego późniejszego „podstawowego zaufania”. Przewaga interioryzacji „dobrego obiektu” nad „złym

obiektem” staje się podstawą późniejszej pewności siebie oraz postrzegania otaczanego świata. Przewaga doświadczenia „złych obiektów” i ich interioryzacja stanie się zarodkiem nieufności sobie i otaczającemu środowisku. Proces ten, aczkolwiek nieświadomy, stanowi istotny element w wytwarzaniu u dziecka poczucia ufności. Połączenie czulej troski i dbałości o potrzeby dziecka z poczuciem osobistej odpowiedzialności i ciągłości w czasie (możliwość przewidywalności szczególnie w chwilach przeżywanego silnego napięcia przez dziecko) kształtuje u dziecka bezpieczne przywiązanie i scaloną tożsamość. Takie doświadczenia w pierwszej diadzie matki i dziecka staje się krokiem w przeżywaniu i wzroście doświadczeń zaufania w innych relacjach społecznych i religijnych.

Bóg w Biblii ukazany jest jako ktoś bliski i godny zaufania, na którym można się oprzeć. Istniejąca analogia pomiędzy przeżywaną relacją do ważnych osób a więzią z Bogiem umożliwia osobom przeżywać i rozumieć wiarę jako relacyjne zaufanie w psychicznej optyce schematów zaczerpniętych z teorii psychologii rozwojowej.

W rozumieniu struktury zaufania, bardziej w jego aspekcie interpersonalnym, można było zaobserwować jego podział na wymiary zaufania oraz jego filary. Wymiary jak i filary zaufania należy traktować w sposób komplementarny, rozumiejąc strukturę zaufania w jej trójwymiarowym i trójfilarowym aspekcie. Pierwszy wymiar ma charakter relacyjny i opiera się na filarze epistemologicznie zdobytej wiedzy. W drugim wymiarze osobowościowym zaufanie opiera się na genealogicznym doświadczeniu osoby. W trzecim wymiarze dotyczącym kultury zaufanie ugruntowuje się na bazie genealogii danej kultury, poprzez którą ujawnia się zaufanie.

Kolejno, przeprowadzone badania pozwoliły ujawnić, czym charakteryzuje się zaufanie do Boga przeżywane przez osoby określające siebie mianem chrześcijan. Zaufanie zostało określone w aspektach psychologicznym oraz teologicznym. Konkludujące wyniki badań zostaną przedstawione w trzeciej części pracy bezpośrednio dotyczącej relacji pomiędzy strukturą zaufania w aspekcie teologicznym i psychologicznym.

W podsumowaniu należy podkreślić dynamiczną siłę zaufania kształtującą osobowość człowieka w rozumieniu intrapsychoicznym, jak i interpersonalnym. Owa siła daje wzrost oraz kierunek rozwoju. Ważne obiekty (rodzice) stają się pierwszym miejscem wzrostu zaufania lub jego umniejszenia. W strukturze zaufania ujawnione wymiary oraz filary ukazują zarówno kompleksowość i misteryjność obiektu, jak i miejsca wzrostu zaufania. Zmierzenie się psychologii z antropologiczną wizją

człowieka może stać się elementem jej głębi oraz jej otwartości na pytania dotyczące transcendentności jej obiektu badania. Podobnie spotkanie teologii z psychologią może stać się polem tworzenia „stref wymiany” oraz wzajemnego ubogacania. Owa próba konfrontacji z zachowaniem obopólnych kompetencji będzie stanowiła treść trzeciego rozdziału.

Rozdział III

Dialog teologii z psychologią w rozumieniu wiary jako zaufania

Teolog rosyjski Evdokimov zauważył, że: „to nie wiedza oświeca tajemnicę, to tajemnica oświeca wiedzę. Możemy wiedzieć tylko dzięki rzeczom, których nigdy nie poznamy”¹. Myśl ta może ukazać głębię relacji pomiędzy tajemnicą Boga, dążącą do zrozumienia w teologii, a tajemnicą świata psychicznego człowieka – opisywaną w psychologii. Zaufanie, które ogniskuje w sobie teologiczną transcendencję wraz z psychologiczną immanencją, zachęca do refleksji na temat relacji obu dyscyplin naukowych. Obie dyscypliny mają wiele do zaoferowania na płaszczyźnie antropologicznej. Psychologia jako nauka empiryczna, opisując rzeczywistość psychiczną człowieka, daje wskazania, w jaki sposób należy się konfrontować z istotnymi kwestiami życia i śmierci. Posługuje się więc opisem normatywnym dla wyjaśnienia życia psychicznego². Psychologia używa także uzasadnionej empirycznie wiedzy w poszczególnych sferach praktycznych i w odniesieniu do tzw. nauk teoretycznych czy praktycznych człowieka i otaczającego środowiska³. Człowiek jest podmiotem badań psychologii. Teologia natomiast jako nauka nad Bożym objawieniem wskazuje określony kierunek rozwoju człowieka⁴. Opiera się na autorytecie Boga i “stara się zrozumieć, w co wierzy Kościół, dlaczego w to wierzy i co może być poznane *sub specie Dei*”⁵. Teologia, odnajdując swoje źródło w liturgii i modlitwie, tym bardziej jest skłonna do ukazywania swojego charakteru mądrościowego i uniwersalnego⁶. Dyscyplina ta wraz z innymi dziedzinami wiedzy – w obecnej pracy z psychologią - integruje całokształt światopoglądu, współtworząc zwornik wiedzy o określonej rzeczywistości⁷. Z tego powodu określano ją w średniowieczu mianem „królowej

¹ P. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1980, s. 13.

² R. Kugelmann, *Psychologia i katolicyzm. Historia relacji*, Kraków 2013, s. 9.

³ J. Brzeziński, *Metodologia badań psychologicznych*, Warszawa 2004, s. 57-59. Podział nauk, jaki Brzeziński dokonuje, to: nauki teoretyczne, które opisują i wyjaśniają dany stan rzeczy oraz nauki praktyczne, których celem jest projektowanie pożądanego stanu rzeczy. W samym pojęciu psychologii, podobnie jak w przypadku teologii, można odnaleźć podział na różne rodzaje psychologii (na przykład: eksperymentalną, kliniczną, społeczną, rozwojową, itd.). W pracy akcent jest położony na psychologię jako naukę bez podziału na różnice.

⁴ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków 2012, s. 5.

⁵ J. Szymik, *Teologia Benedicta*, Tom I, Katowice 2010, s. 31.

⁶ P. Kariatlis, *A Forgotten Method of Theology: Insights from an Eastern Orthodox Perspective*, „Colloquium. The Australian and New Zealand Theological Review” 47 (2015), s. 27.

⁷ M. Kita, *Logos większy niż ratio. Dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej*, Kraków 2012, s. 198.

nauk”. Spotkanie teologii z psychologią, nastawione na zachowanie własnych kompetencji oraz metodologii, może prowadzić do nowego spojrzenia na przedmiot badania⁸. By owo spotkanie mogło przynieść obopólne owoce, powinno być dialogiem komplementarnym⁹. Jednak do tego niezbędna jest antropologiczna wizja człowieka, który z natury swojej dąży do transcendencji¹⁰. Przykład takiego postrzegania człowieka można odnaleźć w wierze, pojmowanej jako zaufanie Bogu, które wzrasta na fundamencie ludzkiego doświadczenia. Psychologia może być pomocna teologii w spojrzeniu na aspekt zaufania. Jednocześnie, zachowując swoją autonomię, otwiera się na inną perspektywę, w stosunku do której musi uznać swoją niewystarczalność. Teologia natomiast może pomóc psychologii w otwarciu się na rzeczywistość zaufania Bogu. Zachowując swoją autonomię, uznaje własną ograniczoność w zrozumieniu świata psychiki człowieka. Ów dialog może cechować różnorodność modeli. Niewątpliwie teologiczne zastosowanie rozumienia unii hipostatycznej może posłużyć jako istotny model w relacji między psychologią a teologią, dziedzinami wiedzy prowadzącymi badania nad strukturą zaufania.

Ponieważ dialog teologii z psychologią na temat wiary jako zaufania winien ukazać wspólną płaszczyznę, obecny rozdział zawiera na wstępie opis antropologicznej wizji człowieka. Mając wspólną podstawę, można podejmować wspólne przedsięwzięcia. Kolejno, na podsumowanie refleksji i badań, zostanie zaprezentowana struktura zaufania na gruncie współpracy teologii z psychologią. Dalej, rozpatrzony zostanie model integracji teologii i psychologii w perspektywie teologicznego modelu „unii hipostatycznej”. Taki model „bez zmieszania i rozdzielania” wydaje się dobrze pasować do utworzenia tzw. „stref wymiany”. Owe strefy dotyczyć będą praktycznej współpracy teologii z psychologią na gruncie edukacji, poradnictwa i psychologii pastoralnej.

⁸ S.L. Porter, *Theology as Queen and Psychology as Handmaid: The Authority of Theology in Integrative Endeavors*, „Journal of Psychology and Christianity” 2010 (29) 1, s. 3.

⁹ Ch. Böttigheimer, *Comprendere la fede. Una teologia dell'atto di fede*, Brescia 2014, s. 185.

¹⁰ H.V. Kemp, *The Tension between Psychology and Theology: An Anthropological Solution*, „Journal of Psychology and Theology” 1982 (10) 3, s. 210.

3.1. Perspektywa antropologiczna w dialogu teologii z psychologią

Dialog pomiędzy teologią a psychologią, do którego zachęca Kościół¹¹, przypomina ten między religią a nauką¹², czy filozofią a teologią; a w konsekwencji pomiędzy wiarą a rozumem. Jan Paweł II pisał: „Wiara i rozum (*fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek — poznając Go i miłując — mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”¹³. Wiara i rozum są ze sobą w dialogu podobnie jak dwie natury w planie ontologicznym Chrystusa: są zintegrowane, niez mieszane, lecz głęboko połączone zgodnie z porządkiem nadającym pierwszeństwo wierze przed rozumem. W ten sposób wiara jako zaufanie Bogu tworzy element determinujący w stosunku do rozumu, w znaczeniu hermeneutycznym, przy jednoczesnym zachowaniu integracji samego rozumu. W podobnym duchu wypowiada się dokument Papieskiej Komisji Biblijnej. Zaznacza on owocną współpracę pomiędzy teologią a psychologią oraz psychoanalizą, jeśli chodzi o kwestię analizy tekstu Biblii. Ostrzega jednocześnie przed niebezpieczeństwem zastępowania pojęcia grzechu i odkupienia psychologicznymi pojęciami: „Dialog egzegezy z psychologią albo psychoanalizą w celu lepszego zrozumienia Biblii powinien, rzecz jasna, mieć charakter krytyczny: powinien też respektować granice każdej z tych dyscyplin. A już w każdym razie psycholog czy psychoanalityk ateista nie powinien uważać się za zdolnego do oceny danych wiary. Psychologia i psychoanaliza, choć bardzo pomagają określić zasięg ludzkiej odpowiedzialności, nie mają jednak prawa kwestionować rzeczywistości grzechu i odkupienia. Należy zresztą pamiętać, żeby religijności spontanicznej nie utożsamiać z objawieniem biblijnym i nie pozbawić przesłania biblijnego wartości historycznej, gdyż przesłanie owo, dzięki swemu historycznemu charakterowi, jest wydarzeniem jedynym w swoim rodzaju”¹⁴. Z tego powodu winna być zachowana podstawa teologiczna w integracji teologii z psychologią¹⁵.

Różnie jednak wyglądały koleje losu owego dialogu. Autorzy studium owego dialogu podkreślają negatywny wpływ na jego jakość i przebieg przemian kulturowych

¹¹ Zob. GS, nr 62.

¹² Zob. I.G. Barbour, *When science meets religion: enemies, strangers or partners?*, San Francisco 2000.

¹³ FR, nr 1.

¹⁴ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań 1994, s. 62-63.

¹⁵ L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana, I. Basi interdisciplinari*, Bologna 1997, s. 33.

mających miejsce we Francji pod wpływem idei oświecenia oraz empiryzmu Davida Hume'a¹⁶. One to pociągnęły za sobą zmiany w sposobie uprawiania nauki. Spowodowały pojawienie się monizmu metodologicznego, zgodnie z którym w naukach obowiązywała tylko jedyna metoda badawcza bez względu na podmiot badawczy. Konsekwentnie filozofia pozytywistyczna, narzucająca regułę minimalizmu poznawczego, była oparta na trzech filarach: fizykalizmie, monizmie i kauzalizmie. Z tego powodu powstał dylemat naukowości kwestii badawczych lub ich nienaukowości lub pseudonaukowości¹⁷. Zollner, zaznajomiony z kontekstem historycznym, uważa, że w kwestii teoretycznej rozdzwięk pomiędzy wiarą chrześcijańską i teologią a psychologią pojawił się właśnie od czasu stworzenia mechanistycznej teorii człowieka i powołania psychologii eksperymentalnej na Uniwersytecie w Lipsku w 1879 roku. Ojcem owej psychologii stał się W. Wundt. Psychologia ta kwestionowała też egzystencję duszy ludzkiej. Nie bez wpływu na rozumienie religii pozostał pogląd Z. Freuda widzącego w niej ekspresję impulsów agresywnych lub/i seksualnych¹⁸. B. Forte uważa z kolei, że ów przełom miał wpływ także na rodzaj uprawianej teologii w relacji do innych dziedzin wiedzy, w tym szczególnie psychologii. Na polu epistemologicznym teologia stała się systemem zamkniętym, zamieniającym się w swego rodzaju ideologię. Uważając się za posiadacza całościowej wiedzy, straciła swą zdolność transcendencji. Na polu hermeneutycznym, tracąc możliwość relacji z naukami humanistycznymi, straciła zdolność przekazu wiary w języku aktualnym do określonego czasu i miejsca. W końcu takie zamknięcie teologii miało swoje negatywne konsekwencje w kontekście historyczno-efektywnym: człowiek, tracąc z pola widzenia swój ostateczny cel, stracił również swoją najgłębszą tożsamość bycia świadkiem tajemnicy zbawienia. Teologia stała się dyscypliną „ascetycznie” zamkniętą na dialog¹⁹, przez co zatraciła swą ostrość w konfrontacji z aktualnymi problemami człowieka. Z drugiej strony psychologia

¹⁶ I.G. Barbour, *Religion and science: historical and contemporary issue*, San Francisco 1997, s. 78-82; zob. K.von Kooten Niekerk, *A Critical Realism Perspective on the Dialogue between Theology and Science*, w: *Rethinking Theology and Science. Six Models for the Current Dialogue*, red. N.H. Gregersen, J.W.van Huyssteen, Cambridge 1998, s. 51-86; J.M. Nelson, *Psychology, Religion, and Spirituality*, New York 2009, s. 43-51.

¹⁷ M. Straś-Romanowska, *Badania ilościowe vs jakościowe – pytanie o tożsamość psychologii*, „Roczniki Psychologiczne” Tom XIII (2010) 1, s. 98. Niektórzy uważają jednak, że głównym powodem pojawienia się rozdzwięku między obiema dyscyplinami było wprowadzenie do psychologii pojęcia „nieświadomość”. Pojęcie to miałoby zlikwidować „ducha” w rozumieniu psychicznym. „Duch” uważany był za temat wspólnych badań w rozumieniu tak psychologicznym, jak i teologicznym. Zob. H.V. Kemp, *The tension between psychology and theology: the etymological roots*, „Journal of Psychology and Theology” 10 (1982) 2, s. 105-112.

¹⁸ H. Zollner, *Fede cristiana e psicologia*, „La Civiltà Cattolica” 155 (1004) 1, s. 457-458.

¹⁹ B. Forte, *Fede e psicologia: per un dialogo reciprocamente fecondo*, Brescia 2014, s. 17-21.

straciła swoją zdolność antropologicznego rozumienia problemów. Stworzona przez neopozytywizm przepaść między obiema dyscyplinami naukowymi pozostaje widoczna do dzisiaj w różnych sferach. Tak na przykład Bruce Narramore²⁰, wywodzący się ze szkoły, której bezpośrednim celem jest szukanie płaszczyzn dialogu teologii i psychologii, wymienia trudności wprowadzające konfliktowość w ów dialog. Według niego istnieją konflikty, które nazywa „barierami”.

Pierwszy nazywa „barierą kulturową”. Jego zdaniem to kultura stała się antagonistyczna względem wiary. W wyniku tego zjawiska dochodzi do podejrzeń ze strony psychologii w stosunku do teologii, jak i odwrotnie. Psycholodzy nie chcą mieć nic do czynienia z teologią, uważając ją za pseudonaukę²¹. Ponadto współczesna psychologia²² w takich przypadkach uzurpuje sobie prawo do dawania norm i orientacji, na których opierają się opinie oraz analiza doświadczeń społecznych. W taki sposób psychologia przyjmuje rolę etyczno-religijną²³. Wielu psychologów staje się „ekspertami” w dziedzinie różnych obszarów wiedzy (nie eliminując wiary w Boga), co w konsekwencji prowadzi do pomieszania kompetencji samej psychologii²⁴. Takie antagonistyczne podejście przekłada się na formę pracy z pacjentem. Niemniej jednak i w tym względzie pojawiają się integrujące opinie. Warto wspomnieć podejście Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychodynamicznej, gdzie jest wyraźne stwierdzenie, iż psychoterapeuta podczas pracy psychoterapeutycznej nie może wykluczyć wpływu swoich wartości. Neutralność jest rozumiana jako świadomość istnienia i wpływu różnych czynników nieświadomych jednak bez świadomego ich zaangażowania w celach nieterapeutycznych²⁵. Przy tym punkcie warto wspomnieć o pewnym paradoksie: z jednej strony w psychoterapii zachęca się do wolnych skojarzeń i omawiania wszystkich doświadczeń, z drugiej strony ominięcie pierwiastka religijnego

²⁰ Uniwersytet Biola jest ewangelikalnym uniwersytem humanistycznym. Większość studentów i wykładowców identyfikuje się jako ewangelicy przestrzegający protestanckiej ortodoksji. Uniwersytet utrzymuje doktrynę o biblijnej bezbłędności, według której oryginalne pisma Biblii pozostawały bez błędów w odniesieniu do spraw zarówno teologicznych, jak i nieteologicznych, w tym do psychologii. W relacji psychologii i teologii skłania się do interpretacji biblijnych. Zob. *Doctrinal Statement*, w: [online], <https://www.biola.edu/about/doctrinal-statement>, [dostęp: 30.10.2017].

²¹ B. Narramore, *Barriers to the Integration of Faith and Learning in Christian Graduate Training Programs in Psychology*, „Journal of Psychology and Theology” 20 (1992) 2, s. 119-120.

²² Za psychologię współczesną uważane są psychologiczne nurty XX wieku rezygnujące ze swojego filozoficznego dziedzictwa, a koncertujące się na eksperymentalnym ujęciu zagadnień psychologicznych człowieka. Zob. D.S. Browning, T. Cooper, *Religious Thought and the Modern Psychologies*, Minneapolis 2004, s. 4-5.

²³ Tamże, s. 5.

²⁴ H.U. von Balthasar, *Health between science and wisdom*, „Communio. International Catholic Review” XLI (2014) 3, s. 666.

²⁵ Zob. P. Drozdowski, *Aksjologia psychoterapeuty psychodynamicznego*, „KCP” 2010, s. 3.

przez psychologów może prowadzić do obszarów nie podjętych omówieniu. Z tego powodu mogących być zinterpretowane jako zabronione czy wstydlive. Jest to więc obszar istotny tak dla pacjenta, jak i psychoterapeuty.

Kolejna bariera zakłócająca dialog między obiema dyscyplinami to „bariera teologiczna”. Autor uważa, iż sami teolodzy odwracają się od psychologii, uważając ją za dyscyplinę podejrzaną. Często wynika to z mechanizmu represji oraz projekcji, przez co psychologia uważana jest za dyscypliną „złą”. By psychologicznie zmienić obraz psychologii jako „dobrej” przemienia się pojęcia, tworząc psychologię, w której zastępuje się pojęcia teologiczne psychologicznymi i odwrotnie²⁶. Po części idea wprowadzenia tzw. psychologii chrześcijańskiej, gdzie zrzeszeni są psycholodzy wyznający wartości chrześcijańskie, może stać się pomostem zgody. Pozostaje jednak pytanie natury metodologicznej, czy psychologia może być chrześcijańska i jak ją należy rozumieć?²⁷ Zollner, analizując relację między teologią a psychologią, zauważa obecnie wręcz swego rodzaju euforię niektórych chrześcijan w stosunku do psychologii. Sugeruje przy tym uważną analizę antropologii, w której obrębie przedstawiana jest analiza psychologiczna. Nie jest to jednak zadanie łatwe; od początku istnienia psychologii powstało wiele szkół, które czasami kłóć się ze sobą w obrębie jednego paradygmatu²⁸.

Kolejny rozłam jest nazwany „barierą teoretyczną”. Dotyczy niemożności dyskusowania pomiędzy dwiema dyscyplinami naukowymi nieposiadającymi – z założenia – punktu stycznego w interpretacji. Stąd nie ma możliwości jakiegokolwiek integracji. Takie podejście oczywiście ma wpływ na kształcenie przyszłych psychologów i ich praktyczne zaangażowanie w psychoterapię oraz na relacje między wydziałami uniwersytetu, na którym współistnieją obie dyscypliny²⁹. Przy tym ciekawe jest przypomnienie Kugelmann’a, który – analizując relację między psychologią a teologią – niejako powraca do źródła owego podziału. Twierdzi, iż to, co obecnie nazywane jest psychologią, jest wytworem wpływu wykładowców wydziałów psychologii większych uniwersytetów oraz członków Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego (APA). Głównym ograniczeniem jest amnezja historyczna,

²⁶ B. Narramore, *Barriers to the Integration of Faith and Learning in Christian Graduate Training Programs in Psychology*, s. 120-121.

²⁷ Zob. R. Jaworski, *Propozycja psychologii bazującej na antropologii chrześcijańskiej*, „Roczniki Psychologiczne” 9 (2006) 1, s. 205-226; P. Francuz, *Psychologia chrześcijańska czy psychoterapia po chrześcijańsku. Dyskusja*, „Roczniki Psychologiczne” 9 (2006) 1, s. 230-235.

²⁸ H. Zollner, *Fede cristiana e psicologia*, s. 462-463.

²⁹ B. Narramore, *Barriers to the Integration of Faith and Learning in Christian Graduate Training Programs in Psychology*, s. 121-124.

wyływająca z czasów oświecenia, z której biorą się wszelkiego rodzaju uprzedzenia w stosunku do wiary³⁰. Można uznać wręcz, że niewątpliwy wpływ epoki oświecenia odbił się w antagonistycznym podejściu tak psychologów do teologów, jak i teologów do psychologów. Jaka jednak winna być odpowiedź, by budować dialog pomiędzy psychologią a teologią? Jak należy rozumieć ów dialog?

Podczas rozwoju psychologii jako dyscypliny naukowej pojawiały się różne perspektywy owego dialogu z teologią. Wystarczy wspomnieć czasopisma, które zostały powołane w tym celu. Chodzi o *Journal of Psychology and Theology*³¹ czy *Tredimensionsi* oraz inne publikacje stanowiące inspirację obecnej refleksji³². Dialog taki, szczególnie aktualny i istotny w obecnym czasie, w którym istnieją tendencje do fragmentaryzacji życia oraz przeciwstawiania sobie różnych rzeczywistości, wskazuje na ideał integracji obu sposobów ujmowania rzeczywistości³³. Według Guardiniego podziały, jakie obecnie istnieją, ujawniają, że „wiara dzisiejsza jest wiarą, która w coraz większym stopniu wyzbywa się świata i dlatego jest coraz bardziej niezdolna ogarnąć go i kształtować (...). Nadszedł dziś czas, aby znowu zacząć myśleć i działać w kategoriach całokształtu chrześcijańskiego istnienia, aby zająć postawę, o której mówi Pismo: „wszystko bowiem jest wasze, wy zaś Chrystusa” (1 Kor 3, 23). Czas zdać sobie sprawę, że wszystkie podziały mają znaczenie tylko metodyczne, zaś rzeczywistość istotnie sprowadza się do tego, że świat, a w nim i człowiek, został powołany, osądzony i odkupiony przez Boga. Wyjdźmy z całości, a ogarniemy całość (...). Znaczy to, że musimy spojrzeć na pewien fenomen nie tylko od strony pojedynczych zjawisk z nim związanych, lecz także od strony całej głębości, szerokości i wysokości jego oddziaływania na chrześcijańskie istnienie, zbadać znaczenie tego fenomenu jednocześnie od strony i psychologii, i filozofii, i teologii (...)”³⁴. To spostrzeżenie teologa szwajcarskiego ukazuje punkt orientacyjny we wzajemnym dialogu obu

³⁰ R. Kugelmann, *Psychologia i katolicyzm. Historia relacji*, s. 168-169.

³¹ Zob. J.G. Grimm, K.L. Barnett, R.L. Basset, S.M. Pearson, A. Cornell, S. Morton, K. Scott, P. Stevenson, *Revisiting the Issue of Influential Sources in the Integration of Psychology and Theology: More than a Decade Summary*, „Journal of Psychology and Theology” 2012 (40), s. 5-15.

³² Zob. T. Cantelmi, P. Laselva, S. Paluzzi, *Psicologia e teologia in dialogo. Aspetti tematici per la pastorale odierna*, Cinisello Balsamo 2004; *Był z nami: psychologowie Janowi Pawłowi II*, red. P. Oleś, M. Ledzińska, Warszawa 2015; R. Kugelmann, *Psychologia i katolicyzm; Integrative Approaches to Psychology and Christianity. An Introduction to Worldview Issues, Philosophical Foundations and Models of Integration*, red. D.N. Entwistle, Oregon 2015.

³³ Zob. P. Chaudhari, *Freedom for Relationship: An Initial Exploration of the Theology of Zizioulas nad Psychoanalytic Insights of Winnicott in Dialogue*, „Pastoral Psychology” 2013 (62), s. 451-460; J. Kulisz, *Teologia w poszukiwaniu swojej tożsamości*, w: *Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole 2010, s. 41.

³⁴ R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 223-225.

dyscyplin, których przedstawiciele go podejmują. Na gruncie psychologii, psycholog wrocławski M. Straś-Romanowska, wyraża troskę o przyszłość psychologii, twierdząc, że paradygmat pozytywistyczny jest niewystarczającym do pełniejszego ujęcia zagadnień psychicznych człowieka. Z tego względu niezbędny wydaje się powrót do tego, co zostało utracone z pola badań psychologicznych, a mianowicie – elementu antropologicznego³⁵. Autorzy i promotorzy dialogu psychologii i teologii wyraźnie twierdzą o konieczności punktu zwrotnego w psychologii, jakim miałyby być antropologia³⁶. W podobnym kontekście wypowiadają się teolodzy³⁷. W nauczaniu Soboru Watykańskiego II można znaleźć wyraźne ukierunkowanie dialogu: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę w tajemnicy Słowa Wcielonego (...) Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że w Nim wyżej wymienione prawdy, znajdują swe źródło i osiągają szczytu”³⁸. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, nawiązując do postulatu antropologicznego, twierdzi, że Boże objawienie, konkretnie chrystologia, może być elementem łączącym w zintegrowanej wizji człowieka. Niewątpliwie chrystologia może stać się także punktem styczonym tak pomiędzy wiarą a rozumem, jak psychologią a teologią. „Chrystologia powinna, w pewnym sensie, podjąć i zintegrować wizję, do jakiej człowiek dzisiejszy dochodzi w odniesieniu do siebie samego i swojej historii (...)”³⁹. Gdy psychologia rezygnuje z takiego założenia antropologicznego, dialog z nią staje się niezmiernie trudny⁴⁰.

³⁵ M. Straś-Romanowska, *Badania ilościowe vs jakościowe – pytanie o tożsamość psychologii*, „Roczniki Psychologiczne” T. XIII (2010) 1, s. 97-98.

³⁶ T. Cantelmi, P. Laselva, S. Paluzzi, *Psicologia e teologia in dialogo. Aspetti tematici per la pastorale odierna*, s. 13.

³⁷ Zob. G. Bachanek, *Psychologia a teologia. Miejsca spotkania w antropologicznej refleksji J. Ratzingera*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 1 (2015), s. 31-47; K. Trojan, *Potrzeby psychiczne i wartości oraz implikacje religijne*, Kraków 2001; C. Corbella, *Resistere o andarsene? Teologia e psicologia di fronte alla fedeltà nelle scelte di vita*, Bologna 2009; B. Forte, *Teologia e psicologia: resistenza, indifferenza, resa o integrazione?*, w: *Antropologia interdisciplinare e formazione*, red. F. Imoda, Bologna 1997, s. 75-95.

³⁸ GS, nr 22.

³⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii (1979)*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 119.

⁴⁰ Nie chodzi o to, by psychologia zaakceptowała istnienie wpływu łaski w człowieku. Niemniej jednak psychologowie w dialogu z teologią winni wziąć pod uwagę, iż dla teologii i dla antropologii teologicznej łaska jest elementem centralnym. Podobnie teologia i antropologia teologiczna nie mogą zaakceptować dialogu interdyscyplinarnego, gdzie się odrzuca od podstaw istnienie łaski. Zob. D. Moretto, *La dialettica di base nella prospettiva dell'antropologia teologica. Questioni critiche e spunti per un rilancio*, w: *Persona e formazione*, red. A. Manenti, S. Guarinelli, H. Zollner, Bologna 2007, s.159-183.

W tak rozumianej integracji należy unikać dwóch ekstremalnych pozycji. Pierwszym niebezpieczeństwem jest ujednoczenie czy identyfikowanie i łączenie ze sobą różnych antropologii. Różnice w odmiennych antropologiach pozostaną, niezależnie czy będzie to antropologia filozoficzna czy psychologiczna lub kulturalna. Antropologie nauk szczegółowych oraz metody są z natury swojej ograniczone. Mogą określać szczegółowe znaczenia dotyczące człowieka, lecz powinny być zintegrowane w stosunku do całościowej jego wizji. Drugie niebezpieczeństwo jest przeciwieństwem pierwszego. Dotyczy oddzielenia myślenia antropologicznego od nauk szczegółowych. Jeśli jest prawdą, że myśl antropologiczna różni się od myśli nauk szczegółowych, to także jest prawdą, że myśl antropologiczna porusza się dzięki wizji nauk szczegółowych. Wizja antropologiczna, zakorzeniona w chrześcijańskim objawieniu, jest więc nie do zastąpienia⁴¹. Luigi Rulla, powołując się na refleksję Karola Wojtyły zaczerpniętą z pozycji *Osoba i czyn*, wskazuje na niewystarczalność metafizyki klasycznej w rozumieniu doświadczenia człowieka. Człowieka bowiem nie można zredukować tylko do zewnątrz obserwowanych przeżyć lub do wewnątrz subiektywnych doświadczeń. Człowiek jest jednocześnie obiektem, jak i podmiotem swoich doświadczeń, ponieważ „subiektywizm człowieka jako osoby jest także obiektywizmem”⁴². Innymi słowy, to co czyni człowieka osobą to jego przeżyte doświadczenia, w których następuje zetknięcie subiektywizmu z obiektywizmem (K. Wojtyła wyraźnie zaznacza, że obiektywizm nie oznacza realizmu, a subiektywizm – idealizmu, lecz są one dwoma istotnie ważnymi sposobami opisu człowieka, będącego jednocześnie podmiotem i przedmiotem doświadczeń)⁴³. Niemniej jednak, pomimo odrzucania przez niektórych psychologów założeń antropologicznych, każdy z nich – nie zawsze *implicite* – zachowuje jakąś pozycję antropologiczną. Warto wspomnieć Frankla czy Cloningera. Pierwszy, twórca logoterapii, uznaje znaczenie autotranscendencji jako elementu konstytutywnego natury człowieka. Pisał: „Dopóty istnieję, istnieję w perspektywie wartości i znaczeń; istnieję dla czegoś, co koniecznie przewyższa mnie wartością, dla czegoś co egzystencjalnie i jest w randze wyższej aniżeli moje własne bycie, innymi słowy: ja istnieję skierowany w stronę czegoś, co nie może być «Czymśkolwiek», ale musi być «Kimś», osobą i, ponieważ transcenduje moją osobę, musi być «Ponad - osobą». Jednym słowem: dopóty istnieję, istnieję, istnieję

⁴¹ L. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, s. 45-46.

⁴² Tamże, s. 46-47.

⁴³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 56-59.

zawsze dla Boga”⁴⁴. Natomiast Cloninger, w swojej teorii osobowości, wprowadza autotranscendencję jako element składowy charakteru człowieka⁴⁵.

Czasami psychologowie wprost używają terminów zapożyczonych od teologii. W psychologicznym rozumieniu istnieje wymiar człowieka, który jest określony jako duch lub świadomość, a zdefiniowany jako „przekraczający siebie (*self-transcending*) wymiar w obrębie ludzkiego umysłu”⁴⁶. Taki duch nie jest rozumiany jako coś substancjalnego w człowieku. Posiada on zgoła inny status ontologiczny, aniżeli ukazuje to teologia. Jest pewną otwartością człowieka na doświadczenie przekraczające jego samego. Koncentrując się na naturze człowieka, psychologia winna nie tracić z oczu ostatecznego celu człowieka; powinna być epistemologicznie wystarczająco otwarta na założenia transcendentne teologii przy zachowaniu swoich metod pracy oraz założeń. Innymi słowy, zgodnie z takim rozumieniem, psychologia otwarta na wartość wiary w człowieku spełnia te wymagania. Poza tym teoria natury człowieka, proponowana przez psychologię, winna być otwarta na założenia ontologiczne. Jeśli weźmie się pod uwagę poszukiwanie ostatecznej prawdy dotyczącej bycia oraz prawdy człowieka, pytania te nie mogą być wykluczone z horyzontu psychologii. Wówczas dialog psychologii i teologii posiada punkt styczny w postaci poszukiwania prawdy. Psychologia, która uznaje w swoich założeniach możliwość „ostatecznych pytań”, wychodzi ponad ograniczenia racjonalizacji. Taki system wymaga od psychologii użycia meta-języka, który wychodzi ponad język informacyjny⁴⁷.

Zaproszenie kierowane do psychologii, by weszła w dialog z teologią przy pomocy antropologii, adresowane jest również do teologii. Teologia, zaangażowana w dialog z psychologią (czy z innymi szczegółowymi naukami), nie może pozostawiać poza nawiasem antropologii. Tożsamość każdej dyscypliny naukowej jest rzeczywistością „antropologiczną”. Obiektywna tożsamość teologii buduje na objawieniu Boga w osobie Jezusa Chrystusa oraz na posłuszeństwie wiary we wspólnocie Kościoła⁴⁸. W podobnym tonie o zadaniach teologii wypowiedział się

⁴⁴ V. Frankl, *Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione*, Brescia 1990, s. 115-116.

⁴⁵ Zob. R. Cloninger, *The Temperament and Character Inventory (TCI): A guide to its Development and Use*, Washington 1994.

⁴⁶ D.A. Helminiak, *Treating Spiritual Issues in Secular Psychotherapy*, „Counseling & Values” 45 (2001), s. 167.

⁴⁷ P. Hampson, *Credible Belief in Fides et Ratio: II The theology-psychology dialogue*, „New Blackfriars” 87 (2006) 1012, s. 642-644.

⁴⁸ S. Mycek, *Tożsamość i dialog. Katolicka teologia wobec pytań o interdyscyplinarność i transdyscyplinarność nauki*, w: *Tożsamość teologii*, red.A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole 2010, s. 175.

inspirator myśli L.M. Rulli – kanadyjski filozof i teolog Lonergana – który na temat metody w teologii pisał następująco: „Pytanie o Boga znajduje się w horyzoncie człowieka. Transcendująca subiektywność człowieka zostaje okaleczona lub stłumiona, jeśli nie sięgnie w stronę zrozumiałego, bezwarunkowego, (samego) dobra wartości. Przynosi (prawdziwą wiedzę), nie to co się osiąga, lecz to dzięki któremu (wiedza) zostaje oświecona”⁴⁹. Centrum teologii stanowi wiara wyrażająca się w doświadczeniu osobowego spotkania z Jezusem Chrystusem. Zatem nie może ona stracić z pola widzenia tego wydarzenia. Dzięki osobowemu spotkaniu z Chrystusem teologia buduje rozumienie świata, gdyż On wszedł w niego i stał się jego punktem centralnym. Chrystus jest ponad światem poprzez swoje bóstwo i jednocześnie transcenduje świat. „Transcendencja Chrystusa nie stawia Go więc ponad rodzinę ludzką, ale uobecnia Go w każdym człowieku, ponad wszelkim partykularyzmem”⁵⁰. Stąd teologia, pozostająca w jedności z Chrystusem, zdobywa możliwość patrzenia na świat z perspektywy Bożego objawienia. Jest ona obiektywną dyscypliną, gdyż jej gwarantem jest Bóg obecny w Chrystusie⁵¹. Chrystologia jest więc niezbędnym fundamentem antropologii. Nie chodzi przy tym o pojmowanie osoby jedynie niejako „zabarwionej teistycznie”. Według Ratzingera niezbędna w tym względzie jest teologia stworzenia. Jak notuje australijska komentatorka jego myśli, Rowland: „Pełna teologia stworzenia zrozumiała jest w kontekście eschatologii”⁵². Jej słowa dopełnia wypowiedź wspomnianego autora: „Alfa jest w pełni zrozumiała tylko w świetle, jakie płynie z Omega”⁵³. Międzynarodowa Komisja Teologiczna ujmuje tę prawdę w następujący sposób: „Dlatego w Jezusie Chrystusie, równocześnie Bogu i człowieku, człowiek osiąga własną pełnię eschatologiczną. Jedynie w Jezusie Chrystusie osiąga „miarę dojrzałości i pełni” człowieka (por. Ef 4,13). Tylko w Jezusie Chrystusie znajduje się konkretnie

⁴⁹ B. Lonergan, *Method in Theology*, Toronto 1999, s. 103.

⁵⁰ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wiara i inkulturacja (1988)*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 259.

⁵¹ K. Szwarz, *Romano Guardiniego postulat chrystologii personalistyczno-praktycznej*, w: *Jezus Chrystus w refleksji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2013, s. 61; zob. L.F. Ladaria, *Introduzione alla antropologia teologica*, Roma 2011, s. 9.

⁵² T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, Kraków 2010, s. 66.

⁵³ J. Ratzinger, *The Dignity of the Human Person: Commentary on the Chapter I, Part I of Gaudium et spes*, w: *Commentary on the Documents of Vatican II, Volume V*, red. H. Vorgrimler, New York 1969, s. 121

nieskończone otwarcie człowieka; przede wszystkim w Nim zostaje nam ukazane w pełni misterium człowieka i jego wzniosłe powołanie”⁵⁴.

Niemniej jednak, jak wyraźnie podkreśla bawarski teolog, Bóg chrześcijański nie jest prostym „Ja”, ale „My”: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Nie jest czystym „Ja” i „Ty”, pojedynczą osobą, ale ma swoje miejsce w liczbie mnogiej – w „My”. W ten sposób chrześcijańskie pojęcie Boga nadało wielości właściwie taką samą godność jak jedność. Podczas gdy dla filozofii starożytnej wielość oznaczała rozpad jedności, dla wiary chrześcijańskiej, przyjmującej istnienie Trzech Osób w jednej istocie Boga, wielość mieści się w jedności. W trynitarnym „My” została przygotowana przestrzeń dla ludzkiego „My”⁵⁵. W ten sposób antropologia chrześcijańska, wychodząca od Chrystusa, wprowadza człowieka w spotkanie z „My” w Bogu, ale „My” z innymi ludźmi⁵⁶. Natura człowieka odnajduje wówczas swoją pełnię w wewnątrztrynitarnym życiu Boga.

Punktem stycznym tak dla psychologii, jak i teologii jest widzenie człowieka w świetle jego najgłębszego pragnienia przekraczania siebie ku Bogu. Dlatego zasadne jest stwierdzenie, że człowiek, zawierając Bogu, może się rozwinąć tylko w autotranscendencji teocentrycznej, tj. w „darze z siebie samego wyrażonym w miłości ku Bogu i innym”⁵⁷. Istotne w miejscu tym jest dopowiedzenie, iż niektóre szkoły psychologii humanistycznej nie spełniają tego warunku. Koncentrują się bowiem na przekraczaniu siebie w wymiarze filantropijno-socjalnym⁵⁸. Odpowiedź teologii w spotkaniu z psychologią jest klarowna: dar z siebie winien być całkowity, tj. z całego serca, z całej duszy, z całej myśli swojej i ze wszystkich sił swoich (Mk 12, 28-31). „Człowiek (...) nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie”⁵⁹. Im bardziej osoba przekracza siebie w całkowitej ufności, wyrażonej w naśladowaniu Chrystusa (*autotranscendencja*), tym bardziej staje się wolna od motywów nieświadomych, które ją oddalają od obiektywnych wartości. Im bardziej

⁵⁴ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia* (1982), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 140.

⁵⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 138.

⁵⁶ Zob. J. Warzeszak, *Antropologia Benedykta XVI na tle błędnych antropologii współczesnych*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 1 (2015), s. 257-290; Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 82.

⁵⁷ C. Bresciani, *La crisi momento di consolidamento. Leggere le difficoltà vocazionali con i criteri della perseveranza*, „Vita Consacrata” 31 (1995), s. 296.

⁵⁸ Zob. A.M. Ravaglioli, *Psicologia. Studio interdisciplinare della personalità*, Bologna 2006, s. 49.

⁵⁹ GS, nr 24; zob. L.M., Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, s. 263.

staje się wolna od swoich niespójności, tym bardziej może postępować w ufnej miłości do Boga (*autotranscendencja teocentryczna*)⁶⁰.

W podsumowaniu można stwierdzić, parafrazując słowa Ratzingera, iż próba zakwestionowania wymiaru duchowego w człowieku, jego autotranscendencji, prowadzi ostatecznie do unicestwienia go przez sprowadzenie do wymiaru doczesnego i materialnego. Natomiast próba zakwestionowania wymiaru ludzkiego w człowieku, jego natury, prowadzi ostatecznie do unicestwienia człowieka i sprowadzenia do wymiaru spirytualizmu⁶¹. Ponadto, zgodnie z teologiczną wizją człowieka, nie może zabraknąć napięcia wynikającego z jego grzechu i jego wolnej woli. Autotranscendencja teocentryczna zakłada istnienie w człowieku oporu, który jest częścią jego ludzkiego DNA. Napięcie wynikające z oporu prowadzi do zidentyfikowania „dialektyki podstawowej”, w obrębie ludzkiej motywacji człowieka, rozumianej jako ontologiczne „ja transcendujące” i „ja transcendowane”⁶². Jest to naturalne napięcie pomiędzy siłami motywującymi człowieka⁶³. Życie ludzkie bowiem naznaczone jest dialektyką i napięciami występującymi pomiędzy tym, co skończone i immanentne a tym, co nieskończone i transcendentne. Dialektyka jest przeżywana pomiędzy altruistycznymi dążeniami a egoistycznymi pragnieniami skoncentrowanymi na sobie. „Ja” człowieka, widziane w perspektywie funkcji, uwzględnia istnienie świadomości i nieświadomości człowieka, które mogą determinować jego decyzje. W takiej sytuacji „ja” porusza się w kategoriach „ważne dla mnie” oraz „ważne samo w sobie”. Drugie „ja” widziane jest w perspektywie struktury, która wynika z dialogicznego napięcia między tym, „czego chcę dla mnie”, a tym, „czego chcę ze względu na samą wartość”. Wziąwszy pod uwagę tę dialektykę, Rulla wyróżnił „ja idealne” (*ideal self*) i „ja aktualne” (*actual self*)⁶⁴.

W relacji teologii i psychologii nie może zabraknąć wytyczenia granic, by obie dyscypliny naukowe formułowały twierdzenia w obrębie swoich obszarów granicznych. Kugelmann, zwracając uwagę na tę kwestię, używa pojęcia „wypracowania granic”⁶⁵. Pojęcie to zostało zapożyczony od amerykańskiego socjologa, który przeprowadzał

⁶⁰ F. Meures, *Un progetto inderdisciplinare di antropologia cristiana*, „Civiltà Cattolica” 3279 (1987), s. 233.

⁶¹ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2001, s. 33-34.

⁶² T. Healy, B. Kiely, G. Versaldi, *Nascità e conquiste di uno studio sulla persona umana*, w: *Persona e formazione*, red. A. Manenti, S. Guarinelli, H. Zollner, Bologna 2007, s. 39.

⁶³ L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, s. 142.

⁶⁴ H. Zollner, *Il Sé – Contenuto, Processo, Mistero*, w: *Persona e formazione*, red. A. Manenti, S. Guarinelli, H. Zollner, Bologna 2007, s. 90-91.

⁶⁵ R. Kugelmann, *Psychologia i katolicyzm*, s. 493.

prace nad grupami naukowymi uprawiającymi wiedzę naukową. Wypracowanie granic jest szczególnie niezbędne w sytuacji, gdy jedna grupa próbuje rozszerzyć swój autorytet i kompetencje na dziedzinę, do której roszczą sobie prawa przedstawiciele innych środowisk⁶⁶. Wypracowanie granic jest związane z tożsamością danej nauki. Cytowani przez różne środowiska psychologiczne autorzy⁶⁷, Misiak i Staudt, wyznaczyli psychologii granicę, twierdząc, że jest ona nauką przyrodniczą, która nie rości sobie praw do formułowania twierdzeń natury filozoficznej i teologicznej. Przy tym psychologowie nie powinni rezygnować ze swoich przekonań filozoficznych i religijnych, współpracując jednocześnie z innymi przedstawicielami nauk. Chociaż psychologii i teologii towarzyszy wspólny przedmiot badań oraz wspólny cel – poznanie prawdy – to jednak nie sposób nie spotkać się z napięciami w kwestiach interesujących obie dyscypliny⁶⁸. Jak twierdzą Browning i Cooper, powołując się na Barboura⁶⁹, obie dyscypliny, osiągnąwszy status nauki, logicznie nie powinny wchodzić ze sobą w konflikt. Obie służą innym funkcjom. Funkcją psychologii jest wypracowanie przypuszczeń i twierdzeń – w ogólnym znaczeniu pewna kontrola natury człowieka. Funkcją teologii jest samoprzekraczanie, etyczne zaangażowanie oraz orientacja życia człowieka poza jego osobę. Jeśli teologia próbuje interpretować szeroki kontekst egzystencji człowieka, to psychologia skupia się na wąskim fragmencie życia ludzkiego w konfrontacji z przedmiotem badawczym⁷⁰.

W podsumowaniu zostało ukazane, iż dialog teologii z psychologią sytuuje się w założeniach antropologicznych. Czas oświecenia wprowadził obopólną podejrzliwość pomiędzy przedstawicielami teologii i psychologii tak na polu teoretycznym, jak i praktycznym. Warto jest przypomnieć, iż skro łaska buduje na naturze człowieka, to wiara ma lepszą możliwość osiągnięcia swego celu w psychicznie zdrowym człowieku. Teologia w tym względzie daje podstawy do wzrostu wiary. Ekspresja zaufania bazującego na Bogu może dokonywać się w horyzoncie psychologii jako nauki pomocniczej. Tak rozumiane założenia obopólnej otwartości na dialog, przy zachowaniu swoich kompetencji dzięki wytyczonym granicom, dają możliwość

⁶⁶ T.F. Gieryn, *Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists*, "American Sociological Review" 48 (1983) 6, s. 791.

⁶⁷ Zob. Kugelmann, *Psychologia i katolicyzm*, s. 50; J.M. Nelson, *Psychology, Religion, and Spirituality*, s. 24-31.

⁶⁸ H. Misiak, V. Staudt, *Catholics in psychology: A historical survey*, New York 1954, s. 13-14.

⁶⁹ Ian Barbour pisze o relacji między naukami ścisłymi a religią. Niemniej jednak jego myśl jest godna uznania w kwestii relacji między teologią a psychologią. Zob. I. Barbour, *Myths, Models, and Paradigms*, New York 1974, s. 5.

⁷⁰ D.S. Browning, T. Cooper, *Religious Thought and the Modern Psychologies*, s. 5-6.

szerokiej wizji człowieka otwartego na ostateczną Prawdę. To właśnie Prawda, Jezus Chrystus, jest punktem centralnym procesu integracji. Zaufanie w strukturze wiary może stać się elementem pomocnym w budowaniu pomostu zaufania w kontekście teoretycznym i praktycznym.

3.2. Zaufanie w strukturze wiary – wnioski badawcze

Zaufanie rozpatrywane w strukturze wiary ma wymiar dialogiczny. Jej charakter ujawnia się tak w aspekcie interpersonalnym, odnoszącym się do Boga oraz innych ludzi (np. wspólnoty Kościoła), jak intrapsychicznym odnoszącym się do wewnętrznego świata osoby. Jej integralny charakter wskazuje na zaangażowanie całego człowieka: jego sfery intelektualnej, wolitywnej oraz emocjonalnej. Wiara jako zaufanie jest łaską daną darmo, bazuje na autorytecie Boga, z którego wynika jej pewność oraz posłuszeństwo. Z teologicznego punktu widzenia, ukazanego w aspekcie horyzontalnym, struktura zaufania opiera się na dwóch filarach: słowie i czynie. To Bóg staje się Słowem, na którym człowiek opiera zaufanie oraz odpowiada na nie poprzez swój czyn. Filary te jednocześnie stają się „wektorami”, ukazującymi kierunek relacji człowieka z Bogiem. Zaufanie posiada strukturę dialogalną i dynamiczną: w dialogu z Bogiem, we wspólnocie Kościoła (wymiar wertykalny) rozwija się i kształtuje osobiste zaufanie człowieka obejmujące całą jego osobowość. Zaufanie nie jest tylko dziełem rozumu, uczucia albo woli człowieka – jest dziełem, w którym uczestniczą wszystkie siły człowieka. Znamienne, że zaufanie w strukturze wiary staje się także organem poznawczym teologii⁷¹, która ze swej natury jest otwarta na dialog z innymi dziedzinami wiedzy.

Z takiego sposobu definiowania wiary jako zaufania wynika potrzeba wysłuchania psychologii, której celem jest dostarczenie wiedzy na temat ekspresji zaufania oraz jej zależności od czynników psychologicznych pojedynczej osoby. W tym celu została zaoferowana refleksja nad psychologicznym znaczeniem zaufania, prowadzona w perspektywie różnych szkół psychologicznych; poprzedziła ona badania. Wyakcentowano czynnik osobistego doświadczenia, który istotnie kształtuje zaufanie do osób. Prace pionierów psychoanalizy wskazały na aspekty nieświadome w tworzeniu obrazu osoby, co do której istnieje relacja zaufania. Najwcześniejsze doświadczenia

⁷¹ Zob. B. Ferdek, *Rola wiary w refleksji teologicznej*, „*Studia Theologiae Fundamentalis*” 5 (2013), s. 37-46.

stały się znaczące dla późniejszego kształtowania określonego przywiązania w relacji do innych ludzi i do Boga. Wymienione szkoły psychologiczne wzbraniają się przed tzw. interpretacją historyczną dla uzasadnienia braku zaufania. Dla próby określenia nie tylko psychicznego braku zaufania owe szkoły dostrzegają potrzebę dialogu z innymi dziedzinami nauki, jak neurobiologią czy socjologią. Zaufanie zostało scharakteryzowane przez wyrażenia takie, jak dojrzałość, osobista integracja lub bezpieczne przywiązanie. W tym obszarze łatwo można było zauważyć, że aspekt zaufania Bogu był zależny od wiary twórcy danej szkoły psychologicznej. Psychologia jako nauka wykazuje zależność od osobistego poglądu uprawiającej ją osoby. Fakt ten wskazuje na otwartość samej dyscypliny na obecność Boga, ale także na niebezpieczeństwo jej zamknięcia na transcendencję. Poza tym istotne jest zwrócenie uwagi na pokusę uczynienia z relacji do Boga obrony przed własnymi bardziej lub mniej uświadomionymi popędami. Zaufanie Bogu może więc być traktowane jako ucieczka przed konfrontacją z popędami. Świat wiary może sprzyjać próbie uczynienia z niego miejsca izolacji przed światem relacji zewnętrznych czy konfliktów wewnętrznych.

Z psychologicznego punktu widzenia struktura zaufania opiera się na trzech filarach: relacji, osobowości i kultury. Filary te konstytuują także wymiary zaufania – wektory, w kierunku których zaufanie jest nakierowane. Chodzi o wymiar relacji, cechy osobowościowe oraz kulturę. Ukazana struktura w aspekcie wertykalnym ujawnia kompleksowość oraz misteryjność miejsca i wzrostu zaufania. Z przeprowadzonych badań wynika, że czynnik lęku wpływa na uzależnienie własnej samooceny od innych. Ponadto zaufanie jest kształtującą się siłą scalającą osobowość człowieka w jego aspekcie intrapsychicznym i interpersonalnym. W aspekcie horyzontalnym Bóg, w psychologii „obiekt” poznania człowieka, ujawnia się poprzez poczucie bliskości i siłę lęku.

Przeprowadzone badania empiryczne pozwoliły zdefiniować wiarę jako zaufanie Bogu, wyrażane przez osoby wierzące i praktykujące religię chrześcijańską, w aspekcie psychologicznym oraz teologicznym.

Autorskie narzędzie do pomiaru wiary w Boga w aspekcie teologicznym wykazało wysoką rzetelność oraz dobre właściwości pozycji testowych. Potwierdziło to wiarygodność wyników wskazujących, że w percepcji osób wierzących i praktykujących wiara, rozumiana jako zaufanie Bogu, obejmuje trzy oddzielne wymiary, tj. osobistą więź z Bogiem, osobistą więź ze wspólnotą Kościoła oraz osobistą

decyzję całego człowieka. W przypadku wszystkich trzech wymiarów badani uzyskali wysokie wyniki wskazujące na wysoką zgodność postrzegania wiary jako zaufania Bogu z treściami teologicznymi.

Postrzeganie wiary w Boga w aspekcie psychologicznym zmierzono z wykorzystaniem Kwestionariusza Więzy z Bogiem⁷², rozpatrującego wiarę jako zaufanie Bogu w dwóch wymiarach: poczucia zaufania i poczucia lęku. Badane osoby wykazały wysokie poczucie zaufania wskazujące, że doświadczają oni Boga jako bezpiecznej bazy oraz niskie poczucie lęku wskazujące, że nie towarzyszy im lęk w relacji do Boga.

Zmienną pośredniczącą w badaniu było zaufanie interpersonalne zmierzone autorskim narzędziem opierającym się na teorii Rottera. Również to narzędzie wykazało wysoką rzetelność oraz dobre właściwości pozycji testowych. Potwierdziło to wiarygodność wyników wskazujących, że w percepcji osób wierzących i praktykujących zaufanie interpersonalne obejmuje trzy wymiary, tj. poczucie wsparcia i bliskości w relacji z innymi ludźmi oraz samoocena w relacji z innymi ludźmi. Badani wykazali wysokie poczucie wsparcia i bliskości w relacjach z innymi oraz niskie uzależnianie samooceny od relacji z innymi.

Badanie oddziaływania zmiennych socjodemograficznych na postrzeganie wiary jako zaufania Bogu wykazało, że istotne znaczenie odgrywa wiek, miejsce zamieszkania, stan cywilny, przynależność do grupy/wspólnot religijnych oraz wybór osoby postrzeganej jako osoba bliska. Nie stwierdzono znaczenia płci oraz wykształcenia dla osiągniętych wyników.

Silnego poczucia zaufania w relacji do Boga doświadczają osoby starsze, postrzegające przyjaciela/przyjaciółkę jako osobę bliską oraz przynależące do grup/wspólnot religijnych. Słabszego poczucia zaufania doświadczają osoby będące w związkach nieformalnych. Silniejszego poczucia lęku w relacji do Boga doświadczają osoby młodsze, mieszkające w mniejszych miastach oraz nieprzynależące do grup/wspólnot religijnych.

Silne rozumienie wiary jako osobistej więzi z Bogiem i wspólnotą Kościoła oraz osobistej decyzji całego człowieka, przejawiają osoby stanu wolnego, postrzegające przyjaciela/przyjaciółkę jako osobę bliską oraz przynależące do grup/wspólnot religijnych. Dodatkowo, silne rozumienie wiary jako osobistej decyzji całego człowieka

⁷² Zob. W. Matys, R.P. Bartczuk, *Kwestionariusz Więzy z Bogiem*, w: *Psychologiczny pomiar religijności*, red. W.M. Jarosz, Lublin 2011, s. 131-152.

przejawiają osoby postrzegające matkę i ojca jako osoby bliskie. Natomiast silne rozumienie wiary jako osobistej więzi ze wspólnotą Kościoła przejawiają osoby postrzegające rodzeństwo jako osoby bliskie. Najślabszą zgodność z treściami teologicznymi wykazują osoby żyjące w związkach nieformalnych.

Badanie wykazało istotne znaczenie zaufania interpersonalnego w postrzeganiu wiary jako zaufania Bogu w aspekcie psychologicznym. Osoby odczuwające silne poczucie zaufania w relacji do Boga to osoby doświadczające silnego poczucia wsparcia i bliskości w relacji z innymi ludźmi oraz nieprzejawiające tendencji do uzależniania samooceny od tych relacji. Jednocześnie są to osoby w starszym wieku i przynależące do grupy/wspólnoty religijnej. Natomiast osoby odczuwające silne poczucie lęku w relacji do Boga to osoby doświadczające słabego poczucia wsparcia w relacji z innymi ludźmi oraz przejawiające tendencję do uzależniania samooceny od tych relacji. Jednocześnie są to osoby w starszym wieku. Warto zwrócić uwagę, że w przypadku poczucia lęku w relacji do Boga, siła oddziaływania samooceny w relacjach z innymi ludźmi ($\beta = 0,37$) jest znacznie większa niż siła poczucia wsparcia ($\beta = -0,19$). Oznacza to, że w kształtowaniu lęku w relacji do Boga zdecydowanie większe znaczenie ma uzależnianie swojej samooceny od innych niż wsparcie z ich strony.

Badanie wykazało istotne znaczenie zaufania interpersonalnego w postrzeganiu wiary jako zaufania Bogu w aspekcie teologicznym. Osoby silnie postrzegające wiarę jako osobistą więź z Bogiem to osoby odczuwające silne poczucie wsparcia i bliskości w relacji z innymi ludźmi, jednocześnie to osoby przynależące do grupy/wspólnoty religijnej i postrzegające przyjaciela/przyjaciółkę jako osobę bliską. Osoby silnie postrzegające wiarę jako osobistą decyzję całego człowieka to osoby odczuwające silne poczucie bliskości w relacji z innymi ludźmi. Natomiast osoby silnie postrzegające wiarę jako osobistą więź ze wspólnotą Kościoła to osoby odczuwające silne poczucie bliskości w relacji z innymi ludźmi, jednocześnie to osoby przynależące do grupy/wspólnoty religijnej i postrzegające rodzeństwo jako osobę bliską. Warto zwrócić uwagę, że przynależność do grupy/wspólnoty religijnej wykazuje znacznie silniejsze oddziaływanie na postrzeganie wiary jako osobistej więzi z Bogiem ($\beta = 0,22$) i wspólnotą Kościoła ($\beta = 0,25$) niż zaufanie interpersonalne (max. $\beta = 0,15$).

Celem podjętych badań było również wskazanie na pomocniczość psychologii – teologii. Z przeprowadzonych badań wynika, że najważniejsze dla teologicznego rozumienia wiary jako zaufania Bogu jest psychologiczne rozumienie poczucia zaufania w relacji z Bogiem, które znacząco zwiększa zgodność z treściami teologicznymi.

Istotną rolę odgrywa także przynależność do grupy/wspólnoty religijnej oddziałująca na postrzeganie wiary jako osobistej więzi z Bogiem i ze wspólnotą Kościoła oraz zaufanie interpersonalne oddziałujące na postrzeganie wiary jako osobistej więzi z Bogiem, a także osobistej decyzji całego człowieka. Zaufanie interpersonalne poprawia dodatkowo efektywność rozumienia wiary w Boga w aspekcie teologicznym. Pomocniczość psychologii opiera się na jej możliwości opisu psychicznej sytuacji człowieka. Psychologia dochodzi do granicy, która może być przekroczona tylko przez teologię. Wycofuje się przed narzucaniem określonego stanowiska.

3.3. Zaufanie jako „strefa wymiany” teologii i psychologii w świetle chalcedońskiej formuły „bez zmieszania i bez rozdzielania”

Akcentowanie aspektu wertykalnego zaufania (działanie człowieka), przypomina teologii konieczność przyjrzenia się jemu jako fundamentowi⁷³, o czym teologom łatwo zapomnieć. Tymczasem psychologia ze swoimi narzędziami może pomóc w uleczeniu człowieka, w oczyszczeniu i uleczeniu woli, w otwarciu na szerszy horyzont.

Drugi rozdział pracy pokazał, iż psychologia może pomóc teologii także w wypracowaniu metafor w ujmowaniu zagadnień w języku teologicznym. Należy przy tym unikać pokusy bezpośredniego aplikowania języka psychologii w obszar teologii. Prowadziłoby to do swego rodzaju chaosu w obrębie tej drugiej nauki. Teologia z racji swoich relacji z metafizyką posługuje się językiem filozofii. Według Ratzingera wiara i filozofia wzajemnie się potrzebują do tego stopnia, że: „rozum nie może być zdrowy bez udziału wiary, lecz wiara bez rozumu nie będzie ludzka”⁷⁴. Jak zauważa wrocławski teolog: „ponieważ na początku był *Logos* i wszystko jest odbiciem Jego racjonalności, dlatego nieprzypadkowo nastąpiło spotkanie chrześcijaństwa z filozofią grecką. *Logos* jest łącznikiem pomiędzy tym, co greckie – w najlepszym znaczeniu tego słowa – i biblijnym rozumieniem wiary w Boga. Filozofia grecka stała się więc sprzymierzeńcem chrześcijaństwa”⁷⁵. Pomiedzy teologią a filozofią musi istnieć równowaga. Według Benedykta XVI: „(...) w dziedzinie teologii konieczna jest równowaga między tym, co możemy nazwać podstawami architektonicznymi, których dostarcza Boże objawienie i

⁷³ PDV, nr 43.

⁷⁴ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, Kielce 2005, s. 110.

⁷⁵ B. Ferdek, *Rola wiary w refleksji teologicznej*, s. 41.

które z tego powodu zawsze mają znaczenie priorytetowe, a zasadami interpretacyjnymi, których dostarcza filozofia, czyli rozum, i które pełnią ważną funkcję, ale jedynie instrumentalną”⁷⁶.

W badaniach własnych ukazane zostało zaufanie w perspektywie psychologicznej jako relacja interpersonalna, bliskie intymne powierzenie się drugiej osobie, zapewnienie poczucia bezpieczeństwa, relacja wpływająca na własną samoocenę czy emocjonalne dostosowanie. Natomiast zaufanie Bogu jako więź zostało ukazane także na podstawie odpowiedzi Kwestionariusza Więzy z Bogiem, który wymienia następujące elementy kształtujące bezpieczną więź z Bogiem: bliskość, nadzieję i optymizm w spotkaniu z Bogiem, poczucie bezpieczeństwa, wsparcie, Bożą opiekę, akceptację, źródło siły i mocy. Z powyższego wynika, że w teologii na określenie wiary jako zaufania używa się podobnych lub takich samych określeń. Teologia, jak można zauważyć, czerpie z relacji z innymi dziedzinami nauk – w szczególności z kontaktu z psychologią. Przy tym okazuje się bliska środowisku człowieka. Dzięki takiemu kontaktowi jej język ewaluuje z języka technicznego, charakterystycznego dla języka obiektywizacji oraz metafizyki, w stronę subiektywizacji oraz subiektywnego doświadczenia bez niwelowania zasad filozofii. Jakie jednak winny być kryteria owej relacji pomiędzy teologią a psychologią? Jakie wreszcie mogą być praktyczne wzajemne ubogacenia teologii i psychologii?

Pojęcie „stref wymiany” zostało wprowadzone w naukach kognitywnych, które określano mianem wymiany myśli oraz idei⁷⁷. Metafora ta może doskonale pasować do określenia stref pomiędzy teologią a psychologią. Niemniej jednak zanim to nastąpi istotne jest określenie sposobu integracji obu dziedzin wiedzy. Wydaje się, że poprzez analogię, formuła chalcedońska może stać się wzorem relacji już nie tylko teologii i psychologii, lecz różnych dyscyplin wiedzy. Benedykt XVI mówiąc o egzegezie Pisma Świętego zwracał uwagę na „hermeneutykę wiary” w odniesieniu do metody historyczno-krytycznej. Synteza taka winna dokonywać się „chrystologicznie”⁷⁸ w analogii dwóch natur Chrystusa, zjednoczonych w jednej Osobie, które – zgodnie z treścią sformułowania dogmatycznego – nie tracą swoich właściwości, istnieją bez

⁷⁶ Benedykt XVI, *Teologiczny spór Bernarda z Clairvaux z Abelardem* (Katecheza 4.11.2009), w: Benedykt XVI, *Mistrzowie duchowni. Ojcowie i pisarze średniowiecza*, Poznań 2011, s. 56.

⁷⁷ Zob. P. Thagard, *Being interdisciplinary: Trading zones in cognitive science*, w: *Interdisciplinary collaboration: An emerging cognitive science*, red. S.J. Derry, C.D. Schunn, M.A. Gernsbache, New York 2005, s. 317-399.

⁷⁸ Benedykt XVI, *Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów: „Egzegeza nie tylko historyczna, ale i teologiczna”* (14.10.2008), ORPol 2008 nr 12, s. 34.

zmieszania czy zmiany oraz bez podzielenia czy rozłączenia⁷⁹. „Ta bosko – ludzka synergia jest bardzo istotna”⁸⁰. W Chrystusie istnieją dwie natury, które zostały zintegrowane w kierunku czystego przyłgnięcia do woli Ojca, czyli synergii. Permanentna komunika Syna z Ojcem staje się centrum życia i osobowości Chrystusa⁸¹.

W podobnej perspektywie należy widzieć syntezę metody naukowej i teologicznej w egzegezie Pisma Świętego. „Rozróżnianie dwóch poziomów badania Biblii nie ma na celu ich rozdzielania ani przeciwstawiania, ani po prostu zestawiania. Występują one jedynie we wzajemnym powiązaniu”⁸². Stąd należy oczekiwać, że będą one wykorzystane z uwzględnieniem autonomii, bez ich rozdzielania czy pomieszania.

Chalcedon jest wzorem myślenia integralnego. Według wrocławskiego teologa, P. Liszki, określenie soborowe, personalistyczne i integrujące nie ucieka od zagadnień dialogu pomiędzy naturą i łaską. Niebezpieczeństwo polega na zamykaniu się w myśleniu dualistycznym, rozdzielającym, które radykalnie oddziela naturę ludzką od natury Boga, albo w myśleniu monistycznym, zmieszonym⁸³. Model chalcedoński bierze pod uwagę zarówno autonomię, jak i jedność. W podobnym kontekście wypowiadało się wielu innych autorów⁸⁴. Szwajcarski teolog Balthasar, wychodząc od doświadczalnej polaryzacji między naturą a łaską, którą odnajduje się w klasycznym aksjomacie: *gratia supponit naturam, extollit, non destruit, perfecit naturam*. Łaska, która zakłada ludzką naturę, ulepsza jej poszczególne cechy, jak i całą osobę ludzką. Łaska jest działaniem Pana Boga nakierowanym na człowieka oraz poszczególnym jego sprawom. Łaska powoduje, że obraz Boga w człowieku staje się coraz bardziej adekwatny, co powoduje większe podobieństwo Boże człowieka i jego osobistych czynów⁸⁵. Za Balthasarem można stwierdzić, iż pełnia natury ludzkiej nie jest na początku drogi tylko we współpracy z łaską. Wcielenie ukazuje dynamiczne rozumienie

⁷⁹ Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, T. I, Kraków 2007, kan. 11.

⁸⁰ Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej: „Tradycja i Pismo Święte przenikają się nawzajem”* (Watykan, 23.04.2009), ORpol 2009 nr 6, s. 33.

⁸¹ J. Ratzinger, *Guardare al Crocifisso: fondazione teologica di una cristologia spirituale*, Milano 2005, s. 14-15.

⁸² VD, nr 35.

⁸³ P. Liszka, *Dogmat chalcedoński syntezą wcześniejszych formuł dogmatycznych i punktem odniesienia przyszłych*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 24 (2016) 2, s. 59-60.

⁸⁴ Zob. S. Zatwardnicki, *Możliwość zastosowania formuły dogmatycznej Chalcedonu („bez zmieszania i bez rozdzielania”) wobec błędnych tendencji w wyjaśnianiu Bosko-ludzkiej współpracy*, w: *Współczesne kontrowersje chrystologiczne*, red. B. Ferdek, Wrocław 2016, s. 187-227; P. Liszka, *Dogmat chalcedoński syntezą wcześniejszych formuł dogmatycznych i punktem odniesienia przyszłych*, s. 55-71.

⁸⁵ G. Giorgio, *Il rapporto di corrispondenza tra filosofia e teologia nel pensiero di Hans Urs Von Balthasar*, „Ricerche Teologiche” 10 (1997) s. 271-296.

przenikania się natury ludzkiej i boskiej i konstytuuje współpracę natury ludzkiej z łaską. Natura ludzka nie znika, lecz zmienia się jakościowo w relacji do Boga. Według Balthasara schemat chalcedoński nie tylko dotyczy dwóch rzeczywistości, ale dwóch rodzajów refleksji⁸⁶.

W kontekście relacji teologii z psychologią istotne jest zauważenie, iż relacja taka nie może być rozdzielona ani pomieszana. Ekstrapolacja doktryny chalcedońskiej na relację teologii z psychologią wydaje się być zasadna. Tak rozumiany proces integracji ujawnia się w tworzeniu jedności, która nie jest sumą różnorodności; nie jest więc eklektycznym zbiorem podobnych elementów. Osoba Chrystusa i wypływająca stąd antropologia, jest zwornikiem obu dyscyplin. Dopiero gdy weźmie się pod uwagę właściwości obu dyscyplin, psychikę człowieka wraz z jego relacją do Boga, wówczas można uzyskać pełniejszy niesfałszowany obraz. Jeśli teologia w kontekście zaufania uwzględni elementy psychiczne człowieka oraz zostawi miejsce psychologii w posłużeniu się swoimi narzędziami badawczymi, wówczas stanie się bardziej zrozumiała oraz „wcielona”. Psychologia, jeśli chce być dziedziną wiedzy uprawianą w sposób odpowiedzialny, może wziąć pod uwagę perspektywę teologiczną, choćby w następującej rzeczy: pomimo wielu instrumentów naukowych, teoretycznych i praktycznych jest w stanie opisać jedynie część rzeczywistości ludzkiej, co w kontekście hipotezy determinizmu oświecenia staje w sprzeczności z codziennym doświadczeniem człowieka⁸⁷. Psychologia reprezentuje horyzont istotny osoby ludzkiej, jednakże nie ostateczny. Dopiero wiara może rozjaśnić i pomóc zrozumieć tajemnicę ludzkiego bytu. Według Benedykta XVI wiara daje nową perspektywę, świeżość patrzenia. Podczas refleksji w jednej z bazylik Rzymu wspomniany papież, mówiąc o cnocie nadziei, którą porównał do transcendencji piękna, zaznaczył, iż jej brak powoduje przyłgnięcie do racjonalności odciętej od wszelkiej uczuciowości. Ponadto podkreślił, że depresja oraz rozpacz wynika z braku równowagi w sferze uczuciowej, gdy percepcja rzeczywistości nie dokonuje się dzięki sercu, lecz jedynie poprzez wiedzę, która utraciła swoje korzenie⁸⁸. Środkiem zaradczym takiemu egzystencjalnemu stanowi człowieka jest „konieczność oczyszczenia wzroku poprzez wiarę (Dz 15, 9) oraz miłość; w każdym bądź razie nie w wyniku samej refleksji i wcale

⁸⁶ Tamże, s. 277.

⁸⁷ H. Zollner, *Fede cristiana e psicologia*, s. 466-468.

⁸⁸ J. Ratzinger, *Images of Hope: Meditations on Major Feasts*, San Francisco 2006, s. 22.

nie przez własny wysiłek człowieka”⁸⁹. Przy tym, zgodnie z tak rozumianą integracją, nie może być znaku równości między wiarą jako zaufaniem a psychiczną dojrzałością człowieka. Psychiczne zdrowie nie gwarantuje wiary. Podobnie nie można tej zasady zastosować w odwrotnym kierunku: łaska wiary nie gwarantuje dojrzałości psychicznej człowieka. Aczkolwiek wiara przybiera różne formy zależnie od wieku oraz temperamentu. Poważne braki psychiczne mogą ograniczać wolność i siłę osobistej wiary wyrażanej w zaufaniu. Jednak prawdziwy jej wzrost zależy od czynników teologicznych.

Jak jednak powinno wyglądać owo praktyczne współdziałanie teologii i psychologii? Bart Kiely, pochodzący z podobnego nurtu myślowego co Rulla, ukazuje ten proces na dwóch płaszczyznach: teoretycznej i praktycznej. Pierwsza pomaga zrozumieć zasady metodologiczne oraz osobę z jej wymiarami teologiczno-psychologicznymi. Druga natomiast kładzie akcent na znaczenie sfery symbolicznej w kierunku transcendencji teocentrycznej⁹⁰. Symbol bowiem, jeśli chodzi o sferę doświadczenia, pomieszcza w sobie różne dynamiki, które umykają sferze logicznej⁹¹. Owe płaszczyzny naturalnie przenikają się ze sobą w kontekście tzw. „stref wymiany”. Zgodnie z uwagami Kugelmana na temat stref wymiany, można wytyczyć trzy: edukacji-teorii, poradnictwie i psychologii pastoralnej.

Jednym z pierwszych tematów, wokół którego oscylowała wymiana między psychologią a teologią, stało się pojęcie osoby i duszy ludzkiej. Spór o duszę ludzką wynikał z możliwości wykładania psychologii w katolickim szkolnictwie wyższym. Oświeceniowe teorie wyeliminowały koncepcję duszy, deprecjonując jednocześnie walor życia w relacji z Bogiem⁹². Teologiczne rozumienie zaufania Bogu wskazuje na pierwszeństwo aktu Boga, na który człowiek odpowiada. To pierwszeństwo Boga może z jednej strony uwolnić psychologię od jej konieczności przyjmowania charakteru „eksperta” w codziennym przekazie; z drugiej jednak strony może otworzyć ją na wymiar transcendentny. Nie chodzi przy tym o tworzenie psychologii chrześcijańskiej, ale o jej ontologiczną podstawę jako naukę otwartą na Kogoś więcej niż człowieka. Psychologia w tym zakresie może ofiarować ważne wytłumaczenie lub klaryfikację

⁸⁹ Tenze, *Dogmatic Constitution on Divine Revelation. Origin and Background*, w: *Commentary on the Documents of Vatican II*, Volume III, red. H. Vorgrimler, New York 1969, s. 155.

⁹⁰ B. Kiely, *Can There be a Christian Psychology?*, „Studies Dublin” 79 (1990), s. 157.

⁹¹ L. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, s. 200.

⁹² R. Kugelmann, *Psychologia i katolicyzm*, s. 493.

poglądów, które wcześniej częściowo były celem teologii⁹³. Takie otwarcie teologii na psychologię w zakresie rozumienia człowieka chroni ją przed nieadekwatnym postawieniem wniosków, które mogą pozostawać poza obszarem jej kompetencji⁹⁴. Benedykt XVI, zwracając uwagę na poszukiwania nowożytnego rozumu, na pytania wykraczające poza strukturę racjonalną, wskazał na wartość teologii i filozofii. Teologia, według bawarskiego teologa, „nie da się zepchnąć ani do laboratorium, ani do zakrystii, lecz mówi człowiekowi to, czego nie powie mu żadna inna nauka: prawdę o własnej (człowieka) podstawie, czyli o «skąd» oraz o «dokąd» jego bytu. [...] Właśnie dlatego teologia [...] mierzy się w każdym czasie z największymi pytaniami człowieka i nauki”⁹⁵. Stąd też pochodzi jej stale aktualny „rozmach egzystencjalny”⁹⁶. Teologia więc uwalnia człowieka z zawężonej wizji jego samego jako tylko tego, co empirycznie sprawdzalne, ukazując mu przy tym szeroki horyzont wiedzy. Dlatego teologia słusznie należy do uniwersytetu oraz do dialogu pomiędzy naukami, nie tylko jako dyscyplina historyczna i jedna z nauk humanistycznych, ale jako teologia, jako dociekanie racjonalności wiary⁹⁷. Natomiast wszelka próba zakwestionowania transcendencji, duchowości oraz duszy człowieka ostatecznie prowadzić może do unicestwienia człowieka poprzez sprowadzenie go do jednego wymiaru – materii⁹⁸. Z takiej refleksji rodzi się odnowa twierdzeń ontologicznych, które chronią także teologię przed scjentyzmem (w sytuacji psychologii – przed psychologizmem), czyli uznaniem wartości nauk ścisłych przy odwróceniu się od znaczenia wiary⁹⁹. Strefa wymiany, jaką jest osoba ludzka wraz z jej transcendencją, winna być interpretowana zgodnie z zasadą autonomiczności w granicach kompetencji teologii i psychologii. Wynika to z podziału zadań i obowiązującej terminologii występującej w owych naukach. Taki obopólny dyskurs wpływa na poszukiwanie wspólnych podstaw wraz z możliwością „sprzedawania własnych produktów” obu społecznościom. Teologia i psychologia mogą poszerzyć wizję człowieka poprzez nadanie nowych znaczeń psychologii¹⁰⁰. Teologia i psychologia, posiadając ten sam przedmiot badania, mogą korzystać z

⁹³ Zob. O. Rank, *Psychology and the Soul: A study of the Origin, Conceptual Evolution, and Nature of the Soul*, Now York 1998.

⁹⁴ P. Hampson, *Credible Belief in Fides et Ratio: II The theology-psychology dialogue*, s. 637.

⁹⁵ J. Szymik, *Theologia Benedicta*, s. 45.

⁹⁶ Tamże, s. 31.

⁹⁷ Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje. Wykład na uniwersytecie* (Ratyżbona, 12.09.2006), ORpol 2006 nr 11, s. 29

⁹⁸ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie*, s. 33-34.

⁹⁹ FR, nr 88.

¹⁰⁰ B. Murphy, *Evolutionary psychology and the rationality of faith*, „The Heythrop Journal” (2009), s. 477.

własnych wyników.

Kolejną strefą wymiany może stać się poradnictwo. Każdy chrześcijanin jest zaproszony do tego, by punktem centralnym jego życia stawały się ideały objawione i realizowane przez Chrystusa¹⁰¹. Skoro człowiek poszukuje ostatecznej prawdy, może ją odnaleźć w perspektywie zaufania. Ona właśnie prowadzi do spotkania z Osobą nadającą sensu życiu. Benedykt XVI, opisując poszukiwania magów, zwraca uwagę na ich niepokój, który staje się wewnętrznym dynamizmem poszukującym ostatecznej Prawdy. „Ludzie, o których mówi Mateusz, nie byli tylko astrologami. Byli «mędrkami». Było w nich coś z wewnętrznego religijnego dynamizmu, pobudzającego do przekraczania siebie samego, do szukania prawdy, szukania prawdziwego Boga – a więc była jednocześnie filozofia w pierwotnym znaczeniu tego słowa. Taka mądrość przywraca zdrowie także orędziu «nauki»: rozumny charakter tego orędzia nie sprowadzał się do samej wiedzy, były w nim próby zrozumienia całości i w ten sposób doprowadzenia rozumu do aktualizacji jego najwyższych potencjalności”¹⁰². Zaufanie, przez które realizuje się owo scalenie osobowe w relacji do Chrystusa, może być jednak osłabione nie tylko przez wpływ grzechu czy trudności natury psychicznej, ale także przez wpływ motywów nieświadomych. Ograniczenia takie sprawiają, iż każde ludzkie przedsięwzięcie będzie niewystarczające do realizacji określonego celu. Pomiedzy linią określającą z jednej strony normalność i patologię a – z drugiej strony – grzech i cnotę istnieje „szara przestrzeń”, w której dochodzą do głosu nieświadomość wraz z wrażliwością psychiczną. Nawet wówczas, gdy relacje międzyludzkie oraz życie psychiczne wydają się być dojrzałe, należy brać pod uwagę wpływ konfliktów nieświadomych, które rodzą się pod wpływem sprzecznych inklinacji. W człowieku istnieje napięcie pomiędzy motywami egocentrycznymi a altruistycznymi, które próbują wpływać na przeżywanie i wyrażanie zaufania w stosunku do poszukiwanej ostatecznej Prawdy¹⁰³. Wiedza psychologiczna ukazuje, że człowiek nie jest do końca taki racjonalny, jakby się wydawało. Wpływ nieświadomości na człowieka sprawia, że wiedza także teologiczna może być wykorzystywana w formie obronnej¹⁰⁴. Psychologia w tym punkcie może posłużyć się swoimi narzędziami do badania dojrzałości, jednak

¹⁰¹ B.J. Soiński, *Psychologiczne uwarunkowania podejmowania decyzji na drodze powołania zakonnego w świetle teorii L.M. Rulli*, „Filozofia Chrześcijańska” 10 (2013), s. 161.

¹⁰² Benedykt XVI, *Jeżus z Nazaretu. Dzieciństwo*, Kraków 2012, s. 128.

¹⁰³ B. Forte, *Fede e psicologia: per un dialogo reciprocamente fecondo*, s. 31-33.

¹⁰⁴ P. Hampson, *Credible Belief in Fides et Ratio: II The theology-psychology dialogue*, s. 637.

nie może ich stosować do określenia autentyczności łaski wiary¹⁰⁵. W sytuacji przenikania się trudności natury psychologicznej z walką między grzechem a cnotą pomocne staje się rozumienie teologicznej metody chalcedońskiej. Ratuje ona bowiem tak psychologię, jak i teologię przed dualistyczną interpretacją przeżywanych trudności w człowieku. Obopólny dialog psychologii i teologii daje możliwość różnego patrzenia na problemy i odpowiedniego udzielania pomocy. Zastosowanie poradnictwa w procesie formacji może być dobrym tego przykładem. Kongregacja Edukacji Katolickiej w swoim dokumencie na temat używania psychologii w formacji wyraźnie zachęca do stosowania narzędzi psychologii. Badania psychologiczne, wykłady, ćwiczenia, szkolenia, kolokwia wzrostu¹⁰⁶ czy psychoterapia mogą stawać się dobrą pomocą w dojrzwaniu i wzroście powołania¹⁰⁷. Jak to wcześniej zostało zaznaczone, Kiely uważa taki element wymiany za praktyczny w procesie integracji. Na polu formacyjnym wyraźnie dochodzi do głosu spotkanie psychologii z duchowością człowieka. Życie psychiczne i duchowe człowieka przeplata się ze sobą i nie można przeciwstawiać sobie psychiki człowieka i jego duchowości¹⁰⁸. Strefa wymiany w poradnictwie na polu formacyjnym jest tego dobrym przykładem. W formacji współistnieją ze sobą i wzajemnie się wspierają praktyki kierownictwa duchowego i szeroko rozumianego poradnictwa. W takiej pracy dochodzą do głosu procesy psychiczne, z którymi nawet kierownik duchowy powinien się zmierzyć¹⁰⁹. Niemniej jednak obu praktyk nie można mieszać lub zastępować. Podczas gdy kierownictwo duchowe pielęgnuje rozwój cnót, analiza lub inne praktyki psychologiczne pomagają w usuwaniu ewentualnych niedojrzałości¹¹⁰. Zollner uważa, że to, co może spowodować duże szkody tak dla psychologii, jak i teologii w kontekście relacji teologii duchowości i psychologii podczas przygotowania formatorów, to ideologie, które powodują ślepe trzymanie się wykładni jednej szkoły psychologicznej. Nie powoduje zamieszania samo

¹⁰⁵ Zob. F.R. Richardson, *Psychology and religion: hermeneutic reflection*, „Journal of Psychology and Theology” 34 (2006) 3, s. 232-245; A.C. Tjeltveit, *What (if Anything) Can Theologies Contribute to Psychologies of Love? An Introduction to the Special Issue*, „Journal of Psychology and Christianity” 31 (2012) 2, s. 99-104.

¹⁰⁶ Dla praktycznego zobaczenie miejsca psychologii w formacji zob. S. Guarinelli, *La formazione umana nel seminario. Prospettive e metodo*, „Tredimensioni” 14 (2017), s. 280-288.

¹⁰⁷ Congregation for Catholic Education, *Guidelines for the Use of Psychology in the Admission and Formation of Candidates for the Priesthood*, „Communicationes” 40 (2008) 2, s. 322-335.

¹⁰⁸ A.M. Rizzuto, *Processi psicodinamici nella vita religiosa e spirituale*, „Tredimensioni” 3 (2006), s. 10-11.

¹⁰⁹ Zob. A.D. Abernethy, J.J. Lancia, *Religion and the Psychotherapeutic Relationship. Transference and Countertransference Dimensions*, „The Journal of Psychotherapy Practice and Research” 7 (1998), s. 281-289.

¹¹⁰ Congregation for Catholic Education, *Guidelines for the Use of Psychology in the Admission and Formation of Candidates for the Priesthood*, s. 34.

stosowanie psychologii na polu duchowości i w praktyce duszpasterskiej tylko psychologizacja aktywności teologii¹¹¹. Stąd obopólna współpraca w obrębie własnych kompetencji przyczyni się do profesjonalnego stosowania narzędzi psychologii w obrębie teologii.

Kolejną trzecią strefą wymiany teologii i psychologii są zagadnienia psychologii pastoralnej. Według definicji Kroplewskiego psychologia pastoralna „jest nauką psychologiczną, która albo poprzez aplikacje poznanych przez psychologię prawidłowości albo poprzez wyniki własnych badań empirycznych opisuje sytuacje duszpasterskie, a zwłaszcza system różnorodnych relacji zachodzących w sytuacji duszpasterskiej, a także od strony metod pomaga w zwiększeniu efektywności pracy duszpasterskiej”¹¹². Konfrontacja psychologii pastoralnej z psychologią religii, która stanowi najstarszą formę spotkania psychologii i religii, wyraża systematyczną aplikację teorii i metod psychologicznych do kontekstu wiary i tradycji¹¹³. Psychologię religii interesuje kwestia: dlaczego ludzie są religijni? Przedmiot badań zostaje wyraźnie zakreślony. Nie zajmuje się więc kwestią istnienia Boga, ale jest zainteresowana faktem ważności Boga dla ludzi¹¹⁴. Psychologia religii mogłaby więc stać się częścią strefy wymiany psychologii i teologii. O jej wpływie na przeżywanie zaufania zostało już wspomniane w drugim rozdziale. Psychologia pastoralna, o której w tym rozdziale jest mowa, jest częścią psychologii, której celem jest badanie procesów psychologicznych w sytuacjach duszpasterskich¹¹⁵. W takiej sytuacji duszpasterskiej psychologia może służyć swoimi kompetencjami w kwestii diagnozy oraz zmierzenia się z problemami na polu duszpasterskim. Choć psychologia pastoralna może znaleźć się w orbicie napięcia pomiędzy samą psychologią a pracą pastoralną, to jednak może wnieść wiele do rozumienia i obiektywizacji religijnych praktyk w pracy duszpasterskiej¹¹⁶. Cechą charakterystyczną psychologii pastoralnej jest to, że jej teoria wraz z praktycznymi zastosowaniami kładą akcent na relację, która nie jest dwustronna, jak w przypadku doradcy i klienta czy psychoterapeuty i pacjenta, lecz trójstronna, gdzie trzecią osobą jest Bóg¹¹⁷. Kugelmann wyodrębnia tematy, które same tworzą

¹¹¹ H. Zollner, *Fede cristiana e psicologia*, s. 469.

¹¹² Z. Kroplewski, *Psychologia pastoralna. Koncepcje i kontrowersje*, Szczecin 2011, s. 78.

¹¹³ D.M. Wulff, *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999, s. 22.

¹¹⁴ J.A. Belzen, R.W. Hood, *Methodological Issues in the Psychology of Religion: Toward Another Paradigm?*, „The Journal of Psychology” 140 (2006) 1, s. 5-6.

¹¹⁵ M. Szentmartoni, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1995, s. 11.

¹¹⁶ E. Pavesi, *Pastoral Psychology as a Field of Tension between Theology and Psychology*, „Christian Bioethics” 16 (2010) 1, s. 24.

¹¹⁷ R. Kugelmann, *Psychologia i katolicyzm*, s. 545.

wymianę wiedzy pomiędzy psychologią a teologią w „strefie wymiany” psychologii pastoralnej. Chodzi o zagadnienie winy w aspekcie psychologicznym i moralnym, skrupulanctwa czy duszpasterstwa osób o tendencjach homoseksualnych¹¹⁸. Z pewnością można jeszcze dodać o wiele więcej aktualnych tematów, jak choćby duszpasterstwo osób rozwiedzionych czy osób przebywających na emigracji, czy inkulturacji wiary w różnych kontekstach misyjnych. Nie jest celem niniejszej pracy opis proponowanych tematów jednak pobieżna analiza owych zagadnień ujawnia strefy wymiany pomiędzy teologią a psychologią czy psychiatrią oraz innymi dziedzinami bardziej szczegółowymi, jak teologia moralna, teologia pastoralna czy teologia misyjna.

Istnienie stref wymiany pomiędzy teologią a psychologią nie umniejsza znaczenia problematyczności pogranicza między tymi naukami. Strefy wymiany wymagają pewnego rodzaju radykalizmu granic w obrębie autonomii nauk. Niemniej jednak dialog teologii z psychologią nie zostanie zakończony. Z punktu widzenia różnicy pomiędzy obiema dyscyplinami, można powiedzieć, iż teologia i psychologia mogą uzupełniać się w zwalczaniu osobowych mitów oraz społecznych utopii. W ten sposób obopólny dialog może stać się dla obu dyscyplin ubogaceniem¹¹⁹.

Podsumowując, można stwierdzić zasadność i aktualność tematu zaufania w strukturze wiary w aspekcie teologicznym i psychologicznym. W teologicznym znaczeniu chodzi o słowo i czyn. Są to „filary”, na jakich osadza się zaufanie do Boga. Ponadto zaufanie w strukturze wiary staje się organem poznawczym teologii, która ze swej natury jest otwarta na dialog z innymi naukami. W psychologicznym znaczeniu struktura zaufania została określona za pomocą filarów oraz wymiarów. Poza tym przedstawiona w rozdziale drugim empiryczna zasadność twierdzeń o istnieniu zależności teologii od założeń psychologii w aspekcie wiary jako zaufania Bogu również ujawniła swoją aktualność. Temat zaufania stał się tematem ściśle związanym ze strefą wymiany między obiema dyscyplinami. Sfera psychiczna człowieka istotnie wpływa na wiarę jako zaufanie Bogu. Lęk stał się predykatorem zahamowania w zaufaniu, szczególnie wśród osób młodych oraz nieprzynależących do grup religijnych. Psychologia wskazuje więc na istotny wpływ psychiki człowieka na percepcję oraz na utożsamianie się z wiarą jako zaufaniem Bogu. Jej rola polega na stworzeniu takich narzędzi pomocy, by wiara mogła być w pełni świadomie przyjmowana, doświadczana

¹¹⁸ Zob. tamże, s. 525-550.

¹¹⁹ J. Ratzinger, *Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” (08.01.2000), s. 6.

oraz przekazywana. Stąd ujawnia się także pomocniczość psychologii w sferze podprowadzania człowieka do świadomego partycypowania w zaufaniu. Wydaje się zasadne zastosowanie „modelu chalcedońskiego” do określenia sposobu współpracy obu dyscyplin z zachowaniem ich autonomii. Otwartość obu dziedzin wiedzy na obopólną współpracę chroni je przed zbyt wąskim ujmowaniem rzeczywistości opisywanej za pomocą języka informatycznego lub abstrakcyjnego. Pogłębiona współpraca może pozwolić na większe zaangażowanie teologów w poznawanie, traktowanych czasem z podejrzliwością, aspektów psychologicznych człowieka. Natomiast ze strony psychologów owa otwartość na aspekty transcendencji może pomóc im traktować teologię z większym zaufaniem jako dyscyplinę otwartą na uniwersytecką współpracę. W ten sposób zaufanie w strukturze wiary stanie się obopólnym zaufaniem osób uprawiających obie dyscypliny, które niweluje bariery, tworząc strefy wymiany.

Zakończenie

Człowiek kształtuje się i dojrzewa od momentu poczęcia. Jego rozwój warunkowany jest przez sieć relacji i związków, w które wchodzi, ufając innym. Podczas dojrzewania, gdy zmienia się aktywność jego rozumu, siła woli, rozwijają się uczucia, organizm podlega biologicznym przemianom, ewolucji podlega również zdolność obdarzania zaufaniem innych. Człowiek przyjmuje wówczas również wiele informacji na bazie wiary opierającej się na własnych doświadczeniach. Wiara ujawnia się, ale i krystalizuje bardziej w jej akcie - zaufaniu. Człowiek wierzy, że przyjaciel dotrzyma obiecanego słowa; wierzy, że jest Bóg. Zaufanie natomiast pozwala na zrobienie kolejnego kroku, którym będzie powierzenie sekretu przyjacielowi, ofiarowanie swojego życia Bogu. Taki rodzaj zaufania umiejscowione w strukturze wiary pozwala na tworzenie bliskich związków i budowanie relacji. Wyraża się poprzez różny stopień pewności. Inna jest pewność bazująca na drugim człowieku, inna opierająca się na autorytecie Boga. Z jednej strony wyróżnić można zatem psychologiczne rozumienie zaufania, z drugiej strony teologiczne, widzące w nim cnotę, gdyż odnosi się ono do bliskiej relacji z Bogiem. Zatem zaufanie kształtuje się, ale jednocześnie jest łaską Bożą, która umożliwia ofiarowanie siebie oraz oparcie się na Bogu.

Teologia katolicka od początku wyróżnia akt wiary (*fides qua*) i treść wiary (*fides quae*). W wierze, jaką jest *fides qua*, akcentuje zaufanie skierowane ku Bogu. „Wiara jest aktem zaufania”¹ angażującym całego człowieka: sferę intelektualną, wolitywną, emocjonalną. Zaufanie jest elementem dynamicznym wpływającym na całe jego istnienie. Psychologia i teologia wchodzi ze sobą w dialog w sposobie ujmowania wiary jako zaufania. Teologia jest nauką, która rozwija się w dialogu z innymi, jak filozofia czy psychologia. A owe nauki postępują podobnie w dialogu z teologią². Jak kiedyś teologia współpracowała z filozofią, tak obecnie rodzi się konieczność dialogu teologii z psychologią. Obie nauki w naturalny sposób wchodzi ze sobą w dialog. Taki dialog, oparty na metodologicznej autonomii obu dyscyplin, może pomóc im w ujęciu przedmiotu badań, jakim jest zaufanie w strukturze wiary.

¹ B. Forte, *La trasmissione della fede*, Brescia 2014, s. 12.

² Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków 2012, s. 46.

Oryginalność pracy wyrażała się w przedmiocie badania oraz przyjętej metodologii. Przedmiotem pracy stało się zaufanie umiejscowione w strukturze wiary w ujęciu teologicznym i psychologicznym. Autor dysertacji skupił się na sformułowaniu odpowiedzi na następujące pytania: co psychologia może zaoferować teologii w sposobie rozumienia wiary jako zaufania? Jakie rozumienie zaufania rysuje się w badaniach psychologicznych? Jakie obszary – „strefy wymiany” - swojej wiedzy powinny rozwinąć teologia i psychologia, by mógł zrealizować się dialog na interesujący badacza temat?

Ze względu na interdyscyplinarny charakter pracy, metody oraz dobór literatury uzależnione zostały od obu obszarów badań: teologicznego i psychologicznego. Studium opiera się na metodzie syntetyczno-analityczno-badawczej, złożonej i wielostopniowej. Celem jej zastosowania było połączenie w sobie trzech elementów: pozytywnego (analitycznego i systematycznego), empirycznego (ankieta badawcza) oraz spekulatywnego (ekstrapolacja formuły chalcedońskiej w dialogu między teologią a psychologią).

Akt wiary – rozumiany jako zaufanie – został ujęty integralnie. U Abrahama wiara wyraziła się w czasowniku „wyjście”. Pierwsze było realnym wyjściem z ziemi ojczyznej. Drugie – z własnego punktu odniesienia nakierowanego na syna Izaaka. Punktem łączącym owe wyjścia było posłuszne zaufanie, czyli oparcie się na słowie Boga. Takie posłuszeństwo wyraziło się w nadziei. Zaufanie „ojca wiary” miało charakter wspólnotowy i wspólnototwórczy. Stał się on „ojcem wszystkich wierzących”.

Wiara Maryi ukazuje uczestnictwo w tajemnicy Syna Bożego, który stał się dla Niej przestrzenią spotkania z Bogiem. Zaufanie Matki Bożej jest więc uczestnictwem w poznaniu prawdy objawionej. Ten aspekt zaufania w szczególny sposób uwidocznił się w osobie Jezusa, gdzie akt wiary stał się równocześnie zbliżeniem do przedmiotu wiary. Owocem takiej wiary jest życie wieczne, czyli uczestnictwo w życiu Boga. Dokładnie rzecz tę ujmuje nauczanie *Katechizmu*, które brzmi: „Wiara jest najpierw osobistym przyłgnięciem człowieka do Boga; równocześnie w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił”³. Jest więc osobowym przyłgnięciem do Boga, które dokonuje się dzięki łasce Bożej.

³KKK, nr 150.

W akcie wiary dokonuje się zjednoczenie wszystkich funkcji człowieka. Zaufanie jest rozumne, ponieważ odnosi się do jedynej prawdy. Jest wolitywne, ponieważ wymaga poszukiwań i odpowiedzi. Jest także emocjonalne – jest bowiem przyłgnięciem do Boga. Jest wreszcie osobową odpowiedzią na łaskę Boga udzielaną we wspólnocie Kościoła, dla której liturgia staje się spotkaniem z jej źródłem. Zaufanie jest współdziałaniem z tajemnicą Boga. Pokusa pozostaje zredukowanie aktu wiary do jednej funkcji człowieka lub jej „intelektualnego przywłaszczenia” poprzez zamknięcie jej w systemie pojęć. Tymczasem właściwym podejściem jest uchwycenie aktu jako swego rodzaju modusu ludzkiej egzystencji, który stara się przybliżyć do tego, co nieograniczone i niewspółmierne⁴.

Teologiczne rozumienie zaufania opiera się na filarach: słowie Boga i czynie. Jednocześnie słowo i czyn stają się wektorami ukierunkowującymi człowieka wierzącego w stronę Boga. Bóg, poprzez dotknięcie serca człowieka, daje zdolność do zaangażowania woli w zaufaniu. Dzięki temu dotknięciu człowiek dochodzi do przekonania, że prawdziwe jest to, co jeszcze nie jest w zasięgu rozumu. Gdy serce człowieka doznaje dotknięcia przez Słowo Boże, uruchamia się w nim cały układ sił duchowych, które jednoczą się w tym, co można nazwać przeświadczeniem wiary⁵. Myślenie jednak ciągle pozostaje w stanie wędrówki, czyli dochodzenia do owego przeświadczenia. Człowiek ufający dochodzi do większego poznania w takiej mierze w jakiej wchodzi w przestrzeń dialogu ze Słowem⁶.

Zaufanie w perspektywie psychologicznej zostało określone dzięki analizie badań i refleksji rozwijanych przez różne szkoły psychologiczne. W dysertacji akcent położony został na opis wczesnodziecięcych relacji pomiędzy matką a dzieckiem, opis wzajemnego dostrojenia i dostosowania się (*attunement*). Stało się tak, ponieważ te wczesne doświadczenia sytuują się u podstawy późniejszych relacji zaufania do siebie i innych. Zaufanie zależne jest nie tylko od wczesnych relacji ze światem zewnętrznym, ale także od elementów konstytutywnych osoby. Zaufanie może być wyrażone poprzez pojęcia: dojrzała interioryzacja obiektu (Kernberg), bezpieczne przywiązanie (Bowlby) lub podstawowe zaufanie (Erikson). Koncepcja relacji z Bogiem, czyli zaufanie Bogu, określona przez subiektywne doświadczenie człowieka, ukazana została na bazie teorii

⁴ A. Wierciński, *Hermeneutics between Philosophy and Theology: The Imperative to Think the Incommensurable. International Studies in Hermeneutics and Phenomenology*, Vol. 1, Münster 2010, s. 310-315.

⁵ J. Ratzinger, *Wiarai teologia*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 8 (2000) 2, s. 11.

⁶ Zob. LF, nr 10.

przywiązania. Według pioniera takiej aplikacji – Kirkpatricka – zaufanie obejmuje aspekt uczuciowy przeżywania Boga jako Kogoś bliskiego, wspierającego, chroniącego. Na bazie takiej relacji tworzy się postrzeganie siebie, jak i innych. Struktura zaufania, opisana w kontekście psychologii społecznej, posiada trzy wymiary: relację, tendencję osobowościową i kulturę. Opis trzech wymiarów zaufania posłużył ukazaniu trzech filarów, które nazywane są: odzwierciedlona wiarygodność, cechy osobowościowe, kultura zaufania. Kolejno opisane zostały filary, widziane jako podstawy, pozwalające określić, kogo obdarzamy zaufaniem, a kogo unikamy, wycofując się z relacji.

Z kolei badania własne, obejmujące 609 osób, polegały na stworzeniu ankiety oraz testów psychologicznych. Wykazały one, że wiara w rozumieniu psychologicznym – badana w dwóch wymiarach: pod kątem poczucia zaufania i poczucia lęku – istotnie koreluje z wiarą zakładającą, w rozumieniu teologicznym, osobistą więź z Bogiem, osobistą więź ze wspólnotą Kościoła oraz osobistą decyzję całego człowieka.

Wnioski przedstawione w ostatnim rozdziale pokazują zasadność postawionych w rozprawie pytań, stanowiących przedmiot badań. Teologia odnajduje w psychologii partnera w dialogu skoncentrowanym na sferze zaufania. Psychologia opisuje psychiczną sytuację człowieka – w tym wypadku wiarę rozpatrywaną jako zaufanie. Pełni rolę służebną w stosunku do teologii. Ów dialog odbywa się na bazie założeń antropologicznych otwartych na wymiar transcendencji. Zdaniem Ratzingera transcendencja, która przejawia się w niematerialnej, duchowej duszy, jest dla człowieka konieczna do samourzeczywistnienia i spełnienia jego celu. Ukazuje przy tym ostateczne przeznaczenie człowieka, wskazuje na cel, który wykracza poza doczesne ograniczenia; wynosi ona wartość i godność ludzkiego życia. Zakwestionowanie ludzkiej transcendencji, duchowości prowadzi ostatecznie do unicestwienia człowieka przez sprowadzenie go jedynie do wymiaru doczesnego i materialnego⁷. Stąd teologia może być pomocna psychologii. Wiara jako zaufanie Bogu ukazuje pierwszeństwo łaski. Teologia, wskazując na wymiar transcendentny człowieka, na to, co empirycznie niemierzalne, zwalnia psychologię z przyjmowania roli eksperta i jednocześnie powiększa jej horyzont spostrzegania i oceniania wydarzeń.

Dzięki badaniom wykazano, że psychologiczne rozumienie wiary w Boga istotnie wpływa na kształtowanie tej kwestii w teologii. Sfera psychiczna istotnie wpływa na wiarę człowieka i na jego zaufanie. Jej pomocniczość może być określona

⁷ J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, w: *Naród. Wolność. Liberalizm* (Kolekcja Communio t. 9), Poznań 1994, s. 197.

poprzez towarzyszenie człowiekowi w otwieraniu się na transcendencję w kontekście psychoterapii czy innych form psychologicznego zaangażowania w kontekście wiary. Psychologia może dostarczyć teologii odpowiedniego zasobu słownictwa. Należy przy tym unikać niebezpieczeństwa wyrażania treści teologicznych językiem psychologicznym. Na bazie przeprowadzonej analizy ukazano, że teologia używa podobnego języka do tego, którym posługuje się psychologia. Ukazuje to bliskość teologii dla rzeczywistości człowieka. Formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” została uwypuklona jako model wspólnego dialogu. Model chrystologiczny wydaje się być istotną propozycją w komunikacji teologii z psychologią na bazie zaufania⁸. To w Chrystusie owe naturalne napięcia między naturą a łaską, wiarą a wiedzą, siłą a słabością, napięciem a jego brakiem znajdują ostateczne uzasadnienie. On sam pokazał, że zaufanie nie jest jedną z wielu aktywności człowieka, lecz jest życiową odpowiedzią całego człowieka na przychodzenie królestwa niebieskiego⁹. Ponadto w takim dialogu formuła chalcedońska może posłużyć do niwelowania narosłych pomiędzy obiema dyscyplinami barier oraz w wypracowaniu granic, które określą wspólny sposób poruszania się w obszarach swoich autonomii. Tak rozumiany dialog zachęca do budowy kolejnych stref wymiany, sposobów współpracy na gruncie edukacji, teorii, poradnictwa, psychologii pastoralnej.

Opracowanie tematu zaufania w strukturze wiary w aspekcie teologicznym i psychologicznym ukazuje linie dialogu teologii z psychologią. Mocnym elementem pracy pozostają badania własne oraz wnioski wynikające z analizy teologicznej i psychologicznej. Pomagają one zobaczyć, że miejscem teologii jest rzeczywistość uniwersytetu, w którym dochodzą do głosu różne inne dyscypliny naukowe. Elementem nie do końca opracowanym pozostała wschodnia myśl teologiczna.

Niniejsze opracowanie, aczkolwiek nowatorskie w aspekcie interdyscyplinarnego ukazania zaufania w strukturze wiary, nie wyczerpuje w pełni bogactwa samej wiary. Być może przedstawiony w pracy namysł nad stanowiskiem wiary stanie się impulsem do głębszego przebadania tego zagadnienia na polu innych teologii. Z pewnością godne uwagi i dalszej analizy byłoby zobaczenie wiary jako zaufania w aspekcie filozoficzno-teologiczno-psychologicznym w obszarze jej

⁸ Zob. R.N. Emde, *Moving Ahmed. Integrative influences of affective processes for development and for psychoanalysis*, „The International Journal of Psychoanalysis” 80 (1999), s. 317-339; A. Cencini, *Formazione permanente e modello dell'integrazione*, „Tredimensioni” 2 (2005), s. 276-286; RH, nr 25; B. Lonergan, *Method in Theology*, Toronto 1999, s. 110.

⁹ Por. R. Guardini, *The Humanity of Christ. Contributions to a Psychology of Jesus*, London 1963, s. 84-85.

sensotwórczości, czy jej charakteru mądrościowego. Poza tym warto by było przeprowadzić analizę zagadnienia duszy ludzkiej jako kolejnej strefy wymiany.

Bibliografia

Pismo Święte

- *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, reprint z wydania IV Biblii Tysiąclecia, Poznań 1996.
- *Grecko - Polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1993.

I. Magisterium Kościoła

1. Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i Nauki Kościoła

1.1. Dokumenty soborowe

- Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, T. I, Kraków 2007.
- Concil of Trent 1545-1563, *Decree On Justification*, w: H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum. The Source of Catholic Dogma*, London 1955, n. 792a-843.
- The Vatican Council 1869-1870, *Dogmatic Constitution concerning the Catholic Faith (Dei Filius)*, w: H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum. The Source of Catholic Dogma*, London 1955, n. 1781-1840.
- Concil of Trent 1545-1563, *Decree On Justification*, w: H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum. The Source of Catholic Dogma*, London 1955, 792a-843.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”* (18.11.1965), KDD, s. 350-362.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (21.11.1964), KDD, s. 99-163.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7.12.1965), KDD, s. 526-606.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis Humanae* (07.12.1965), KDD, s. 414-426.

1.2. Nauczanie papieży

1.2.1. Nauczanie Jana Pawła II

1.2.1.1. Encykliki

- *Fides et ratio* (14.09.1998), DZ T. I, s. 673-738.
- *Redemptoris missio* (7.12.1990), DZ T. I, s. 331-392.
- *Redemptor hominis* (4.03.1979), DZ T. I, s. 25-62.
- *Redemptoris Mater* (25.03.1987), DZ T. I, s. 233-275.

1.2.1.2. Adhortacje apostolskie

- *Pastores dabo vobis* (25.03.1992), DZ T. II, s. 325-417.
- *Redemptoris custos* (15.08.1989), Warszawa 1989.

1.2.1.3. Katechezy i audiencje generalne

- *Abraham – ojciec wszystkich wierzących* (Katecheza 16.02.2000), w: Jan Paweł Potęga wiary. *Papieskie katechezy o wierze*, Kraków 2012, s. 26-29.
- *Maryja wzór wiary* (Katecheza 6.05.1998), w: Jan Paweł II, *Potęga wiary. Papieskie katechezy o wierze*, Kraków 2012, s. 194-198.
- *Co znaczy wierzyć?* (Katecheza 13.03.1985), w: Jan Paweł II, *Potęga wiary. Papieskie katechezy o wierze*, Kraków 2012, s. 7-11.

1.2.1.4. Homilie

- *Homilia w czasie liturgii słowa* (Częstochowa, 4.06.1997), DZ T. IX, s. 709-712.
- *Homilia podczas Mszy św.* (Brisbane, 25.11.1986), DZ T. XIII, s. 987-991.

1.2.2. Nauczanie Benedykta XVI

1.2.2.1. Encykliki

- *Deus caritas est* (25.12.2005), Watykan 2006.
- *Spe salvi* (30.11.2007), Wrocław 2007.
- *Caritas in veritate* (29.06.2009), Kraków 2009.

1.2.2.2. Adhortacje apostolskie

- *Verbum Domini* (30.09.2010), Kraków 2010.

1.2.2.3. Listy i orędzia

- *List apostolski „Porta fidei”* (6.01.2012), Wrocław 2012.
- *Orędzie na Światowy Dzień Modlitw o Powołania* (29.03.2015), ORpol 2015 nr 5, s. 16-17.

1.2.4 Katechezy i audiencje generalne

- *Komunia w czasie – Tradycja* (Katecheza 26.04.2006), w: Benedykt XVI, *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie*, Izabelin-Warszawa 2007, s. 39-41.
- *Św. Augustyn* (Katecheza 30.01.2008), ORpol 2008 nr 3, s. 54-55.
- *Teologiczny spór Bernarda z Clairvaux z Abelardem* (Katecheza 4.11.2009), w: Benedykt XVI, *Mistrzowie duchowni. Ojcowie i pisarze średniowiecza*, Poznań 2011, s. 52-68.
- *Wilhelm z Saint Thierry* (Katecheza 2.12.2009), w: Benedykt XVI, *Mistrzowie duchowi. Ojcowie i pisarze średniowiecza*, Poznań 2011, s. 79-85.
- *Święty Antonii z Padwy* (Katecheza 10.02.2010), w: Benedykt XVI, *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, Poznań 2012, s. 31-38.
- *Teologia świętego Bonawentury* (Katecheza 17.03.2010), w: Benedykt XVI, *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, Poznań 2012, s. 57-65.
- *Święty Albert Wielki* (Katecheza 24.03.2010), w: Benedykt XVI, *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, Poznań 2012, s. 66-73.
- *Święty Tomasz z Akwinu* (Katecheza 2.06.2010), w: Benedykt XVI, *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, Poznań 2012, s. 74-81.
- *Święty Tomasz z Akwinu, Wiara i rozum – refleksja łącząca łaskę i naturę* (Katecheza 16.06.2010), w: Benedykt XVI, *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, Poznań 2012, s. 82-90.
- *Święty Tomasz z Akwinu* (Katecheza 16.06.2010), w: Benedykt XVI, *Mistrzowie franciszkańscy i dominikańscy*, Poznań 2012, s. 82-90.
- *Święta Teresa z Lisieux* (Katecheza 6.04.2011), ORpol 2011 nr 5, s. 52-54.
- *Miejsce wiary* (Katecheza 31.10.2012), ORpol 2012 nr 12, s. 48-50.
- *Wiara jest aktem eklezjalnym* (Katecheza 31.10.2012), w: Benedykt XVI, *Sila wiary*, s. 44-49.

- *Bóg objawia swój „plan upodobania”* (Katecheza 5.12.2012), w: Benedykt XVI, *Siła wiary*, s. 75-80.
- *Wiara Maryi podstawą nadziei chrześcijan* (Katecheza 19.12.2012), w: Benedykt XVI, *Siła wiary*, Kraków 2013, s. 87-92.
- *Bóg jest Bogiem z nami* (Katecheza 2.01.2013), w: Benedykt XVI, *Siła wiary*, Kraków 2013, s. 93-97.
- *Co znaczy dla nas wiara w Boga Ojca Wszechmogącego* (Katecheza 30.01.2013), w: Benedykt XVI, *Siła wiary*, Kraków 2013, s. 115-121.

1.2.5 Przemówienia i homilie

- *Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła. Homilia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny* (Watykan, 8.12.2005), ORpol 2006 nr 2, s. 42-44.
- *Nasza podstawowa decyzja-wierzymy w Boga. Homilia podczas Mszy św. na błoniach* (Islinger Field, 12.09.2006), ORpol 2006 nr 11, s. 23-25.
- *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje. Wykład na uniwersytecie* (Ratyżbona, 12.09.2006), ORpol 2006 nr 11, s. 25-29.
- *Pokaż nam Jezusa. Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium* (Mariazell, 8.09.2007), ORpol 2007 nr 10-11, s. 19-21.
- *Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga. Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów* (Paryż, 12.09.2008), ORpol 2008 nr 10-11, s. 12-16.
- *Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów: „Egzegeza nie tylko historyczna, ale i teologiczna”* (14.10.2008), ORpol 2008 nr 12, s. 34.
- *To sanktuarium jest miejscem modlitwy i służby braciom. Homilia na zakończenie obchodów 150-lecia objawień Najświętszej Maryi Panny* (Lourdes, 14.09.2009), ORpol 2008 nr 10-11, s. 28-30.
- *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej. Tradycja i Pismo Święte przenikają się nawzajem* (Watykan, 23.04.2009), ORpol 2009 nr 6, s. 33.
- *Wasza ziemia była miejscem spotkania różnych ludów, tradycji i kultur. Ceremonia powitania na lotnisku* (Starà Ruzyne, 26.09.2009), ORpol 2009 nr 11-12, s. 11-12.

- *Bądźcie serdecznymi przyjaciółmi Jezusa. Spotkanie z młodzieżą w porcie* (Valletta, 18.04.2010), ORpol 2010 nr 6, s. 13-14.
- *Świadkowie Boga, który jest blisko. Homilia podczas I Nieszporów Adwentu* (Watykan, 1.12.2012), ORpol 2013 nr 34, s. 32-33.
- *Kod genetyczny teologii katolickiej. Do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (Watykan, 7.12.2012), ORpol 2013, nr 2, s. 26-27.
- *Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie Roku Wiary* (Watykan, 11.10.2012), w: Benedykt XVI, *Siła wiary*, Kraków 2013, s. 25-31.

1.2.3. Nauczanie Franciszka

1.2.3.1. Encykliki

- *Lumen fidei* (29.06.2013), Wrocław 2013.
- *Laudato si'* (24.05.2015), Wrocław 2015.

1.2.3.2. Adhortacje apostolski

- *Evangelii gaudium* (24.11.2013), Kraków 2013.

1.2.3.3. Bulle, orędzia i katechezy

- *Misericordiae Vultus. Bull of Indication of the Extraordinary Jubilee of Mercy*, Vatican City 2015.
- *Orędzie na Światowy Dzień Modlitw o Powołania* (29.03.2015), ORpol 2015 nr 5, s. 16-17.
- *Imię i nazwisko chrześcijanina* (Katecheza 25.06.2014), ORpol 2014 nr 7, s. 51-52.

2. Inne dokumenty Magisterium Ecclesiae

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Jedność wiary i pluralizm teologiczny* (1972), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 15-18.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 111-132.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia*

- (1982), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 133-150.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i swoim posłaniu (1985)*, w: *Od wiary do Teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 237-250.
 - Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wiara i inkulturacja (1988)*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 251-269.
 - *Katechizm Kościoła Katolickiego (11 X 1992)*, Poznań 1994.
 - Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele (1993)*, Poznań 1994.
 - *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kielce 2005.
 - Congregation for Catholic Education, *Guidelines for the Use of Psychology in the Admission and Formation of Candidates for the Priesthood*, „Communicationes” 40 (2008) 2, s. 322-335.
 - Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków 2012.
 - Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Żyć Rokiem Wiary. Program duszpasterski*, Częstochowa 2012.
 - Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, Kraków 2015.
 - Komisja Dialogu Ds. Jedności, *Od konfliktu do komunii. Luteriaństwo – katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku*, Dziegielów 2013.

II. Literatura podstawowa (primary sources)

1. Literatura podstawowa teologiczna

- Arduzzo F., *Wiara*, w: *Słownik katechetyczny*, red. R. Szpakowski, K. Jakubowski, A. Turbacz, Warszawa 2007, kol. 950-954.
- Böttigheimer Ch., *Comprendere la fede. Una teologia dell'atto di fede*, Brescia 2014.
- Ferdek B., *Rola wiary w refleksji teologicznej*, „Studia Theologiae Fundamentalis” 5 (2013), s. 7-46.

- Ferdek B., *Rzeczywistość wiary według Benedykta XVI*, w: [on-line], http://www.lexcredendi.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=53 [dostęp: 23.06.2014].
- Ferdek B., *Wzajemna relacja między „lex orandi” a „lex credendi”*, „Studia Salvatoriana Polonica” 6 (2012), s. 45-60.
- Fisichella R., *La fede come risposta di senso. Abbandonarsi al mistero*, Milano 2015.
- Forte B., *Biblijni świadkowie wiary*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 54 (2012).
- Hałas S., *Zawierzyć Bogu! Biblijna specyfika wiary na tle współczesnego intelektualizmu*, w: *Biblia i jej oddziaływanie. Wierzę w jednego Boga*, Scripturae Lumen 5, red. R. Bartnicki, Tarnów 2013, s. 163-175.
- Ratzinger J., *The Current Situation of Faith and Theology. Meeting with the Doctrinal Commissions of Latin America* (Guadalajara, Mexico 7.05.1996), OReng 1996 nr 6, s. 4-6.
- Ratzinger J., *Wiara i teologia*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 8 (2000) 2, s. 7-13.
- Wejman H., *Ufność w Miłosierdzie Boże*, w: *Leksykon Duchowości Katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 900-901.
- Forte B., *La trasmissione della fede*, Brescia 2014.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Wiara i przyszłość*, Kraków 2007.
- Wejman H., *Biblijne oblicza ufności*, Kraków 2007.
- Szymanek E., *Ufność w życiu Abrahama*, „Orędzie Miłosierdzia” 38 (2001), s. 12-13.

2. Literatura podstawowa psychologiczna

- Fukuyama F., *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, Warszawa 1997.
- Lestari S., Faturachmann, Kim U., *Trust in Parent-Child Relationship Among Undergraduate Students: Indigenous Psychological Analysis*, „Jurnal Psikologi Indonesia” 37 (2010) 2, s. 140-152.
- Barber B., *The Logic and Limits of Trust*, New Jersey 1983.
- Gambetta D., *Can we Trust Trust?*, w: *Trust Making and Breaking Cooperative Relations*, red. D. Gambetta, Oxford 2008, s. 213-237.
- Hardin R., *Zaufanie*, Warszawa 2009.

- Harrison-McKight D., Chervany N.L., *Reflection on an initial trust – building model*, w: *Handbook of Trust Research*, red. R. Bachmann, A. Zaheer, Cheltenham-Northampton 2006, s. 29-51.
- Krzyminiewska G., *Znaczenie zaufania w budowaniu kapitału społecznego. Ekonomiczny i społeczny wymiar zjawiska*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 65 (2003) 2, s. 221-227.
- Kugelman R., *Psychologia i katolicyzm. Historia relacji*, Kraków 2013.
- Luhmann N., *Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives*, w: *Trust Making and Breaking Cooperative Relations*, red. D. Gambetta, Oxford 2008, s. 94-107.
- Matys W., Bartczuk R.P., *Kwestionariusz Więzy z Bogiem*, w: *Psychologiczny pomiar religijności*, red. W.M. Jarosz, Lublin 2011, s. 131-152.
- Rotter J.B., *Generalized expectancies of interpersonal trust*, „American Psychology” 26 (1971) 5, s. 443-452.
- Rousseau, D. M., Sitkin, S. B., Burt, R. S., Camerer, C., *Not so different after all: A cross-discipline view of trust*, „Academy of Management Review” 23 (1998) 3, s. 393–404.
- Rulla L.M., *Antropologia della vocazione cristiana, I. Basi interdisciplinari*, Bologna 1997.
- Simpson J.A., *Foundations of interpersonal trust*, w: *Social psychology. Handbook of basic principles*, red. A.W. Kruglanski, E.T. Higgins, New York 2004, s. 587-607.
- Simpson J.A., *Psychological Foundations of Trust*, „Current Directions in Psychological Science”, 16 (2007) 5, s. 264-268.
- Szpakowski B., *Budowanie zaufania*, *Zeszyty Formacji Duchowej* 17 (2001), s. 45-54.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczna*, Kraków 2005.
- Sztompka P., *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007.
- Uslaner E.M., *The Moral Foundations of Trust*, Cambridge 2002.
- Yamagishi T., Cho K., Inoue Y., Li Y., Matsumoto Y., *Two-component model of general trust: predicting behavioural trust from attitudinal trust*, „Social Cognition” 33 (2015) 5, s. 436-458.
- Yamagishi T., *The Structure of Trust. An Evolutionary Game of Mind and Society*, Tokyo 1998.

- Zemła Ł., „Zaufanie. Fundament społeczeństwa”, Piotr Sztompka: [recenzja], „Studia Politicae Universitatis Silesiensis” 4-5 (2009), s. 322-328.
- Zollner H., *Fede cristiana e psicologia*, „La Civiltà Cattolica” 155 (1004) 1, s. 456-469.

III. Literatura pomocnicza (*secondary sources*)

1. Literatura pomocnicza teologiczna

- Abrahamsen V., *Maryja, Matka Jezusa*, w: *Słownik Wiedzy Biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, 501-502.
- Adams R.M., *Faith and religious knowledge*, w: *The Cambridge companion to Friedrich Schleiermacher*, red. J. Marina, Cambridge 2004, s. 35-51.
- Allen J.A., *A Commentary on the First Vatican Council's Dei Filius*, „Irish Theological Quarterly” 8 (2016) 2, s. 138-151.
- Anderwald A., *Otwarcie Kościoła na naukę. Od Piusa IX do Benedykta XVI*, „Studia Nauk Teologicznych” 5 (2010), s. 265-279.
- Antoniewicz M., *Dar wiary racją sensu ludzkiego życia*, „Teologia Dogmatyczna” 4 (2010), s. 55-68.
- Antoniewicz M., *Integralny rozwój człowieka w ujęciu Caritas in veritate Benedykta XVI*, „Studia Gnesnensia” Tom XXIV (2010), s. 265-276.
- Augustine, *The Spirit and the Letter*, w: *Augustine, Later Works*, (przeł. J. Burnaby), Philadelphia 1955, s. 182-250.
- Babiński J., *Interpretacje rzymskiego przemówienia Benedykta XVI*, „Studia Gdańskie” XXIV (2009), s. 85-93.
- Balthasar H.U. von, *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, Poznań 1998.
- Balthasar H.U. von, *Health between science and wisdom*, „Communio. International Catholic Review” XLI (2014) 3, s. 654-669.
- Balthasar H.U. von, *The Theology of the Karl Barth*, San Francisco 1992.
- Barth K., *Church Dogmatics. The Doctrine of the Word of God, Part 1*, Edinburgh 1969.
- Baum G., *Vatican II's Constitution on Revelation: History and Interpretation*, „Theological Studies” 28 (1967) 1, s. 51-75.
- Bayer O., *Martin Luther's Theology. A Contemporary Interpretation*, Michigan 2008.
- Benedykt XVI/J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, Poznań 2009.

- Bogacz R. *Wiara w Liście do Hebrajczyków*, w: *Biblia i jej oddziaływanie. Wierzę w jednego Boga*, Scripturae Lumen 5, red. R. Bartnicki, Tarnów 2013, s. 247-257.
- Bujak J., *Sobór Watykański II i jego reformy w świetle hermeneutyki ciągłości Benedykta XVI*, Szczecin 2013.
- Cichoń J., *Joseph Ratzingera uzasadnienie syntezy wiary i rozumu*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 31 (2011), s. 44-99.
- Cross R., *Tomasz z Akwinu*, w: *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, red. P.L. Gavrilyuk, S. Coakley, Kraków 2014, s. 223-242.
- Danielou J., *Święci «poganie» Starego Testamentu. Pisma wybrane*, Kraków 2013.
- Drewermann E., *Teologia y psicoanalysis*, „El Ciervo June” (1995) 44, s. 25-27.
- Dziadosz D., *Iśc za głosem Boga. Motyw wiary w wiodących tekstach cyklu o Abrahamie (Rdz 11, 27 – 25, 18)*, w: *Biblia i jej oddziaływanie. Wierzę w jednego Boga*, Scripturae Lumen 5, red. R. Bartnicki, Tarnów 2013, s. 21-39.
- Faggioli M., *Between Documents and Spirit: The Case of the „New catholic Movements”*, w: *After Vatican II. Trajectories and Hermeneutics*, red. J.L. Heft, J. O’Malley, Cambridge 2012, s. 1-22.
- Ferdek B., *O pożytkach uprawiania teologii akademickiej*, w: [on-line], http://www.lexcredendi.pl/index.php/wyklady-mainmenu-5/154-o-poytkach-z-uprawiania-teologii-akademickiej#_ftn3 [dostęp: 4.07.2014].
- Ferdek B., *Duch Boży nad wodami Renu. Refleksje nad ścieżkami nadreńskiej pneumatologii*, Wrocław 2010.
- Ferdek B., *John Henry Newman i Joseph Ratzinger o pewności wiary*, „Studia Theologiae Fundamentalis” 3 (2012), s. 177-186.
- Ferdek B., *Nasza Siostra – Córą i Matką Pana. Mariologia jako przestrzeń syntezy dogmatyki*, Świdnica 2007.
- Ferdek B., *Zjednoczona z Synem w Duchu Świętym*, „Salvatoris Mater” 10 (2008) 3, s. 23-33.
- Foster D.R., *Credo Ut Intelligam*, in: *New Catholic Encyclopedia Supplement 2012-2013: Ethics and Philosophy*, Vol. 1, red. R.L. Fastiggi, Detroit: Gale 2013, kol. 324-325.
- Fulgencjusz, *O wierze, czyli o regule wiary prawdziwej do Piotra*, w: *Studia i teksty patrystyczne*, (przeł. A. Bober), Kraków 1967, s. 212-245.

- Gacka B., *Wiara jako relacja osobowa*, w: *Biblia i jej oddziaływanie. Wierzę w jednego Boga*, Scripturae Lumen 5, Tarnów 2013, s. 387-410.
- Gardocki D., *Wiara Jezusa w ujęciu współczesnej chrystologii*, „Studia Bobolanum” 1/2 (2001), s. 53-82.
- Giorgio G., *Il rapporto di corrispondenza tra filosofia e teologia nel pensiero di Hans Urs Von Balthasar*, „Ricerche Teologiche” 10 (1997) s. 271-296.
- Gordon J., A, *‘Glaring Misunderstanding’? Schleiermacher, Barth and the Nature of Speculative Theology*, „International Journal of Systematic Theology” 16 (2014) 3, s. 313-330.
- Gózdź K., *Kryzys i moc wiary. Refleksja nad myślą Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej”, Tom 4 (2012) 59, s. 7-18.
- Granat W., *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, Tom 1, Lublin 2013.
- Guardini R., *Bóg: Nasz Pan Jezus Chrystus - osoba i życie*, Warszawa 1999.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969.
- Guardini R., *The Humanity of Christ. Contributions to a Psychology of Jesus*, London 1963.
- Hochschild P.E., *Memory in Augustine’s Theological Anthropology*, Oxford 2012.
- Hütter R., *Faith and Its Counterfeit: Newman and Aquinas on Divine Faith and Private Judgment*, „Chicago Studies” 55 (2016) 2, s. 9-42.
- Kaczmarek T., *Racjonalny charakter wiary według św. Augustyna*, „Vox Patrum” 34 (2014) 61, s. 427-440.
- Kariatlis P., *A Forgotten Method of Theology: Insights from an Eastern Orthodox Perspective*, „Colloquium. The Australian and New Zealand Theological Review” 47 (2015), s. 26-44.
- Kawalec P., *Psychologizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, Tom XVI, Lublin 2012, kol. 876-877.
- Kempniak R., *Wiara w Jezusa Chrystusa na podstawie listów św. Pawła do Galatów*, Kraków 1993.
- Kiejkowski P., *Tajemnica człowieka w encyklikach Benedykta XVI*, „Studia Gnesnensia”, Tom XXII (2008), s. 113-132.
- Kita M., *Logos większy niż ratio. Dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej*, Kraków 2012.

- Koch K., *Il mistero del granello di senape. Fundamenti del pensiero teologico di Benedetto XVI*, Torino 2012.
- Kolb P., *Martin Luther Confessor of the Faith. Christian Theology in Context*, Oxford 2014.
- *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, red. J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Cavalas, Warszawa 2004.
- Koritensky A., *The early John Henry Newman on faith and reason*, „Newman Studies Journal” 14 (2017), s. 46-68.
- Kowalczyk M., *Poczęcie Chrystusa „przez wiarę”*, „Salvatoris Mater”, 2 (2000) 2, s. 105-114.
- Kraska R., *Problem wiary Jezusa*, w: *Debata wokół Jezusa z Nazaretu Benedykta XVI*, red. B. Kochaniewicz, B. Ferdek, Sympozja i sesje naukowe 27, Wrocław 2014, s. 181-202.
- Kreeft P., *Fundamentals of the Faith. Essays in Christian Apologetics*, San Francisco 1988.
- *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału komentarz*, Tom I, część 1, red. S. Łach, Poznań 1962.
- Kulisz J., *Teologia w poszukiwaniu swojej tożsamości*, w: *Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole 2010, s. 25-42.
- Laurentin R., *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, Warszawa 1989.
- Liszka P., *Dogmat chalcedoński syntezą wcześniejszych formuł dogmatycznych i punktem odniesienia przyszłych*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 24 (2016) 2, s. 55- 71.
- Luter M., *The Smalcard Articless. Articles of Christian Doctrine*, w: *Concordia the Lutheran Confessions*, P.T. McCain, Saint Louis 2005, s. 253-288.
- Luther M., *The Augsburg Confession*, w: *Concordia the Lutheran Confessions*, red. P.T. McCain, Saint Louis 2005, s. 27-63.
- Luther M., *The Large Catechism*, w: *Concordia the Lutheran Confessions*, red. P.T. McCain, Saint Louis 2005, s. 349-440.
- Luther M., *The Small Catechism*, w: *Concordia the Lutheran Confessions*, P.T. McCain Saint Louis 2005, s. 313-348.
- Madelon-Wienand I., *The Nietzschean Legacy in Drevermann’s Critique of Christian Theology: A Disappointing Promise*, „Journal of Nietzsche Studies” 19 (2000), s. 44-55.

- Majewski J., *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, Tom 1, red. J. Majewski, G. Strzelczyk, Warszawa 2005, s. 15-234.
- Mańczak J., *Racjonalność wiary chrześcijańskiej według Johna Henry'ego Newmana*, „Christianitas” 31-32 (2007), s. 173-178.
- Mastej J., *Wiara*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwań, J. Mastej, Lublin-Kraków 2002, kol. 1322-1328.
- Messori V., *Opinie o Maryi. Fakty, poszlaki, tajemnice*, Warszawa 2007.
- Müller G.L., *Chrystologia-nauka o Jezusie Chrystusie. Traktat V*, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinerta, Kraków 1994.
- Neuwirth A., *Fulgentium of Ruspe*, w: *New Catholic Encyclopedia (Fra-Hir)*, T. VI, red. The Catholic University of America, San Francisco 2002, kol. 220.
- Newman J.H., *The Kingdom Within. Discourses addressed to Mixed Congregations*, Denville 1984.
- Nichols A., *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Kraków 2006.
- Niziński R.S., *Chrystologia zamiast metafizyki. Karla Bartha wojna z filozofią*, w: *Jezus Chrystus w refleksji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2013, s. 17-32.
- Niziński R.S., *Wiara i rozum w poznaniu Boga, Studium myśli Karla Bartha*, Poznań 2012.
- North R., *Abraham*, w: *Słownik Wiedzy Biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, kol. 5-6.
- Nowak M., *Dwa typy wiary? Św. Tomasz i inni*, „Przegląd Filozoficzny” 24 (2015) 4, s. 101-115.
- O'Collins G., *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, Kraków 2008.
- O'Collins G., *Does Vatican Represent Continuity or Discontinuity?*, w: *50 Years On Probing the Riches of Vatican II*, red. D.G. Schultenover, Minnesota 2015, s. 83-111.
- O'Collins G., *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, Kraków 2009.
- O'Collins G., Kendall D., *The Faith of Jesus*, „Theological Studies” 53 (1992), s. 403-423.

- O'Collins G., *Saint Augustine on the Resurrection of Christ. Teaching, Rhetoric, and Reception*, Oxford 20017.
- Pannenberg W., *Glaube. Dogmengeschichtlich*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Tom IV, red. M. Buchberger, Freiburg 1965, kol. 918-925.
- Popowski R., *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994.
- Pottmeyer H.J., *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft: Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*, Freiburger 1968.
- *Praktyczny Słownik Biblijny. Opracowanie zbiorowe katolickich i protestanckich teologów*, red. A. Grabner-Haider, T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994.
- Proniewski A., *Doświadczenie wiary w życiu młodego człowieka w nauczaniu Benedykta XVI*, „Rocznik Teologii Katolickiej” IX (2010), s. 94-106.
- Proniewski A., *Problematyka wiary w nauczaniu Benedykta XVI*, „Rocznik Teologii Katolickiej” XVI (2011), s. 114-130.
- Pyc M., *Jezus Chrystus – centrum chrześcijańskiej wiary. Chrystologiczna refleksja na kanwie teologicznej twórczości Benedykta XVI – J. Ratzingera*, „Teologia dogmatyczna” Tom 4 (2010), s. 7-18.
- Ratzinger J.-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, Część I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2011.
- Ratzinger J.-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, Część II: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011.
- Ratzinger J.-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, Kraków 2012.
- Ratzinger J., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Córa Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*, Warszawa 1997.
- Ratzinger J., *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Der angezweifele Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” (08.01.2000), s. 6.
- Ratzinger J., *Guardare al Crocifisso: fondazione teologica di una cristologia spirituale*, Milano 2005.

- Ratzinger J., *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele. Rozprawa doktorska oraz inne opracowania nauki Augustyna i teologii ojców Kościoła, Opera Omnia Tom I*, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *Mariologia i pobożność maryjna w odniesieniu do wiary i teologii*, w: Ratzinger J., Balthasar H.U von, Graber R., *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, Warszawa 1991, s. 13-56.
- Ratzinger J., *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą, Opera Omnia Tom II*, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Kraków 1997.
- Ratzinger J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego, Opera Omnia Tom XI*, Lublin 2012.
- Ratzinger J., *The Dignity of the Human Person: Commentary on the Chapter I, Part I of Gaudium et spes*, w: *Commentary on the Documents of Vatican II*, Volume V, red. H. Vorgrimler, New York 1969, s. 115-181.
- Ratzinger J., *Images of Hope: Meditations on Major Feasts*, San Francisco 2006.
- Ratzinger J., *Dogmatic Constitution on Divine Revelation. Origin and Background*, w: *Commentary on the Documents of Vatican II*, Volume III, red. H. Vorgrimler, New York 1969, s. 155-169.
- Ratzinger J., *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei, Opera Omnia Tom X*, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, w: *Naród. Wolność. Liberalizm* (Kolekcja Communio t. 9), Poznań 1994, s. 183-197.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, Kraków 2012.
- Ravasi G., *Wstęp*, w: M. Starowieyski, *Tradycje biblijne*, Kraków 2011, s. 9-23.
- Rizzuto A.M., *Processi psicodinamici nella vita religiosa e spiritual*, „Tredimensioni” 3 (2006), s. 10-30.
- Rowland T., *The Culture of the Incarnation: essays in Catholic theology*, Ohio 2017.
- Rusecki M., *Problem metody w teologii*, w: *Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole 2010, s. 43-83.

- Russell R.P., Kotarski J.W, *Augustinianism*, w: *New Catholic Encyclopedia Supplement 2012-2013: Ethics and Philosophy*, Vol. 1, red. R.L. Fastiggi, Detroit: Gale 2013, kol. 138-146.
- Rutka S., *Wiara i troska o jej przekaz w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2013.
- Schleiermacher F., *Christian Faith. A new Translation and Critical Edition*, Volume I, Louisville 2016.
- Schowalter D.N., *Wiara*, w: *Słownik Wiedzy Biblijnej*, red. B.M. Metzger i M.D. Coogan, Warszawa 1996, kol. 794-795.
- Sesboüe B., *Jezus Chrystus na obraz ludzi. Krótki przegląd przedstawień Jezusa na przestrzeni historii*, Kraków 2006.
- Sieńkowski M., *Cel nauczania według Tomasza z Akwinu*, „Scripta Philosophica” 2 (2013), s. 93-105.
- Słupek R., *Credo et credimus ecclesiam. Eklezjalność wiary chrześcijańskiej w nauczaniu papieskim przełomu XX i XXI wieku (Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek)*, Kraków 2017.
- Słupek R., *Eklezjalność wiary chrześcijańskiej w papieskim nauczaniu – Benedykta XVI i Franciszka – w ramach „Roku Wiary”*, w: *Teologiczna cnota wiary*, red. W. Wołyniec, Wrocław 2015, s. 176-187.
- Słupek R., *Kto wierzy, nigdy nie jest sam. Wiara, Kościół i wierzący inaczej w myśl Benedykta XVI*, Kraków 2012.
- Słupek R., *Sensotwórcza apologia wiary Benedykta XVI*, „Studia Salvatoriana Polonica” 6 (2012), s. 29-44.
- *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, przeł. i tł. J. Zakrzewski, Kraków 2001.
- Strojny J., *Maryja wzorem zawierzenia Bogu*, „Salvatoris Mater” 7(2005) 3-4, s. 11-35.
- Strzelczyk G., *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, Tom 1, red. J. Majewski, G. Strzelczyk, Warszawa 2005, s. 235-472.
- Szwarc K., *Romano Guardiniego postulat chrystologii personalistyczno-praktycznej*, w: *Jezus Chrystus w refleksji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2013, s. 55-73.

- Szymik J., *Jaka teologia dzisiaj? Relacja wiara-rozum w aspekcie poznania teologicznego*, w: *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, VII Kongres Teologów Polskich (Poznań 13-16 września 2010), Poznań 2012, s. 286-299.
- Szymik J., *Obraz Boga w teologii Josepha Ratzingera / Benedykta XVI*, „Śląskie Studia Historyczno – Teologiczne” 2011 (2), s. 435-449.
- Szymik J., *Teo-logika rzeczywistości w Stwórczy Logos a „autonomia rzeczy ziemskich” w interpretacji Josepha Ratzingera-Benedykta XVI*, „Ethos” 25 (2012) 4, s. 189-204.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskusyjne o prawdzie*. Tom I, *O wierze*, (przeł. Aduszkiewicz A., Kuczyński L., Ruszczyński J.), Kęty 1998.
- Tronina A., *Wiara jako zawierzenie: heemin w Księdze Hioba*, w: *Biblia i jej oddziaływanie. Wierzę w jednego Boga*, Scripturae Lumen 5, red. R. Bartnicki, Tarnów 2013, s. 147-161.
- Warzeszak J., *Antropologia Benedykta XVI na tle błędnych antropologii współczesnych*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 1 (2015), s. 257-290.
- Whalen J.P., *Newman. John Henry*, w: *New Catholic Encyclopedia (Mos-Pat)*, T. 10, red. The Catholic University of America, San Francisco 2002, kol. 331-339.
- Wierciński A., *Hermeneutics between Philosophy and Theology: The Imperative to Think the Incommensurable. International Studies in Hermeneutics and Phenomenology*, Vol. 1, Münster 2010.
- Williams T.D., *Większy niż myślisz. Teolog odpowiada na pytania ateistów*, Kielce 2012.
- Witczyk H., *Abraham*, w: *Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, kol. 17-20.
- Wojtczak A., *Fiat – odpowiedź Maryi w interpretacji Benedykta XVI*, „Teologia dogmatyczna” Tom 4 (2010), s. 93-113.
- Wołyniec W., „*Christus totus*” – różne drogi interpretacji, „Roczniki Teologiczne” 2016 z. 2, s. 53-67.
- Wołyniec W., *Czy można nauczyć się wiary na pamięć? Teologia wiary Soboru Watykańskiego II w świetle hermeneutyki reformy*, w: „*Otworzyć podwoje wiary*” wokół listu apostolskiego Ojca świętego Benedykta XVI „*Porta fidei*”, *Materiały z Sympozjum*, red. D. Ostrowski, Świdnica 2012, s. 69-84.

- Wołyniec W., *Macierzyńska troska Maryi o Kościół*, „Salvatoris Mater” 9 (2007) 3-4, s. 67-79.
- Zatwardnicki S., *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014.
- Zatwardnicki S., *Możliwość zastosowania formuły dogmatycznej Chalcedonu (“bez zmieszania i bez rozdzielenia”) wobec błędnych tendencji w wyjaśnianiu Bosko-ludzkiej współpracy*, w: *Współczesne kontrowersje chrystologiczne*, red. Ferdek B., Wrocław 2016, s. 187-227.
- Zuberbier A., *Jezus Chrystus*, w: *Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, kol. 215-222.
- Zuberbier A., *Maryja*, w: *Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, kol. 276-282.
- Zuberbier A., *Wiara*, w: *Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, kol. 629—634.
- Strzelczyk G., *Droga wiary Jezusa*, „Pastores” 49 (2010) 4 Jesień, s. 17-24.
- Salij J., *Wiara i teologia*, Poznań 2017.
- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015.
- Napiórkowski S.C., *O wierze nie tylko na Rok Wiary*, Lublin 2012.
- Małdrzykowska A., *Chrześcijaństwo jest Osobą*, Lublin 2011.
- Starowieyski M., *Tradycje biblijne*, Kraków 2011.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, Tom I, Katowice 2010.
- Cantalamessa R., *Pieśń Ducha Świętego*, Warszawa 2009.
- Luter M., *Komentarz do Listu do Rzymian*, Goleszów 2009.
- Rousselot P., *Oczy wiary i inne pisma*, Kęty 2007.
- Costacurta, B. *Obietnica życia*, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja*, Kielce 2005.
- Guerriero E., *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004.
- Bacquarrie J., *Principles of Christian Theology*, London 2003.
- Ratzinger J., *Wzniosła Córa Syjonu*, Warszawa 2002.
- Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, Kraków 2002.
- Rienecker F, Maier G., *Leksykon Biblijny*, Warszawa 2001.
- Balthasar H.U. von, *Ty masz słowa życia wiecznego*, Kraków 2000.
- Bartnik Cz., *Personalizm*, Lublin 2000.
- Guardini R., *O istocie chrześcijaństwa*, Kraków 2000.

- Costacurta B., *Abramo*, Vibo Valentia 1999.
- Dupuis J., *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999.
- *Encyklopedia Biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999.
- Lonergan B., *Method in Theology*, Toronto 1999.
- Balthasar H.U. von, *Chrześcijanin i lęk*, Kraków 1997.
- Gnilka J., *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, Kraków 1997.
- Lubac H. De, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997.
- Kasper W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996.
- Rupnik M.I., *Nel fuoco del rovelto ardente*, Roma 1996.
- Buber M., *Dwa typy wiary*, Kraków 1995.
- Dreyfus F., *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?*, Poznań 1995.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie*, Warszawa 1995.
- Salij J., *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995.
- Uglorz M., *Marcin Luter Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995.
- Zuberbier A., *Czy wiem w co wierzę*, Kielce 1992.
- Drewermann E., *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, Olten 1990.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, Poznań 1987.
- Lubac H. De, *O naturze i łasce*, Kraków 1986.
- Rahner K., *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1983.
- Bartnik Cz., *Wiara Kościoła*, „Collectanea Theologica” 1981 fasc. III, s. 41-52.
- Evdokimov P., *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1980.
- Kasper W., *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979.
- Teresa od Dzieciątka Jezus, *Pisma*, T. I, Kraków 1971.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.
- Althaus P., *The Theology of Martin Luter*, Philadelphia 1966.
- Augustine, *The Trinity* (przeł. S. McKenna), Washington, DC 1963.
- Granat W., *Teologiczna wiara nadzieja i miłość*, Lublin 1960.
- Journet Ch., *The Primacy of Peter*, Westminster 1954.
- Newman J.H., *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London 1979.
- Augustinus, *Tractatus in Joannem* 29, 6, (przeł. D.R. Willems), CCL 36, Turnhout 1954.
- Ladaria L.F., *Introduzione alla antropologia teologica*, Roma 2011.
- Ratzinger J., *Świętego Bonawentury teologia historii*, Lublin 2010.
- Rowland T., *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, Kraków 2010.

- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*. Tom 16 *Miłość* (przeł. A. Gładzewski), London 1966.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Tom 15, *Wiara i nadzieja* (II-II, 1-22), (przeł. O. P. Bełch OP), London 1966.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Część I, Częstochowa 2011.
- Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*. Tom 10, *O uczuciach*, (I-II, 22-48), (przeł. O. P. Bełch OP), London 1966.
- Vanhoye A., *La fede di Gesù? A proposito di Ebrei 12,2: «Gesù autore e perfezionatore della fede»*, „Pontificia Academia Teologica” 2 (2003), s. 401-415.
- Szymik J., *...Aleś mi utworzył ciało... (Hbr 10, 5). Teologia inkarnacji według Ratzingera/Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 5, 2 (2011), s. 219-235.
- Balthasar H.U. von, *Teodramatyka. 2 Osoby dramatu. Osoby w Chrystusie*, Część 2, Kraków 2003.
- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005.
- Bromiley G.W., *Historical Theology An Introduction*, Edinburgh 1978.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Wyd. 1, Kraków 1970.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Wyd. 2, Kraków 2012.

2. Literatura pomocnicza psychologiczna

- Abernethy A.D., Lancia J.J., *Religion and the Psychotherapeutic Relationship. Transferential and Countertransference Dimensions*, „The Journal of Psychotherapy Practice and Research” 7 (1998), s. 281-289.
- Ban N., Gasperowicz K., Godino F., *Preghiera e stili di personalità, „Tridimensioni”* 1 (2010), s. 17-33.
- Arrow K., *Granice organizacji*, Warszawa 1985.
- Bartolomew K., Horowitz L.M., *Attachment Styles Among Young Adults: A Test of a Four-Category Model*, „Journal of Personality and Social Psychology”, Vol. 61 (1991) 2, s. 226-244.
- Belzen J.A., Hood R.W., *Methodological Issues in the Psychology of Religion: Toward Another Paradigm?*, „The Journal of Psychology” 140 (2006) 1, s. 5-28.
- Benjamin J., *Can we recognize each other? Response to Donna Orange*, „International Journal of Psychoanalytic Self Psychology”, 5 (2010) 3, s. 244 – 256.

- Bohomolec E., *Lęk w myśleniu psychoanalitycznym – wybrane zagadnienia*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii” 1994 (3), s. 19-28.
- Bresciani C., *La crisi momento di consolidamento. Leggere le difficoltà vocazionali con i criteri della perseveranza*, „Vita Consacrata” 31 (1995), s. 290-302.
- Bretherton I., *The Origins of Attachment Theory: John Bowlby and Mary Ainsworth*, „Developmental Psychology” 28 (1992) 5, s. 759-775.
- Brzeziński J., *Metodologia badań psychologicznych*, Warszawa 2004.
- *Był z nami: psychologowie Janowi Pawłowi II*, red. P. Oleś, M. Ledzińska, Warszawa 2015.
- Callaghan B., *The Teddy Bears Make Good Spiritual Directors? Ignatius Loyola Meets Donald Winnicott*, „The Way” 42/3 (2003), s. 19-32.
- Chaudhari P., *Freedom for Relationship: An Initial Exploration of the Theology of Zizioulas nad Psychoanalytic Insights of Winnicott in Dialogue*, „Pastoral Psychology” 2013 (62), s. 451-460.
- Chlewiński Z., *Wprowadzenie do psychologii religii*, w: *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiński, Lublin 1982, 11-59.
- Cloninger R., *The Temperament and Character Inventory (TCI): A guide to its Development and Use*, Washington 1994.
- Colman A.M., *A Dictionary of Psychology*, Oxford 2006.
- Corbella C., *Resistere o andarsene? Teologia e psicologia di fronte alla fedeltà nelle scelte di vita*, Bologna 2009.
- Diana M., *Ciclo di vita ed esperienza religiosa. Aspetti psicologici a psicodinamici*, Bologna 2004.
- *Doctrinal Statement*, w: [on-line], <https://www.biola.edu/about/doctrinal-statement>, [dostęp: 30.10.2017].
- Drozdowski P., *Aksjologia psychoterapeuty psychodynamicznego*, „KCP” 2010, s. 1-5.
- Emde R.N., *Moving Ahmed. Integrative influences of affective processes for development and for psychoanalysis*, “The International Journal of Psychoanalysis” 80 (1999), s. 317-339.
- Erikson E., *The life Cycle Completed. A review. Extended version with new chapter on the ninth stage of development by Joan M. Erikson*, New York 1997.
- Erikson E.H., *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań 1997.

- Erikson E.H., *The problem of ego identity*, „Journal American Psychoanalytic Association”, 4 (1) 1956, s. 56-121.
- Evans A.M., Revelle W., *Survey and behavioural measurements of interpersonal trust*, „Journal of Research in Personality” 42 (2008), s. 1585-1593.
- Ewen R.B., *An Introduction to Theories of Personality*, New Jersey 2003.
- Fitzgibbons J., *Developmental Approaches to the Psychology of Religion*, „Psychoanalytic Review” 74 (1987), s. 125-134.
- Foddy M., Platow M.J., Yamagishi T., *Research Report Group-Based Trust in Strangers. The role of Stereotypes and Expectations*, „Psychological Science” 20 (2009) 4, s. 419-422.
- Fowler J.W., *Stages of Faith. The psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, New York 1995.
- Francuz P., *Psychologia chrześcijańska czy psychoterapia po chrześcijańsku. Dyskusja*, „Roczniki Psychologiczne” 9 (2006) 1, s. 230-235.
- Frankl V., *Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione*, Brescia 1990.
- Freud Z., *Pisma społeczne*, Tom IV, Warszawa 1998.
- Giddens A., *Europa w epoce globalnej*, Warszawa 2009.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2002.
- Granqvist P., *Attachment and religion. An integrative developmental framework*, Uppsala 2002.
- Granqvist P., *Religion as Attachment: The Godin Award*, „Archive for the Psychology of Religion” 32 (2010), s. 5-24.
- Grom B., *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, Kraków 2009.
- Horst, F.C.P., Veer, R., *The Ontogeny of an Idea: John Bowlby and Contemporaries On Mother-Child Separation*, „History of Psychology” 13 (2010) 1, s. 25-45.
- Hren Hoare C., *Erikson on Development in Adulthood: New Insights form the Unpublished Papers*, Oxford 2001.
- Imoda F., *Odkryj w sobie tajemnicę*, Kraków 2010.
- Imoda F., *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Bologna 2005.
- *Interpersonal Trust During Childhood and Adolescence*, red. K.J. Rotenberg, Cambridge 2010.

- Jaworski R., *Propozycja psychologii bazującej na antropologii chrześcijańskiej*, „Roczniki Psychologiczne” 9 (2006) 1, s. 205-226.
- Johnson R.L., *Christ, the Lord of Psychology*, “Journal of Psychology and Theology” 1997 (25) 1, s. 11-27.
- Kernberg O., *Mondo interno e realtà esterna*, Torino 1999.
- Kernberg O., *Związki miłosne*, Poznań 1997.
- Kernberg O.F., McGinn L., *Interview. Developer of Object Relations Psychoanalytic Therapy for Borderline Personality Disorder*, „American Journal of Psychotherapy” 52 (1998) 2, s. 191-201.
- Kernberg O.F., *Narcisismo, aggressività e autodistuttività nella relazione psicoterapeutica*, Milano 2006.
- Kernberg O.F., *Object – Relation Theory and Clinical Psychoanalysis*, New York 1980.
- Kernberg O.F., *The Inseparable Nature of Love and Agression. Clinical and Theoretical Perspectives*, Washington, DC 2011.
- Kiera-Turska M., *Rozwój człowieka w pełnym cyklu życia*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki. Podstawy psychologii*, Tom I, red. J. Strelau, Gdańsk 2003, s. 285-332.
- Kirkpatrick L.A., *Attachment, evolution, and the psychology of religion*, New York 2005.
- Kornas-Biela D., *Psychodynamiczny nurt w psychologii prenatalnej: wybrane problemy z obszaru prokreacji*, „Przegląd Psychologiczny” Tom 46 (2003) 2, s. 179-196.
- Kroplewski Z., *Psychologia pastoralna. Koncepcje i kontrowersje*, Szczecin 2011.
- Kszysteczko H., *Główne kierunki i działy w psychologii*, w: *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Kraków 1990, s. 9-51.
- Laplanche J., Pontalis J.B., *Słownik psychoanalizy*, Warszawa 1996.
- Legrenzi P., *Credere. Un’attività della mente che è più forte del pensare*, Bologna 2008.
- Mellibruda J., *Dojrzałość...*, w: [on-line], <http://www.psychologia.edu.pl/dziupla-jurka/teksty/1360-dojrzalosc.html>, [dostęp: 20.06.2017].
- Miłaszewicz D., *Zaufanie jako wartość społeczna*, „Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach” 259 (2016), s. 80-88.

- Misiak H., Staudt V., *Catholics in psychology: A historical survey*, New York 1954.
- Moore B.E., Fine B.D., *Słownik psychoanalizy*, Warszawa 1996.
- Myers C.D., Tingley D., *The Influence of Emotion on Trust*, „Political Analysis” 24 (2016), s. 492-500.
- Nowakowski K., *Wymiary zaufania i problem zaufania negatywnego w Polsce*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1 (2008), s. 213-233.
- Prężyna W., *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981.
- *Psychodynamiczna terapia pacjentów borderline*, red. O.F. Kernberg, M.A. Selzer, H.W. Koenigsberg, A.C. Carr, A.H. Appelbaum, Gdańsk 2007.
- *Psychometria. Podstawowe zagadnienia*, red. K. Fronczuk, Warszawa 2009.
- Rank O., *Psychology and the Soul: A study of the Origin, Conceptual Evolution, and Nature of the Soul*, Now York 1998.
- Rempel J.K., Holmes J.G., Zanna M.P., *Trust in Close Relationship*, „Journal of Personality and Social Psychology” 49 (1985) 1, s. 95-112.
- Rholes W.S., Simpson J.A., *Attachment Theory. Basic Concepts and Contemporary Questions*, w: *Adult Attachment: Theory, Research and Clinical Implications*, red. W.S. Rholes, J.A. Simpson, New York 2004, s. 3-14.
- Ricoeur P., *O interpretacji. Esej o Freudzie*, Warszawa 2008.
- Rizzuto A.M., *Narodziny żyjącego Boga. Studium psychoanalizy*, Kraków 2012.
- Rizzuto A.M., *Perchè Freud ha rifiutato Dio?*, Torino 2000.
- Rizzuto A.M., *Processi psicodinamici nella vita religiosa e spirituale*, „Tredimensioni” 3 (2006), s. 10-30.
- Robbie-Tapia R., *Child Psychotherapy Integrating Developmental Theory Into Clinical Practice*, New York 2012.
- *Rozwój dziecka od 0 do 3 lat*, red. T.B. Brazelton, J.D. Sparrow, Sopot 2013.
- Segal H., *Wprowadzenie do teorii Melanie Klein*, Gdańsk 2005.
- Soiński B.J., *Psychologiczne uwarunkowania podejmowania decyzji na drodze powołania zakonnego w świetle teorii L.M. Rulli*, „Filozofia Chrześcijańska” 10 (2013), s. 161-186.
- Stivers R., *The Culture of Cynicism: American Morality in Decline*, Oxford 1997.
- Straś-Romanowska M., *Badania ilościowe vs jakościowe – pytanie o tożsamość psychologii*, „Roczniki Psychologiczne”, Tom XIII (2010), 97-105.

- Summers F., *Object Relations Theories and Psychopathology. A Comprehensive Text*, Hillsdale N.J. 1994.
- Świtała J., *Teoria relacji z obiektem O.F. Kernberga – prezentacja podstawowych założeń*, w: *Współczesna psychoanaliza. Teorie relacji z obiektem*, red. L. Cierpiałkowska, J. Gościński, Poznań 2012, s. 67-94.
- Szentmartoni M., *Psychologia pastoralna*, Kraków 1995.
- Trojan K., *Potrzeby psychiczne i wartości oraz implikacje religijne*, Kraków 2001.
- Walesa Cz., *Wyjaśnianie religijności człowieka (analiza psychologiczna)*, w: *Studia z psychologii w KUL*, T. 11, red. P. Francuz, M. Grygielski, W. Otrębski, Lublin 2013, s. 21-38.
- Wallin D.J., *Attachment in Psychotherapy*, New York 2007.
- Wilk M., *Diagnoza w socjoterapii. Ujęcie psychodynamiczne*, Gdańsk 2014.
- Winnicott D.W., *Transitional Object and Transitional Phenomena*, „The International Journal of Psycho-analysis” 34 (1953) 2, s. 89-97.
- Wulff D.M., *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999.
- Yeomans F.E., Clarkin J.F., Kernberg O.F., *Transference – Focused Psychotherapy for Borderline Personality Disorder. A Clinical Guide*, Washington, DC 2015.
- Zollner H., *Il Sé – Contenuto, Processo, Mistero*, w: *Persona e formazione*, red. A. Manenti, S. Guarinelli, H. Zollner, Bologna 2007, s. 73-99.

IV. Literatura dialogu teologii z psychologią

- Blass R., *Faith and the Psychologists: What do psychologists say about faith?*, „Thinking Faith. The Online Journal of The British Jesuits”, 11 June 2013, s. 1-3, w: [on-line], http://www.thinkingfaith.org/articles/20130611_1.htm [dostęp: 2.04.2015].
- Kiely B., *Can There be a Christian Psychology?*, „Studies Dublin” 79 (1990), s. 150-158.
- Bachanek G., *Psychologia a teologia. Miejsca spotkania w antropologicznej refleksji J. Ratzingera*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 1 (2015), s. 31-47.
- Browning D.S., Cooper T., *Religious Thought and the Modern Psychologies*, Minneapolis 2004.
- Cantelmi T., Laselva P., Paluzzi S., *Psicologia e teologia in dialogo. Aspetti tematici per la pastorale odierna*, Cinisello Balsamo 2004.

- Cencini A., *Formazione permanente e modello dell'integrazione*, „Tredimensioni” 2 (2005), s. 276-286.
- Cucci G., *Esperienza religiosa e psicologia*, Roma 2009.
- Cucci G., *Per un'antropologia integrale: filosofia e psicologia a confronto*, „Tredimensioni” 5 (2008), s. 175-182.
- Forte B., *Fede e psicologia: per un dialogo reciprocamente fecondo*, Brescia 2014.
- Forte B., *Teologia e psicologia: resistenza, indifferenza, resa o integrazione?*, w: *Antropologia interdisciplinare e formazione*, red. F. Imoda, Bologna 1997, s. 75-95.
- Grimm J.G., Barnett K.L., Basset R.L., Pearson S.M., Cornell A., Morton S., Scott K., Stevenson P., *Revisiting the Issue of Influential Sources in the Integration of Psychology and Theology: More than a Decade Summary*, „Journal of Psychology and Theology” 2012 (40), s. 5-15.
- Guarinelli S., *La formazione umana nel seminario. Prospettive e metodo*, „Tredimensioni” 14 (2017), s. 280-288.
- Hampson P., *Credible Belief in Fides et Ratio: I Explanatory constraints in philosophy, science and religion*, „New Blackfriars” 87 (2006) 1011, s. 482-504.
- Hampson P., *Credible Belief in Fides et Ratio: II The theology-psychology dialogue*, „New Blackfriars” 87 (2006) 1012, s. 631-650.
- Healy T., Kiely B., Versaldi. G., *Nascità e conquiste di uno studio sulla persona umana*, in: *Persona e formazione*, red. A. Manenti, S. Guarinelli, H. Zollner, Bologna 2007, s. 13-47.
- Helminiak D.A., *Treating Spiritual Issues in Secular Psychotherapy*, „Counseling & Values” 45 (2001), s. 163-185.
- *Integrative Approaches to Psychology and Christianity. An Introduction to Worldview Issues, Philosophical Foundations and Models of Integration*, red. D.N. Entwistle, Oregon 2015.
- Kemp H.V., *The Tension between Psychology and Theology: An Anthropological Solution*, „Journal of Psychology and Theology” 1982 (10) 3, s. 205-211.
- Meures M., *Un progetto inderdisciplinare di antropologia cristiana*, „Civiltà Cattolica” 3279 (1987), s. 222-236.

- Moretto D., *La dialettica di base nella prospettiva dell'antropologia teologica. Questioni critiche e spunti per un rilancio*, w: *Persona e formazione*, red. A. Manenti, S. Guarinelli, H. Zollner, Bologna 2007, s.159-183.
- Murphy B., *Evolutionary psychology and the rationality of faith*, „The Heythrop Journal” (2009), s. 466-478.
- Mycek S., *Tożsamość i dialog. Katolicka teologia wobec pytań o interdyscyplinarność i transdyscyplinarność nauki*, w: *Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole 2010, s. 173-185.
- Narramore B., *Barriers to the Integration of Faith and Learning in Christian Graduate Training Programs in Psychology*, „Journal of Psychology and Theology” 20 (1992) 2, s. 119-126.
- Nelson J.M., *Psychology, Religion, and Spirituality*, New York 2009.
- Pavesi E., *Pastoral Psychology as a Field of Tension between Theology and Psychology*, „Christian Bioethics” 16 (2010) 1, s. 9-29.
- Porter S.L., *Theology as Queen and Psychology as Handmaid: The Authority of Theology in Integrative Endeavors*, „Journal of Psychology and Christianity” 2010 (29) 1, s. 3-14.
- Ravaglioli A.M., *Psicologia. Studio interdisciplinare della personalità*, Bologna 2006.
- Richardson F.R., *Psychology and religion: hermeneutic reflection*, „Journal of Psychology and Theology” 34 (2006) 3, s. 232-245.
- Rizzuto A.M., *Sacred Space, Analytic Space, the Self, and God*, „Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry” 37 (2009), s. 175-188.
- Rizzuto A.M., *Sviluppo dal concepimento alla morte. Riflessioni di una psicoanalista contemporanea*, w: *Persona e formazione. Riflessioni per la pratica educativa e psicoterapeutica*, red. A. Manenti, St. Guarinelli, H. Zollner, Bologna 2007, s. 49-72.
- Tjeltveit A.C., *What (if Anything) Can Theologies Contribute to Psychologies of Love? An Introduction to the Special Issue*, „Journal of Psychology and Christianity” 2012 (31) 2, s. 99-104.

V. Literatura dodatkowa

- Barbour I.G., *Religion and science: historical and contemporary issue*, San Francisco 1997.
- Barbour I., *Myths, Models, and Paradigms*, New York 1974.
- Barbour I.G., *When science meets religion: enemies, strangers or partners?*, San Francisco 2000.
- Gieryn T.F., *Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists*, „American Sociological Review” 48 (1983) 6, s. 781-795.
- Kooten Niekerk K.von, *A Critical Realism Perspective on the Dialogue between Theology and Science*, w: *Rethinking Theology and Science. Six Models for the Current Dialogue*, red. N.H. Gregersen, J.W. van Huyssteen, Cambridge 1998, s. 51-86.
- Thagard P., *Being interdisciplinary: Trading zones in cognitive science*, w: *Interdisciplinary collaboration: An emerging cognitive science*, red. S.J. Derry, C.D. Schunn, M.A. Gernsbacher, New York 2005, s. 317-399.

Aneks 1

Kwestionariusz zaufania

I. Kwestionariusz osobowy

1. Miejscowość i data
2. Wiek:
3. Płeć:
Kobieta Mężczyzna
4. Miejsce pochodzenia:
Duże miasto Małe miasto Wieś
5. Wykształcenie
Wyższe Średnie Zawodowe Podstawowe
6. Stan cywilny:
7. Jaki jest Twój stosunek do wiary?
Wierzący praktykujący Niewierzący niepraktykujący
Niewierzący
8. Wyznanie
Katolik Protestant Prawosławny Inny:
9. Czy należysz do grupy / wspólnoty religijnej?
Jak tak to do jakiej?
10. Bliska osoba dla Ciebie, na kim możesz polegać, to:
Matka Ojciec Rodzeństwo Przyjaciół /
Przyjaciółka

II. Kwestionariusz zaufania w relacjach interpersonalnych

Poniżej podano listę charakteryzująca zaufanie w relacjach interpersonalnych. Przy każdej z nich zaznacz siłę określenia, z którą się zgadzasz. Cyfry te oznaczają:

- 3 - *bardzo duża nieufność, ostrożność*
- 2 - *średnia nieufność*
- 1 - *niewielka nieufność*
- 0 - *obojętność, ambiwalencja*

- +1 - niewielka ufność
- +2 - średnia ufność
- +3 - bardzo duża ufność, otwartość

1. Podstawą tworzenia relacji jest zaufanie	-3 -2 -1 0 +1 +2 +3
2. Mam bliski kontakt z różnymi osobami	-3 -2 -1 0 +1 +2 +3
3. Nie czuję obawy w podzieleniu się moimi osobistymi sekretami z bliską osobą	-3 -2 -1 0 +1 +2 +3
4. Osobiste relacje pozwalają mi z nadzieją patrzeć w przyszłość	-3 -2 -1 0 +1 +2 +3
5. Przyszłość może się zmienić, ale wiem, że mogę liczyć na bliskie osoby	-3 -2 -1 0 +1 +2 +3
6. Niezależnie jakie podejmę decyzję, wiem, że mogę liczyć na moich bliskich	-3 -2 -1 0 +1 +2 +3
7. Mogę polegać na bliskiej osobie, niezależnie od moich słabości	-3 -2 -1 0 +1 +2 +3
8. Czuję się bezpiecznie gdy jestem z bliską osobą i mam podejmować trudne decyzje	-3 -2 -1 0 +1 +2 +3
9. Wież z bliską osobą pozwala mi radzić sobie lepiej w codzienności	-3 -2 -1 0 +1 +2 +3
10. Niepokoję się, że nie sprostim oczekiwaniom bliskiej osoby	-3 -2 -1 0 +1 +2 +3
11. Relacja z bliską osobą wpływa na ocenę mnie samej / samego	-3 -2 -1 0 +1 +2 +3
12. Czuję się rozumiany i akceptowany przez bliskich	-3 -2 -1 0 +1 +2 +3
13. Wiem, że bliska osoba chce dla mnie dobra	-3 -2 -1 0 +1 +2 +3

III. Kwestionariusz zaufania do Boga

W. Matys, R. P. Bartczuk, Kwestionariusz Więzi z Bogiem

Poniższy kwestionariusz zawiera twierdzenia opisujące związek człowieka z Bogiem. Twoim zadaniem jest ocena w jakim stopniu zgadzasz się z poszczególnymi

twierdzeniami, w jakim stopniu opisują one Twoją relację z Bogiem. W ocenie tej korzystaj z następującej skali:

- 7 - zdecydowanie tak (zdecydowanie zgadzam się)
- 6 - tak (zgadzam się)
- 5 - raczej tak (raczej zgadzam się)
- 4 - nie mogę się zdecydować
- 3 - raczej nie (raczej nie zgadzam się)
- 2 - nie (nie zgadzam się)
- 1 - zdecydowanie nie (zdecydowanie nie zgadzam się)

Przykład: „Mam bliski związek z Bogiem”. Jeżeli z tym stwierdzeniem zdecydowanie się zgadzasz, zakreśl kółkiem cyfrę 7, jeżeli nie możesz się zdecydować zakreśl kółkiem cyfrę 4, itd.

Nie ma tu odpowiedzi dobrych lub złych. Odpowiedziami właściwymi są te, które odzwierciedlają Twój własny punkt widzenia. Ważne są Twoje odczucia, Twoja osobista ocena, a nie Twoja wiedza religijna.

1	Mam bliski związek z Bogiem	1 2 3 4 5 6 7
2	Odnajduję w sobie sprzeczne tendencje: chęć zbliżenia się do Boga i lęk przed bliskością z Bogiem	1 2 3 4 5 6 7
3	Często niepokoję się o mój związek z Bogiem	1 2 3 4 5 6 7
4	Moja więź z Bogiem pozwala mi z nadzieją i optymizmem myśleć o przyszłości	1 2 3 4 5 6 7
5	Moja relacja z Bogiem daje mi poczucie bezpieczeństwa	1 2 3 4 5 6 7
6	Zbyt duża bliskość z Bogiem rodzi we mnie lęk	1 2 3 4 5 6 7
7	Często doświadczam Bożego wsparcia w moim życiu	1 2 3 4 5 6 7
8	Utrzymanie bliskiego kontaktu z Bogiem jest dla mnie czymś bardzo ważnym	1 2 3 4 5 6 7
9	Czasami obawiam się, że stracę miłość Boga	1 2 3 4 5 6 7
10	Wiele razy w swoim życiu doświadczyłem(am) Bożej opieki	1 2 3 4 5 6 7
11	Czasami doświadczam akceptacji ze strony Boga a czasami czuję się odrzucony przez Boga	1 2 3 4 5 6 7
12	Czasami niepokoję się o to, że nie sprostim oczekiwaniom Boga wobec mnie	1 2 3 4 5 6 7
13	Więź z Bogiem jest dla mnie źródłem, siły w pokonywaniu codziennych trudności	1 2 3 4 5 6 7
14	W mojej relacji z Bogiem często doświadczam lęku	1 2 3 4 5 6 7
15	Dzięki relacji z Bogiem nie czuję się samotny	1 2 3 4 5 6 7
16	Plany Boga wobec mnie budzą mój lęk	1 2 3 4 5 6 7
17	Czasami wydaje mi się, że nie zasługuję na to, żeby być kochanym przez Boga	1 2 3 4 5 6 7
18	Bóg jawi mi się jako zawsze gotowy do pomocy	1 2 3 4 5 6 7

19	Mogę liczyć na pomoc Bożą w trudnych sytuacjach życiowych	1 2 3 4 5 6 7
20	Czasami przeżywam lęk przed odrzuceniem ze strony Boga	1 2 3 4 5 6 7
21	Bóg czasami jawi mi się jako ktoś bardzo serdeczny a czasami jako bardzo chłodny	1 2 3 4 5 6 7
22	Więź z Bogiem pozwala mi lepiej sobie radzić w codzienności	1 2 3 4 5 6 7

Procedura badania i obliczanie wyników

Arkusz testowy zawiera instrukcję dla badanego i 22 twierdzenia. Zadaniem osoby badanej jest ocena każdej pozycji na 7- stopniowym formacie odpowiedzi typu Likerta (odpowiedzi od „zdecydowanie zgadzam się” do „zdecydowanie nie zgadzam się”). Kwestionariusz można wykorzystywać w badaniach grupowych. Wynik surowy w podskali „Zaufanie” uzyskuje się poprzez zsumowanie odpowiedzi w twierdzeniach: 1, 4, 5, 7, 8, 10, 13, 15, 18, 19, 22. Wynik surowy w podskali „Lęk” uzyskuje się poprzez zsumowanie odpowiedzi w twierdzeniach: 2, 3, 6, 9, 11, 12, 14, 16, 17, 20, 21.

Interpretacja wyników

Osoby uzyskujące wysokie wyniki w podskali „Zaufanie” doświadczają Boga jako bezpiecznej bazy, pozwalającej ufnie odnajdywać się w codzienności, mają tendencję do utrzymywania bliskiego kontaktu z Bogiem, którego postrzegają jako Kogoś kochającego, bardzo życzliwego, oraz poszukują i odnajdują w Bogu bezpieczne schronienie w trudnych, kryzysowych sytuacjach.

Osoby uzyskujące wysokie wyniki w podskali „Lęk” przeżywają lęk w relacji do Boga. Obejmuje on głównie lęk przed odrzuceniem, lęk przed bliskością oraz lęk związany z doświadczaniem i postrzeganiem Boga w sposób ambiwalentny.

IV. Wiara jako zaufanie

Poniżej podano listę określającą wiarę jako zaufanie. Przy każdej z nich zaznacz siłę określenia, z którą się zgadzasz. Cyfry te oznaczają:

0 - brak znaczenia; 1 - małe znaczenie; 2 - bardzo duże znaczenie

Wiara w Boga jako zaufanie jest:

Darem od Boga 0 1 2

Więzią / relacją bliską z Bogiem 0 1 2

Posłuszeństwem Bogu jako powierzeniem się 0 1 2

Posłuszeństwem nauczaniu Kościoła 0 1 2

Osobistą decyzją całego człowieka zawierającą:

- Wolę (sferę wolitywną) 0 1 2

- Uczucia (sferę uczuciową) 0 1 2

- Poznanie / rozum (sferę kognitywną) 0 1 2

- Zachowanie (sferę behawioralną) 0 1 2

Decyzją i funkcjonowaniem we wspólnocie Kościoła 0 1 2

Wymaga osobistego nawrócenia 0 1 2

Wpływa na całe życie człowieka wierzącego 0 1 2

Aneks 2

Statystyki dodatkowe

Tabela 21. Procentowa liczbowa struktura odpowiedzi na poszczególne pytania narzędzia do pomiaru zaufania interpersonalnego

		Zdecydowanie nie zgadzam się	Nie zgadzam się	Trudno powiedzieć	Zgadzam się	Zdecydowanie zgadzam się
1: Podstawą tworzenia relacji jest zaufanie	N	21	4	17	157	410
	%	3,4%	0,7%	2,8%	25,8%	67,3%
2: Mam bliski kontakt z różnymi osobami	N	11	43	106	311	138
	%	1,8%	7,1%	17,4%	51,1%	22,7%
3: Nie czuję obawy w podzieleniu się moimi osobistymi sekretami z bliską osobą	N	17	59	96	276	161
	%	2,8%	9,7%	15,8%	45,3%	26,4%
4: Osobiste relacje pozwalają mi z nadzieją patrzeć w przyszłość	N	10	19	90	299	191
	%	1,6%	3,1%	14,8%	49,1%	31,4%
5: Przyszłość może się zmienić, ale wiem, że mogę liczyć na bliskie osoby	N	8	12	48	308	233
	%	1,3%	2,0%	7,9%	50,6%	38,3%
6: Niezależnie jakie podejmę decyzję, wiem, że mogę liczyć na moich bliskich	N	10	13	86	290	210
	%	1,6%	2,1%	14,1%	47,6%	34,5%
7: Mogę polegać na bliskiej osobie, niezależnie od moich słabości	N	10	8	68	297	226
	%	1,6%	1,3%	11,2%	48,8%	37,1%
8: Czuję się bezpiecznie, gdy jestem z bliską osobą i mam podejmować trudne decyzje	N	6	10	69	290	234
	%	1,0%	1,6%	11,3%	47,6%	38,4%
9: Niepokoję się, że nie sprostam oczekiwaniom bliskiej osoby	N	44	181	180	157	47
	%	7,2%	29,7%	29,6%	25,8%	7,7%
10: Relacja z bliską osobą wpływa na ocenę mnie samego/samego	N	20	76	138	291	84
	%	3,3%	12,5%	22,7%	47,8%	13,8%
11: Czuję się rozumiana(y) i akceptowana(y) przez bliskich	N	10	20	106	352	121
	%	1,6%	3,3%	17,4%	57,8%	19,9%
12: Wiem, że bliska osoba chce dla mnie dobra	N	7	1	23	285	293
	%	1,1%	0,2%	3,8%	46,8%	48,1%

Tabela 22. Procentowa liczbowa struktura odpowiedzi na poszczególne pytania narzędzia do pomiaru wiary w Boga w rozumieniu psychologicznym

		Zdecydowanie nie zgadzam się	Nie zgadzam się	Raczej nie	Nie mogę się zdecydować	Raczej tak	Zgadzam się	Zdecydowanie się zgadzam
1: Mam bliski związek z Bogiem	N	2	2	13	30	183	229	150
	%	,3%	,3%	2,1%	4,9%	30,0%	37,6%	24,6%
2: Odnajduję w sobie sprzeczne tendencje: chęć zblżenia się do Boga i lęk przed bliskością z Bogiem	N	85	120	163	47	93	77	24
	%	14,0%	19,7%	26,8%	7,7%	15,3%	12,6%	3,9%
3: Często niepokoję się o mój związek z Bogiem	N	35	74	178	60	129	91	42
	%	5,7%	12,2%	29,2%	9,9%	21,2%	14,9%	6,9%
4: Moja więź z Bogiem pozwala mi z nadzieją i optymizmem myśleć o przyszłości	N	2	3	10	35	131	217	211
	%	,3%	,5%	1,6%	5,7%	21,5%	35,6%	34,6%
5: Moja relacja z Bogiem daje mi poczucie bezpieczeństwa	N	5	2	12	29	111	197	253
	%	,8%	,3%	2,0%	4,8%	18,2%	32,3%	41,5%
6: Zbyt duża bliskość z Bogiem rodzi we mnie lęk	N	203	164	151	42	26	17	6
	%	33,3%	26,9%	24,8%	6,9%	4,3%	2,8%	1,0%
7: Często doświadczam Bożego wsparcia w moim życiu	N	5	3	5	35	99	179	283
	%	,8%	,5%	,8%	5,7%	16,3%	29,4%	46,5%
8: Utrzymywanie bliskiego kontaktu z Bogiem jest dla mnie czymś bardzo ważnym	N	1	3	5	18	87	176	319
	%	,2%	,5%	,8%	3,0%	14,3%	28,9%	52,4%
9: Czasami obawiam się, że stracę miłość Boga	N	159	113	142	45	56	62	32
	%	26,1%	18,6%	23,3%	7,4%	9,2%	10,2%	5,3%
10: Wiele razy w swoim życiu doświadczyłam(em) Bożej opieki	N	5	0	10	22	66	171	335
	%	,8%	0,0%	1,6%	3,6%	10,8%	28,1%	55,0%
11: Czasami doświadczam akceptacji ze strony Boga, a czasami czuję się odrzucony przez Niego	N	137	149	148	80	48	37	10
	%	22,5%	24,5%	24,3%	13,1%	7,9%	6,1%	1,6%
12: Często niepokoję się tym, że nie sprostatam oczekiwaniom Boga wobec mnie	N	75	123	122	82	94	75	38
	%	12,3%	20,2%	20,0%	13,5%	15,4%	12,3%	6,2%
13: Więź z Bogiem jest dla mnie źródłem siły w pokonywaniu codziennych trudności	N	2	5	14	31	118	206	233
	%	,3%	,8%	2,3%	5,1%	19,4%	33,8%	38,3%
14: W mojej relacji z Bogiem często doświadczam lęku	N	126	143	175	72	59	15	19
	%	20,7%	23,5%	28,7%	11,8%	9,7%	2,5%	3,1%
15: Dzięki relacji z Bogiem nie czuję się samotny	N	9	14	36	70	118	211	151
	%	1,5%	2,3%	5,9%	11,5%	19,4%	34,6%	24,8%
16: Plany Boga wobec mnie budzą mój lęk	N	99	126	190	104	46	33	11
	%	16,3%	20,7%	31,2%	17,1%	7,6%	5,4%	1,8%
17: Czasami wydaje mi się, że nie zasługuję na to, żeby być kochanym przez Boga	N	104	123	113	60	92	81	36
	%	17,1%	20,2%	18,6%	9,9%	15,1%	13,3%	5,9%
18: Bóg jawi mi się jako zawsze gotowy do pomocy	N	4	5	11	41	120	212	216
	%	,7%	,8%	1,8%	6,7%	19,7%	34,8%	35,5%
19: Mogę liczyć na pomoc Bożą w trudnych sytuacjach życiowych	N	4	1	6	23	97	214	264
	%	,7%	,2%	1,0%	3,8%	15,9%	35,1%	43,3%
20: Czasami przeżywam lęk przed odrzuceniem ze strony Boga	N	166	108	156	59	61	45	14
	%	27,3%	17,7%	25,6%	9,7%	10,0%	7,4%	2,3%
21: Bóg czasami jawi mi się jako ktoś bardzo serdeczny, a czasami jako bardzo chłodny	N	137	149	156	79	50	28	10
	%	22,5%	24,5%	25,6%	13,0%	8,2%	4,6%	1,6%
22: Więź z Bogiem pozwala mi lepiej sobie	N	6	2	6	33	96	226	240

radzić w codzienności	%	1,0%	,3%	1,0%	5,4%	15,8%	37,1%	39,4%
-----------------------	---	------	-----	------	------	-------	-------	-------

Tabela 23. Procentowa liczbowa struktura odpowiedzi na poszczególne pytania narzędzia do pomiaru wiary w Boga w rozumieniu teologicznym

		Zdecydowanie nie zgadzam się	Nie zgadzam się	Trudno powiedzieć	Zgadzam się	Zdecydowanie zgadzam się
1: Darem od Boga	N	8	9	59	224	309
	%	1,3%	1,5%	9,7%	36,8%	50,7%
2: Więzią\relacją bliską z Bogiem	N	6	4	22	246	331
	%	1,0%	0,7%	3,6%	40,4%	54,4%
3: Posłuszeństwem Bogu jako powierzeniem się	N	4	11	79	277	238
	%	0,7%	1,8%	13,0%	45,5%	39,1%
4: Posłuszeństwem nauczaniu Kościoła	N	19	60	125	270	135
	%	3,1%	9,9%	20,5%	44,3%	22,2%
5: Osobistą decyzją całego człowieka zawierającą wolę (sferę wolitywną)	N	5	7	70	286	241
	%	0,8%	1,1%	11,5%	47,0%	39,6%
6: Osobistą decyzją całego człowieka zawierającą uczucia (sferę uczuciową)	N	9	30	84	303	183
	%	1,5%	4,9%	13,8%	49,8%	30,0%
7: Osobistą decyzją całego człowieka zawierającą poznanie (sferę kognitywną)	N	6	28	92	287	196
	%	1,0%	4,6%	15,1%	47,1%	32,2%
8: Osobistą decyzją całego człowieka zawierającą zachowanie (sferę behawioralną)	N	7	16	98	298	190
	%	1,1%	2,6%	16,1%	48,9%	31,2%
9: Decyzją i funkcjonowaniem we wspólnocie Kościola	N	11	52	92	289	165
	%	1,8%	8,5%	15,1%	47,5%	27,1%
10: Wymaga osobistego nawrócenia	N	4	14	47	265	279
	%	0,7%	2,3%	7,7%	43,5%	45,8%
11: Wpływa na całe życie człowieka wierzącego	N	4	2	22	208	373
	%	0,7%	0,3%	3,6%	34,2%	61,2%