

II. NATURA TEOLOGII

(ks. Tadeusz Dzidek, Piotr Sikora)

Historyczna prezentacja koncepcji teologii skłania do refleksji systematycznej nad jej naturą. W literaturze można znaleźć wiele definicji teologii. Ich różnorodność wynika z odmiennego akcentowania poszczególnych elementów, z jakich składa się proces teologicznego poznania. I tak np. J. H. Newman określa teologię z punktu widzenia podmiotu (a więc z pozycji tego, który ją uprawia) stwierdzając, że jest ona postawą chrześcijanina, który przyjął wiarą Objawienie Boże i zamierza poprzez studium oraz racjonalną analizę zrozumieć w sposób dogłębny prawdę wcześniej przyjętą i w jej świetle wypowiadać się na temat całej rzeczywistości¹. Definicja ta uwypukla dynamikę teologii, proces jej powstawania. Z kolei inny klasyczny teolog XIX wieku, J. M. Scheeben, ujmował ją z punktu widzenia celu, pisząc że to strukturalna i organiczna ekspozycja zawartości Objawienia, tzn. prezentacja uwypuklająca jego wewnętrzną jedność i wyjaśniająca jego bogactwo². Definicja ta wysuwa na plan pierwszy rezultat refleksji teologa – rozwinęte poznanie wiary.

Poprzedni rozdział uwrażliwił nas na trzy wymiary, jakie winny być harmonijnie uwzględniane w teologii. Przypomnijmy, że chodzi tu o jej wymiar naukowy, eklezjalny i duchowy. Wydaje się, że również definicja powinna je zaakcentować. Stąd nasza propozycja brzmi następująco: Teologia to systematyczna refleksja nad Objawieniem, rozwijana we wspólnocie Kościoła i w postawie wiary oraz w świetle łaski.

Powyższa definicja domaga się bardziej szczegółowego wyjaśnienia. Zawarte w niej wyrażenie – „refleksja nad Objawieniem” kieruje naszą uwagę na przedmiot teologii. Stwierdzenie, że chodzi o „systematyczną” refleksję, uwypukla jej wymiar naukowy. Zaakcentowanie postawy wiary

¹ J. H. NEWMAN, *Logika wiary*, Warszawa 1989, s. 124–125.

² M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, Freiburg in B. 1873, nr 937.

i roli łaski pozwala wydobyć wymiar duchowy poszukiwań teologicznych. Ujęcie Objawienia w kontekście Kościoła uwrażliwia na ich wymiar eklesjalny. Zarówno refleksja nad Objawieniem, jak i proces jego przekazywania dotyka bezpośrednio problemu języka. Te wyliczone elementy składowe definicji stanowią plan niniejszego rozdziału.

A. Przedmiot

Co jest „przedmiotem” teologii? W poszukiwaniu odpowiedzi trzeba nam się cofnąć do XIII wieku, kiedy to postawiono ten problem, prowokując tym samym nie tylko jeden z najciekawszych w dziejach chrześcijaństwa sporów o poznanie teologiczne, ale również dając jego modelowe rozwiązanie.

Już na samym początku *Sumy teologicznej* Tomasz stwierdza, że słowo „teologia” oznacza mówienie o Bogu. A zatem przedmiotem teologii jest Bóg³. Przy czym od razu daje się zauważyć pewne przesunięcie semantyczne – w odniesieniu do Boga użyte jest nie tyle słowo „przedmiot”, właściwe w odniesieniu do innych nauk, lecz „podmiot” (*subiectum*). Tomasz bowiem wyczuwał niestosowność wyrażenia „przedmiot” w odniesieniu do Boga, który jest czystym duchem i całkowicie różnym od innych przedmiotów znajdujących się w centrum zainteresowania jakiegokolwiek nauki. A zatem „podmiotem” teologii jest dla Tomasza Bóg w swoim Bóstwie (*Deus sub ratione Deitatis*) i cała rzeczywistość w odniesieniu do Niego:

„W wiedzy świętej zaś wszystko jest rozpatrywane ze względu na Boga albo dlatego, że to jest sam Bóg, albo dlatego, że odnosi się to do Boga jako zasady i celu”⁴.

Sformułowanie to stawało w opozycji do istniejącej wówczas tradycji teologicznej. Zdawał sobie z tego sprawę sam Tomasz, przytaczając inne opinie na ten temat. Obowiązujący wówczas podręcznik teologii – *Sentencje* Piotra Lombarda – zawierał stwierdzenie, że przedmiotem teologii są: *res et signa* – „rzeczy i znaki”. A zatem teolog miał koncentrować swą uwagę na wyjaśnieniu znaków, czyli zbawczego działania Boga. Z kolei w szkole św. Wiktora, a także we wczesnej szkole franciszkańskiej przedmiot teologii określano wyrażeniem: *opera reparationis* – „dzieło naprawy”, które również odnosiło się do historii zbawienia.

³ Por. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, I, q. 1, a. 7.

⁴ Tamże, I, q. 1, a. 3, [w:] *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, Kraków 1999, s. 20.



Jeśli się uwzględni dziedzictwo starożytności, nietrudno zauważyć, że średniowieczna koncentracja uwagi na zbawieniu ujawnia dość zasadniczy zwrot w rozumieniu teologii. Dysputy trynitarne i chrystologiczne toczone się pomiędzy Soborami Nicejskim (325) i Chalcedońskim (451) zarysowały rozróżnienie na „teologię” i „ekonomię”. „Teologia” oznaczała, zwłaszcza na Wschodzie (w kręgu języka greckiego), doktrynę o Bogu i Trójcy Świętej, w odróżnieniu od „ekonomii”, rozumianej jako opis historii dzieła zbawienia dokonanego przez Wcielenie Syna Bożego. „Teologia” kontempluje życie Boga w Nim samym; „ekonomia” rozważa działanie Boga w świecie. Tak wyrażają się m.in. św. Atanazy († ok. 373) czy Euzebiusz z Cezarei († ok. 340).

Stanowisko Tomasza, upatrującego w Bogu podmiot-przedmiot teologii było zatem nie tylko próbą zachowania równowagi pomiędzy „teologią” i „ekonomią”, ale nadaniem w refleksji teologicznej pierwszeństwa teologii nad ekonomią. Jak zauważa Ratzinger, nie chodziło w tym ujęciu jedynie o czysto teoretyczny, abstrakcyjny spór⁵. Rozciągał się on bowiem na określenie metody i celu w teologii. W ujęciu Tomaszowym była ona postrzegana jako *scientia speculativa*, natomiast według drugiego ujęcia – franciszkańskiego – jako *scientia practica*.

Zdaniem Ratzingera, historia ostatnich dziesięcioleci pokazała, jak niebezpieczne jest przeakcentowanie teologii jako nauki praktycznej, której uwaga koncentruje się na zbawieniu i na chrystologii zamkniętej w kręgu historyczno-antropologicznym. Tego rodzaju koncentracja, z zagubieniem ukierunkowania na tajemnicę Boga w Nim samym, może sprawić, że teologia zamyka się na rzeczywistość samego Boga i porusza się w obrębie rzeczywistości doczesnej. Tym samym gubi to, co do niej należy – ukazać, że ostatecznie Bóg jest celem człowieka, który dzięki dziełu Jezusa Chrystusa przewyższa siebie i historię, by stanowić jedno z Bogiem.

To, co Tomasz tak mocno zaakcentował w kwestii przedmiotu teologii, stało się również zagadnieniem refleksji św. Bonawentury (ok. 1217–1274). Również on posiadał intuicję, że podmiotem teologii jest Bóg. Tę intuicję w sposób znaczący teologicznie pogłębił w końcowej fazie swojej twórczości i wyraził m. in. w *Breviloquium* i *Itinerarium mentis in Deum* (*Droga umysłu do Boga*). To pogłębienie i oryginalne ujęcie przedmiotu-podmiotu teologii dokonało się u Bonawentury – jak zauważa Ratzinger – pod wpływem myśli Pseudo-Dionizego Areopagity (ok. V–VI w.)⁶, u którego żywe

⁵ Por. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, s. 331–339.

⁶ Por. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München-Zürich 1959, s. 92.

było starożytne greckie znaczenie „teologii”, pojmowanej jako mowa samego Boga (bogów), a nie ludzka nauka o Nim. Dlatego też konsekwentnie nazywano teologami poetów, uznawano ich bowiem za głos bogów, narzędzie boskiej mowy. Pseudo-Dionizy, według tej tradycji językowej, określił *Pismo Święte* mianem „teologii”.

Późny Bonawentura, jak pisze Ratzinger, przejął się tym użyciem językowym i oparł na nim swoją dalszą refleksję. W *Breviloquium* zawarte są znaczące słowa: „(...) pisma święte zwane teologią” (*sacrae scripturae, quae theologia dicitur*)⁷. W teologii tylko sam Bóg może być jej podmiotem i dlatego też jedynie *Pismo Święte* jest teologią w prawdziwym tego słowa znaczeniu. A zatem następuje tutaj pogłębienie rozumienia Boga jako podmiotu teologii. On nie tylko jest centrum zainteresowań teologii, lecz Tym, który w teologii mówi w swoim imieniu. *Biblia* nie tylko opowiada o Bogu, ale jednocześnie umożliwia mówienie samego Boga. Bonawentura nie zapomina jednak, że mówienie Boga to jednocześnie mówienie człowieka. Natchnieni autorzy piszą sami od siebie, jednakże są oni teologami w tym sensie, że poprzez nich Bóg jako podmiot wchodzi ze swoim słowem w historię. Ta wyjątkowa pozycja *Biblii* wobec całej późniejszej historii zostaje u Bonawentury w pełni uwypuklona i jednocześnie staje się ona modelem dla całej późniejszej teologii. Biblijny model teologa, podany przez Bonawenturę, jest jednocześnie kryterium oceny dla każdego późniejszego teologa: Na ile w jego twórczości wypowiada się sam Bóg? Nie tylko – czy jest On prawdziwym centrum jego zainteresowań, ale właśnie – czy pozwala mówić przez swą własną osobę samemu Bogu?

Bez wątplenia tylko ta refleksja może być uważana za teologiczną, którą wyprowadzi się z perspektywy Objawienia. Św. Tomasz, a za nim cała scholastyka, określała to terminem *lumen quo*⁸. A zatem światłem intelektu, dzięki któremu teologia może budować swoją refleksję na temat Boga, środkiem obiektywnym, poprzez który Bóg żywy staje się dostępny dla teologii – jest Objawienie, odkrycie się Boga w Nim samym. To klucz charakteryzujący teologię chrześcijańską.

Teolog przyjmuje Objawienie aktem wiary. Czasami podejmowane są próby rozważenia sytuacji, w której człowiek pozbawiony wiary przyjmuje Objawienie jako zespół założeń, od których wychodzi dalej w swoim rozumowaniu. Tego rodzaju koncepcja byłaby jednak możliwa, gdyby przedmiotem teologii uczynić jedynie objawioną doktrynę. Dziedzictwo złotego wie-

⁷ *Breviloquium*, Prol., [w:] *Opera omnia*, t. 7, Parisiis 1866, s. 233–240.

⁸ Por. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do I Księgi Sentencji*, prol., a. 3, sol. 3; por. R. LATOURELLE, *Théologie, science du salut*, Paris–Montréal 1968, s. 25.



ku scholastyki wskazuje, że takie ujęcie jest nie do przyjęcia. Ostatecznie w teologii chodzi o *subiectum* – Boga żywego i osobowego, co zakłada zwrotną relację między wypowiedzianymi sądami a wypowiedzającym się przez nie Stwórcą.

Nie można zapomnieć, że żywy i osobowy Bóg ma charakter absolutny. Przekracza zatem wszelkie nasze kategorie, nie może w żaden sposób być uprzedmiotowiony, zobiektywizowany. Możemy o Nim mówić tylko jako o Tym, który – święty i doskonały – umożliwia zbawienie nasze i całego świata. Bóg może nam być dany jedynie w naszej „trosce ostatecznej” – w dążeniu do Niego, będącym naszym całkowitym, ostatecznym zaangażowaniem⁹.

Tak oto dochodzimy do momentu, w którym nie wystarczy już skupienie naszej uwagi na roli rozumu w teologii – trzeba podjąć refleksję na zupełnie innej płaszczyźnie, traktując o roli *sacrum* w teologii. Aby jednak właściwie zrozumieć to zagadnienie, trzeba najpierw odpowiedzieć na pytanie: Jak możliwe jest w ogóle mówienie o Bogu; jak Ten, który nie może zostać uprzedmiotowiony, staje się przedmiotem ludzkiej wypowiedzi.

B. Język teologii

Język jest jednym z najważniejszych elementów każdej religii, a tym bardziej chrześcijaństwa, które głosi przecież, że „na początku było Słowo” (J 1,1). Objawienie biblijne dokonało się przez „słowa i czyny wzajemnie ze sobą powiązane”¹⁰, ale – jak zaznacza Sobór Watykański II – to słowa wyjaśniają czyny. Język jest narzędziem, którym tworzy się teologię. Tak więc jego możliwości i ograniczenia są możliwościami i ograniczeniami teologii. Dlatego nie można być dobrym teologiem, nie znając istotnych cech języka religijnego, a ściślej – teologicznego. Jest się bowiem wtedy narażonym na błędną interpretację źródłowych tekstów niosących Objawienie, a więc na jego całkowite niezrozumienie.

⁹ Por. rozważanie na temat idei Boga z tomu 1, s. 21–27; Por. też: P. SIKORA, *Słowa i zbawienie. Dyskurs religijny w perspektywie filozofii Hilarego Putnama*, Kraków 2004, s. 256–264; P. TILlich, *Teologia systematyczna*, t.1, Kęty 2004, s. 18–22 i 196–199.

¹⁰ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna „Dei Verbum”* (skrót: KO), [w:] *Konstytucje – dekryty – deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1967, nr 2.



1. Język religijny – język teologii

Rozróżnienie języka religijnego i teologicznego ma charakter wyodrębnienia części z większej całości – język teologiczny jest bowiem fragmentem języka religijnego. Wyodrębnienie to jest konieczne ze względu na zakres zagadnień poruszanych niżej. Niemniej jednak bliższa analiza wykaże, że pomiędzy teologią a pozostałymi obszarami języka religijnego, a nawet całym obszarem religii jako takiej, istnieją fundamentalne związki, które nie mogą być rozerwane bez zafalszowania natury wszystkich tych rzeczywistości.

Za cechę wyróżniającą język teologii spośród pozostałych rodzajów języka religijnego można uznać formę przyjmowaną przez jego wyrażenia – mianowicie formę twierdzeń i związane z nią roszczenie do prawdziwości¹¹. Oczywiście, można w tym miejscu postawić zarzut, że takie wyróżnienie jest sztuczne: wszak mówi się o teologii np. hymnów czy psalmów, które są prośbami, dziękczynieniami i wcale nie mają formy twierdzeń. Istotnie, mówi się tak (co jest słuszne), niemniej jednak teologię danego hymnu stanowi to, co stwierdza się w nim o rzeczywistości – czyli co można sformułować w formie szeroko rozumianego twierdzenia. Szeroko rozumianego – gdyż dopuszczającego użycie języka metaforycznego czy symbolicznego.

2. Krytyka języka teologii

Problemem, od którego musimy zacząć analizę języka teologii, jest kwestia znaczenia twierdzeń teologicznych.

W historii myśli wysuwano pod adresem teologii zarzuty, iż jej twierdzenia nie mają żadnego znaczenia informacyjnego (opisowego). Zarzuty te najczęściej wynikały z przyjęcia pewnej ogólnej teorii znaczenia. Tak np. neopozytywiści związali znaczenie zdań z obserwacją empiryczną. Twierdzenie, według tego poglądu, by „być w ogóle twierdzeniem, musi głosić, że rzeczy mają się tak, a nie inaczej”¹². To zaś w neopozytywistycznej, empirystycznej tradycji oznacza, że „mogą istnieć obserwowalne stany rzeczy, które wykażą, iż jest ono [dane twierdzenie] albo prawdziwe, albo fałszy-

¹¹ Poza stwierdzeniami język zawiera prośby, pytania, obietnice itp. – czyli jego wyrażenia pełnią rozmaite funkcje, które nie wiążą się bezpośrednio z roszczeniem do prawdziwości. Należy też pamiętać, że samo stwierdzanie może przybierać rozmaite formy; łączy je to, że zarzut: „to nieprawda”, jest najcięższym zarzutem, jaki można takim wyrażeniom postawić.

¹² A. FLEW, *Teologia a falsyfikacja*, [w:] B. STANOSZ (red.), *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia religii*, Warszawa, 1997, s. 37.



we”¹³. Znaczeniem zdania okazuje się metoda jego empirycznej weryfikacji lub falsyfikacji (np. zdanie „Janek jest moim przyjacielem” znaczy, że stosunkowo dobrze się znamy i rozumiemy; że jeśli znajdę się w potrzebie, pomoże mi w miarę swoich możliwości; że nie działa i nie będzie działał na moją niekorzyść itp., wiadomo więc, co zrobić, by się przekonać o stosunku Janka do mnie). Pozytywiści zarzucają teologom, że twierdzą np.: „Bóg, Stwórca świata, kocha ludzi”, lecz zaprzeczają, jakoby jakkolwiek stan rzeczy w rzeczywistości poznawalnej empirycznie – nawet epidemie, trzęsienia ziemi i inne klęski przynoszące wielkie cierpienia wielu niewinnym dzieciom – świadczyły przeciwko twierdzeniu o miłości Stwórcy do stworzenia. Tak więc, mówią pozytywiści, twierdzenia teologów są puste – „zabite” tysiącami zastrzeżeń: że miłość Boska jest inna niż ludzka, że „niezbadane są wyroki Boga” itp.

Próbą uratowania sensowności języka teologii wobec powyższych zarzutów było sięgnięcie do nieco szerszej teorii znaczenia, głoszącej, iż znaczeniem danego wyrażenia językowego jest funkcja, jaką pełni ono w życiu jego użytkowników, przy czym nie musi ona być funkcją informacyjną¹⁴. Uważne spojrzenie na funkcjonowanie języka w obszarze religii ujawnia, że odgrywa on wielką rolę w modlitwie, sprawowaniu kultu, napominaniu i kierowaniu życiem – funkcja teoretyczna jest tylko jedną z wielu, w dodatku istotnie powiązaną z pozostałymi. Uznano więc, że twierdzenia teologiczne nie są bezsensownym bełkotem. Choć tylko na pozór mówią coś o Bogu, człowieku czy świecie – tak naprawdę pełnią inną rolę: wyrażają i kształtują uczucia wyznawców, kierują ludzkim postępowaniem, scalają wspólnotę itp., nie są więc ani prawdziwe, ani fałszywe.¹⁵

Koncepcja powyższa jest jednak wadliwa. Po pierwsze, jest fałszywa empirycznie: wyznawcy wielu religii chcą coś twierdzić o przedmiocie swej wiary – pojęcie „prawda wiary” – dla wielu religii, w tym chrześcijaństwa ma znaczenie fundamentalne. Po drugie, wiele postaw i zachowań ma sens tylko wtedy, gdy świat (i Stwórca) jest jakiś: taki, a nie inny. Pewne przeswiadczenia co do natury rzeczywistości są *implicite* zawarte w sposobie życia. Np. planowanie przyszłości czy rutynowe powtarzanie pewnych zachowań (odkręcanie kurka, by pociekła woda potrzebna do porannego mycia zębów) zawiera milcząco wiarę w niezmienność i powtarzalność określo-

¹³ M. PETERSON, *Czy można sensownie mówić o Bogu?*, [w:] „Znak” (1995), nr 487 (12), s. 40.

¹⁴ Zwolennicy tego poglądu powołują się przede wszystkim na tzw. „drugą” filozofię L. Wittgensteina, a także na prace J. L. Austina.

¹⁵ Por. np. R. B. BRAITHWAITE, *Wiara religijna w oczach empirysty*, [w:] B. STANOSZ (red.), *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia religii*, dz. cyt.



nych (czasem niezbyt precyzyjnie) zależności w świecie. Poświęcanie czasu modlitwie wiąże się z przekonaniem, że wypowiedziane podczas niej słowa nie są posyłane w pustkę. Wszelkie wypowiedzi wyrażające zamiar danego postępowania zakładają możliwość sformułowania twierdzeń na temat rzeczywistości, które nadają sens danemu postępowaniu. Wszystko to odnosi się także do religii. Musimy porzucić próby obrony języka religijnego kosztem odmówienia mu statusu poznawczego. Okazuje się jednak, że nie musimy tego statusu mu odmawiać, gdyż sama zasada weryfikacji lub falsyfikacji jest nie do obrony.

Brzmi ona bowiem: „znaczeniem zdania jest metoda jego weryfikacji/falsyfikacji” i nie może być ani weryfikowalna, ani falsyfikowalna empirycznie. Jeśli więc jest prawdziwa, sama może być jedynie wyrazem czyjejś postawy wobec języka (np. „będę się zajmował tylko twierdzeniami weryfikowalnymi lub falsyfikowalnymi empirycznie”), nie niesie jednak żadnej obiektywnej informacji dotyczącej znaczenia twierdzeń o rzeczywistości i nie może być prawdziwa ani fałszywa. Empiryczna nieweryfikowalność i niefalsyfikowalność twierdzeń teologii nie powoduje więc ich poznawczej nonsensowności. Jednak problem istnienia ich poznawczego sensu pozostaje.

Empirycystyczna i funkcjonalistyczna krytyka poznawczego wymiaru religii zmusza do głębszego zastanowienia się nad pojęciem „faktu”.

Przedstawiona wyżej krytyka poznawczego wymiaru języka teologicznego zakłada istnienie jakiegoś podstawowego, faktualnego wymiaru rzeczywistości (faktualnego, czyli takiego, który można obiektywnie poznać), ostro oddzielając ten wymiar od wszystkiego, co można nazwać wartością, oceną, zajęciem postawy wobec rzeczywistości itp. W tej perspektywie język opisujący ów wyróżniony wymiar faktualny posiada znaczenie informacyjne, a inne wypowiedzi mogą być jedynie ekspresją subiektywności. Pierwszy język to przede wszystkim język nauki, drugi – etyki, religii, poezji itp. Język potoczny może być informacyjny, lecz stanowi wtedy niedoskonałą formę nauki (prenaukę).

Wyróżnienie jednego, jedyne poziomu faktów okazuje się jednak niewykonalne. Czy faktem jest (tylko) ruch określonych ciał fizycznych w przestrzeni; czy to, iż w wyniku tego ruchu (machnięcia ręką i trzymanym w niej nożem) jedno ciało przestało być żywe; a może do kwestii faktów należy, czy była to obrona konieczna, czy morderstwo z premedytacją? Ludwig Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych* zwrócił uwagę na ciekawe zjawisko: da się namalować układy linii, które możemy równie dobrze postrzegać jako dwie zupełnie inne figury, np. albo jako kaczkę, albo królika (choć nie możemy postrzegać obu zwierząt równocześnie) – opis położenia namalowanych linii, jakkolwiek na swoim fizycznym poziomie nie zawiera

żadnego braku, nie wystarcza do stwierdzenia, co przedstawia rysunek. Inni filozofowie poszli tym tropem i sformułowali zasadę, że widzimy a szerzej – doświadczamy rzeczywistość zawsze jako coś pojęciowo określonego¹⁶. W nasze poznanie i doświadczenie świata w sposób nieusuwalny wbudowana jest interpretacja. To, co poznajemy w danej sytuacji, zależy nie tylko od samej zewnętrznej sytuacji, ale także od naszej „wiedzy tła”, całościowej wizji świata, jaką posiadamy. Nie da się przeprowadzić ostrej granicy pomiędzy jednym, wyróżnionym poznawczym sposobem patrzenia na świat, a innymi – niepoznawczymi i subiektywnymi. Różne sposoby patrzenia ujawniają różnorodność aspektów poznawanej rzeczywistości, które dotyczą różnych „poziomów” rzeczywistości i często są ze sobą powiązane w sposób „piramidalny”, tzn. aspekt z wyższego poziomu zakłada aspekt z niższego. W przywołanym przykładzie Wittgensteina aspektem niższego poziomu jest położenie w przestrzeni fizycznej określonych linii, aspektem poziomu wyższego – znaczenie, to, co owe linie przedstawiają.

Powyższe rozważania mają istotne znaczenie dla kwestii funkcji informacyjnej języka teologii. Okazuje się bowiem, że nawet jeśli nie niesie on żadnej informacji empirycznej¹⁷, może mówić o aspektach rzeczywistości empirycznie niestwierdzalnych. Spojrzenie na świat jako na stworzenie nie jest jedynie subiektywną postawą. Kwestia, czy dane wydarzenie jest szczególnym Bożym znakiem (i co znaczy) należy do kategorii faktów, mimo iż można się o nią spierać, zgadzając się całkowicie na poziomie danych empirycznych. Pytanie wtedy brzmi: co znaczą te właśnie, znane nam wszystkim wydarzenia? (I jest ono podobne do tego: co przedstawiają te właśnie, dostrzegane przez nas wszystkich linie namalowane na papierze)¹⁸. Np. wierzą-

¹⁶ Por. J. HICK, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji doświadczenia-jako*, „Znak” (1994), nr 464 (1), s. 66–80, I. G. BARBOUR, *Mity modele paradygmaty*, Kraków 1984.

¹⁷ Oczywiście są twierdzenia teologii niosące taką informację, np. iż konkretny człowiek o imieniu Jezus rzeczywiście umarł na krzyżu. Poznawcza zawartość takich twierdzeń nie była jednak nigdy kwestionowana – ewentualnie kwestionowano ich prawdziwość – dyskusja w tej sprawie odbywała się jednak na poziomie empirycznym, dostępnym i dla niewierzącego. Jednakże twierdzenie, iż Jezus z Nazaretu rzeczywiście umarł na krzyżu, stwierdzone poza kontekstem chrześcijańskim, nie jest twierdzeniem teologicznym.

¹⁸ Należy w tym miejscu odeprzeć zarzut, iż kwestia obiektywnej prawdziwości dotyczy tylko najniższego, niespornego poziomu (np. linii na papierze), zaś wybory na wyższych poziomach są całkowicie subiektywne, nie dotyczą obiektywnych faktów. Istnieją poważne argumenty, że nie istnieje najniższy, całkowicie niesporny poziom (por. liczne prace H. PUTNAM, m.in.: *Realism with a Human Face*, London Eng. 1990; *Renewing Philosophy*, London Eng. 1992; *Wiele twarzy realizmu [w:] Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa 1998). Po drugie, trudno zaprzeczyć, że wyższe poziomy istnieją, np. ktoś widzi dane linie jako

cy, prowadzący niezwykle aktywne życie poświęcane coraz bardziej zarabianiu wielkich pieniędzy, może uznać wypadek samochodowy, zmuszający go do wielodniowej bezczynności w szpitalnym łóżku, za znak Boga, który wzywa go do przewartościowania i zmiany życia; przy czym takie odczytanie wypadku nie kłóci się w żadnym stopniu z uznaniem za prawdziwe, i na swoim poziomie wyczerpujące, naturalnych przyczyn tego zdarzenia (za duża prędkość, śliska jezdnia, niesprawne hamulce itp.).

3. Przedmiot języka teologii

Możemy teraz zastanowić się, o czym mówi język teologii. Według klasycznej koncepcji, przedmiotem teologii jest przede wszystkim Bóg i stworzenia – o tyle, o ile odnoszą się do Boga jako do swej zasady lub celu¹⁹. Tak więc wydaje się, że język teologii w pierwszym rzędzie mówi o Bogu. Okazuje się jednak, że sprawa wcale nie jest prosta. Choć bowiem nie musimy zgadzać się na empirycystyczne ograniczenia sensowności języka, pozostaje faktem, iż jest on przystosowany zasadniczo do mówienia o świecie, w którym żyjemy – czyli o rzeczywistości stworzonej. Łatwo jest mówić o Bogu (bogach) tym religiom, które uważają Go (ich) za jeden z elementów świata, choćby najdoskonalszy. Okazuje się jednak, że wtedy Bóg – dopóki traktujemy Go jako przedmiot, jeden z bytów, choćby najwyższy – mógłby być większy, niż nasze aktualne o Nim pojęcie. W tradycji biblijnej i chrześcijańskiej następuje więc oczyszczenie pojęcia Boga z wszelkiej ograniczającej Go konkretności i ostatecznie stwierdzenie, że Bóg nie jest jednym spośród bytów, lecz Samym Bytem, Podstawą Bycia (i pozostaje bardzo niejasne, co znaczą te określenia). Teologia chrześcijańska odrzuca wszelką antropomorfizację i w ogóle „światomorfizację” Boga, a jednocześnie „wyraża swoją ufność w możliwość mówienia o Bogu wszystkim ludziom i z wszystkimi ludźmi”²⁰. Ta ufność wiąże się ze świadomością, że „ponieważ nasze poznanie Boga jest ograniczone, ograniczeniom podlega również nasz język, którym mówimy o Bogu”²¹. Trzeba więc widzieć owe możliwości i ograniczenia.

Ponieważ, jak już zostało powiedziane, nasz język nabiera znaczenia w wyniku naszych interakcji ze światem, „nie możemy określać Boga ina-

kazkę, ktoś inny jako królika, ktoś jeszcze inny jako chaotyczny rysunek – każdy widzi co innego, ale wszyscy coś widzą i można powiedzieć co.

¹⁹ Por. Św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, I, 1, 3.

²⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992), Poznań 1994, 39 (odtąd skrót: KKK).

²¹ KKK, 40.



czej, jak tylko biorąc za punkt wyjścia stworzenie”²². Droga ta jest możliwa, gdyż istnieje jakieś podobieństwo pomiędzy doskonałościami stworzeń, a doskonałością Boga – „możemy Go więc określać na podstawie doskonałości Jego stworzeń”²³.

Istnieje kilka sposobów rozumienia, jak słowa oznaczające doskonałości stworzeń odnoszą się i opisują doskonałość Boga. Należą one do teologii pozytywnej.

4. Teologia pozytywna (katafatyczna) i dosłowne użycie języka

Pierwsza koncepcja głosi, iż opisując Boga, używamy słów w zwykłych sensach, a tym, co różni Boga od stworzeń, jest niezwykle stopień, „natężenie” doskonałości Boskich i istnienie w Bogu kombinacji doskonałości, które nie występują w świecie stworzonym. Zwolennicy tego rozwiązania argumentują, że doświadczając na co dzień różnych stopni tej samej doskonałości (np. miłosierdzia, potęgi), możemy utworzyć sobie pojęcie „bardziej doskonały (miłosierny, potężny) od...” i zastosować je do Boga, mówiąc, iż jest On bardziej doskonały (miłosierny, potężny) od wszystkiego i wszystkich na świecie.

Problemy powyższego ujęcia zaczynają się jednak w momencie, gdy zechcemy powiedzieć, że Bóg jest nieskończenie doskonały (miłosierny, potężny). Nie jest bowiem jasne, czy potrafimy pozytywnie zrozumieć pojęcie nieskończonej doskonałości. Inne problemy nastrocza tradycyjna doktryna katolicka, utrzymująca, iż Bóg jest doskonale prosty, a więc że nie można traktować Jego doskonałości jak doskonałości człowieka – w przypadku którego rozróżniamy konkretny podmiot i orzekane o nim różne cechy. Opisuując człowieka, mówimy: Jan jest dobry, Jan jest mocny, itd. W przypadku opisu Boga najważniejsze jest mówienie: Bóg jest swoją dobrocią, Bóg jest swoją (wszech)mocą itd. Dobroć Jana nie jest mocą Jana, natomiast dobroć Boga (którą On jest) jest (wszech)mocą Boga (którą On jest). Już ta różnica pokazuje, że ujmowanie doskonałości Boga poprzez spotęgowanie do nieskończoności zwykłych doskonałości się nie sprawdza. Dodatkowy problem w istotny sposób dotyczący języka, sprawia fakt, że mówiąc „Bóg jest swoją dobrocią”, naruszamy fundamentalną logiczną zasadę niemieszania dwóch typów logicznych: pojęć oznaczających konkrety i pojęć oznaczających abs-

²² Tamże.

²³ Tamże, 41.



trakty²⁴. Pomieszanie takie prowadzi do budowania zdań: „Spodnie to jest zieleń”, które są ewidentnie pozbawione znaczenia²⁵.

Powyższe problemy wskazują, że nie można doskonałości Boga traktować jako doskonałości normalnych, występujących w świecie. Kościół katolicki uroczyście stwierdził tę prawdę na Soborze Laterańskim IV, ogłaszając, że „gdy wskazujemy na podobieństwo między Stwórcą i stworzeniem, to zawsze niepodobieństwo jest jeszcze większe”²⁶.

Próba rozwiązania powyższego dylematu jest koncepcja orzekania analogicznego²⁷. Tradycyjnie rozróżniano dwa rodzaje analogii: proporcjonalności i atrybutywną. Analogia proporcjonalności w swoim klasycznym wydaniu przybiera następującą postać: dana doskonałość (np. dobroć) Boga pozostaje w takim stosunku do natury Boga, jak odpowiednia doskonałość człowieka do natury tego ostatniego. Niestety, zastosowanie tej analogii może nam przynieść jakieś poznanie nieznanego członu analogii tylko w przypadku, gdy znamy skądinąd trzy pozostałe człony. Aby wiedzieć, czym jest dobroć Boga, musimy znać już wcześniej nie tylko naturę i dobroć człowieka, lecz także naturę Boga. A tej ostatniej nie znamy tak samo, jak i Jego dobroci.

Analogia atrybutywna też niewiele nam pomoże. Przykładem właściwego zastosowania analogii atrybutywnej jest mówienie o zdrowym czło-

²⁴ Por. A. N. PRIOR, *Czy można dyskutować o religii*, [w:] B. STANOSZ, *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia religii*, dz. cyt., s. 351. Logika, analizując to o czym mówi język, odróżnia kilka „typów bytów”: indywiduala, własności, relacje. Odpowiednio język zawiera słowa należące do różnych typów logicznych: stałe idywiuowe, symbole funkcyjne i relacyjne. W języku naturalnym (potocznym) słowa należące do różnych typów logicznych mogą posiadać taką samą formę gramatyczną, nie zmienia to jednak faktu, że ich typ pozostaje różny. W normalnym użyciu języka interesujące nas tu pojęcia abstrakcyjne oznaczają cechy (własności) przedmiotów konkretnych. Cecha taka jest abstraktem, ponieważ może być rozpatrywana w oderwaniu od przedmiotów, którym przysługuje (*abstraho*, łac. – odrywać), i dlatego też – przypisywana, jako ta sama, różnym przedmiotom (w interesującym nas przypadku byłyby to: Bóg i stworzenia). Z tych właśnie powodów nie może być przedmiotem konkretnym, któremu przysługuje.

²⁵ W odróżnieniu od zdań poprawnie zbudowanych i posiadających znaczenie, choć fałszywych, np.: „Spodnie to mebel”.

²⁶ Cyt. za KKK, 43.

²⁷ Poniższe rozważania dotyczą pojęcia analogii rozumianego w ścisłym, logicznym sensie. Często w teologii mówi się o wyrażeniach analogicznych, mając na myśli język określany przez nas jako metaforyczny lub symboliczny. Choć z kontekstu wypowiedzi przeważnie wynika, o jakie rozumienie analogii autorowi owej wypowiedzi chodzi, brak werbalnego odróżnienia analogii od metafory i symbolu jest niebezpieczny, może bowiem prowadzić do nieporozumień – sugerując, że dana wypowiedź metaforyczna (a nazwana analogiczną) dosłownie opisuje jakąś cechę Boga.



wieku, zdrowej żywności i zdrowym trybie życia. Cechę zdrowia orzeka się tu analogicznie – nie tak samo bowiem człowiek jest zdrowy, jak zdrowa jest żywność. Możemy jednak wyjaśnić istotę różnicy i podstawy uprawniającej do orzekania analogicznego – jedzenie zdrowej żywności przyczynia się (a my wiemy jak) do zdrowia człowieka. W przypadku Boga i stworzenia na podstawie analogii atrybutywnej możemy powiedzieć jedynie tyle: Bóg jest dobry w taki sposób, że i stworzenia mogą być, są, dobre (świadczenie nie używamy sformułowania: „jest przyczyną dobroci stworzeń”, gdyż w równym stopniu nie wiemy, w jaki sposób Bóg jest dobry, ani w jaki sposób jest przyczyną). Niestety nic nam to nie mówi, w jaki sposób Bóg jest dobry.

Orzekanie analogiczne może być poznawczo pożyteczne jedynie jeśli się je zrozumie następująco: gdy człowiek jest dobry, wiemy, jaką postawę możemy zająć wobec niego: możemy mu zaufać, nie musimy się go obawiać itp. Analogicznie: Bóg jest dobry, to znaczy, że sensowne jest zajęcie wobec Niego określonej postawy. Nie mówimy tu nic o Bogu wprost, określamy Go poprzez wskazanie wobec Niego naszej najwłaściwszej postawy.

Nie jest to rezygnacja z informacyjnej funkcji języka teologii i przejście na pozycje nekognitywistycznych koncepcji podstawowych, tj. uznających twierdzenia teologii za wyrażenia, które nie opisują żadnej rzeczywistości, lecz są jedynie deklaracjami prowadzenia określonego sposobu życia. Zakładamy bowiem nadal, że istnieje zależność pomiędzy rzeczywistością a przyjmowaną wobec niej postawą. Twierdzenia mówiące, jaka postawa wobec Boga jest właściwa, mówią więc też coś, choć tylko pośrednio, o Bogu²⁸. Niemniej jednak pozytywnie i bezpośrednio nie możemy powiedzieć, jaki i kim Bóg jest, lecz jedynie „jakie miejsce zajmują inne byty w stosunku do Niego”²⁹.

5. Teologia negatywna (apofatyczna)

Dosłownie i bezpośrednio możemy powiedzieć jedynie to, kim i jaki Bóg nie jest. Jest to niezwykle ważna zdolność, gdyż chroni nas ona przed bałwochwalstwem – sprowadzeniem Boga do poziomu innych, stworzonych bytów, czyli uznania stworzonego bytu za Boga – i uzdalnia do spotkania Boga prawdziwego. Tak więc mówimy przede wszystkim, że Bóg nie jest bytem pośród innych bytów i to istotnie pogłębia rozumienie języka teologii.

²⁸ Podobne stanowisko zajmuje D. EVANS w: *The logic of Self-Involment*. Naszym zdaniem, zakwalifikowanie go przez I. Barboura do przedstawicieli nonkognitywistów jest błędne.

²⁹ Por. KKK, 43.



Wcześniej wspomnieliśmy o gramatyczno-logicznej niepoprawności zdania: „Bóg jest swoją dobrocią”, upodabniającą je do nonsensownych zdań typu: „Spodnie to jest zieleń”. Jeśli jednak Bóg nie jest bytem pośród bytów, to słowo „Bóg”, choć wygląda na imię własne (nazwę), tak naprawdę nim nie jest. Imię własne oznacza bowiem zawsze jakiś konkretny, dający się wyróżnić i postawić obok innych konkretnych. Słowo „Bóg” nie jest też rzeczownikiem abstrakcyjnym – Bóg to nie własność bytów stworzonych. Kategorie konkretnego i abstrakcyjnego nie stosują się do Boga. Podobnie ma się sprawa ze słowem „dobroć”. Nie jest ono rzeczownikiem abstrakcyjnym, oznaczającym jakąś własność. Dobroć Boska to nie własność w sensie własności występujących w świecie stworzonym – ma przecież nie być różna od Boga. Bóg nie jest niczym w świecie, On nie jest światem jako całością. Dlatego każde zdanie, którego formą wskazuje, że mówi coś wprost o Bogu (np.: „Bóg jest Ojcem”, „Bóg jest miłością”, „Bóg istnieje”) musi być zaprzeczone. Nie może być usunięte z języka teologii i religii, ma bowiem do spełnienia istotną rolę, niemniej jednak, by nie doprowadzić do bałwochwalstwa, musi być zaprzeczone. Zaprzeczenie takie nie jest jednak tylko zwykłą logiczną negacją: „Bóg nie jest Ojcem”, „Bóg nie jest miłością”, „Bóg nie istnieje”. Wtedy nie byłoby możliwe utrzymywanie obu sprzecznych tez. Jednak, jak pisze Pseudo-Dionizy: „Nie należy sądzić, że w tym przypadku zaprzeczenia i potwierdzenia sprzeciwiają się sobie”³⁰. Te drugie, negatywne zdania też wymagają zaprzeczenia i to takiego, które nie byłoby powrotem do zdań pierwotnych (a jak wiadomo, logiczną negacją negacji danego zdania jest samo zdanie wyjściowe). Zaprzeczeniem, o jakie chodzi w teologii negatywnej (apofatycznej), jest radykalne zakwestionowanie wszystkich tych i innych zdań, jako całkowicie nieadekwatnych, a w ostateczności ich odrzucenie, jako twierdzeń niosących normalną informację językową.

Relacja teologii pozytywnej i negatywnej nie jest więc taka, jak chciałaby pewna koncepcja scholastyczna: że najpierw stwierdzamy coś o Bogu (np. „Bóg jest dobry”), potem zaprzeczamy („Bóg nie jest dobry”), a na końcu wyjaśniamy pozorną sprzeczność uwznioślając pozytywne twierdzenie („Bóg nie jest dobry, jak dobrzy są ludzie, Bóg jest dobry w większym stopniu, Bóg jest ponaddobry”). Jeśli uważamy powyższe zdania za normalne zdania, popełniamy fundamentalne błędy kategoriałne³¹ i tak naprawdę nic nie mówimy. Co najwyżej możemy mieć poczucie zrozumienia jakiejś prawdy dotyczącej Boga, np. że jest On ponaddobry. To jednak będzie złud-

³⁰ PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Teologia mistyczna*, [w:] *Pisma teologiczne*, Kraków 1997, s. 164.

³¹ Mieszamy różne typy logiczne.



ne, „ponaddobry” nie znaczy więcej niż „głirbh”, a my zamykamy się w bałwochwalczym uwielbieniu dla swojej uludy. Jest raczej tak, jak uczył Pseudo-Dionizy:

„Nie istnieje ani słowo, ani imię, ani wiedza o Nim (...) nie można o Nim niczego zaprzeczać ani nic pewnego orzekać, bo twierdząc o Nim lub zaprzeczając rzeczy niższego rzędu, ani nic o Nim nie stwierdzamy, ani nie zaprzeczamy”³².

Jak napisał wielki teolog prawosławny Włodzimierz Łoski:

„Apofatyzm jest to przede wszystkim dyspozycja umysłu, uchylająca się od tworzenia pojęć o Bogu, co wyklucza zdecydowanie wszelką teologię, (...) która chciałaby dostosować tajemnice mądrości Bożej do myśli ludzkiej. Apofatyzm jest więc kryterium, pewnym znakiem dyspozycji umysłu, pozostającego w zgodzie z prawdą. W tym sensie każda prawdziwa teologia jest teologią na wskroś apofatyczną”³³.

Trzeba w tym miejscu koniecznie dodać, dlaczego teologia negatywna nie jest agnostycyzmem. Otóż wszelkie twierdzenia dotyczące apofatyizmu w teologii zawsze pojawiają się u Pseudo-Dionizego, podobnie jak i u innych myślicieli chrześcijańskich, takich jak Ojcowie Kapadocy, św. Hezychiusz z Synaju, Mikołaj z Kuzy, św. Jan od Krzyża, w kontekście nauki o całoosobowym zjednoczeniu z Niepojmowalnym Bogiem. W doskonały sposób komentuje tę tradycję Włodzimierz Łoski:

„Jest to postawa egzystencjalna, która całkowicie angażuje człowieka: nie ma teologii abstrahującej od doświadczenia. Aby poznać Boga, trzeba się do Niego zbliżyć; nie jest się teologiem, jeśli nie postępuje się drogą zjednoczenia z Bogiem”³⁴.

Uwyrażnia się tu prawda dostrzegana nawet przez stojących z boku chrześcijaństwa filozofów religii: nie wolno oddzielać języka religijnego, nawet teoretycznego, od całokształtu życia, jakim jest dana religia. W chrze-

³² PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Teologia mistyczna*, dz. cyt., s. 170

³³ W. ŁOSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 34. Nie wahamy się powoływać na teologa prawosławnego, ponieważ Sobór Watykański II stwierdza, że „niektóre aspekty objawionych tajemnic czasem znajdują stosowniejsze ujęcie i lepsze naświetlenie u jednych niż u drugich” (*Unitatis redintegratio*, 17), zaś JAN PAWEŁ II, w Liście apostolskim *Oriente lumen*, uznaje wyraźną świadomość apofatyizmu za jeden z tych skarbów tradycji Kościołów Wschodu, który jest „elementem niezwykle istotnym dla pełniejszego i bardziej całościowego zrozumienia doświadczenia chrześcijańskiego” (por. nr 5 i 16).

³⁴ W. ŁOSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, dz. cyt., s. 34.



ścijaństwie do tego całokształtu, a nie tylko do teoretycznych rozważań, odnoszą się słowa Pseudo-Dionizego:

„Im bardziej bowiem wznosimy się do świata wyższej rzeczywistości, tym bardziej ograniczony staje się nasz język i nasze słowa skracają się dla ściślejszego wyrażenia tego, co pojmowalne. I wreszcie, gdy już wstąpimy do tej leżącej ponad rozumem ciemności, to nie znajdziemy tam nawet nielicznych słów, lecz całkowity brak i mowy, i zrozumienia”³⁵.

Karl Rahner wyraził podobną myśl, mówiąc iż nie tylko słowo „Bóg” jest „ostatnim słowem poprzedzającym całkowite milczenie”³⁶, lecz, że „każde słowo [teologii] może być tylko ostatnim momentem przed owym szczęśliwym zamknięciem, wypełniającym niebiosą jasnego widzenia Boga twarzą w twarz”³⁷. Jednak Rahner wiedział, że „milczenie jest możliwe, naprawdę możliwe, tylko dla kogoś, kto przedtem coś powiedział”³⁸. Dlatego w świetle powyższej analizy prób dosłownego powiedzenia czegoś o Bogu i wyjaśnienia, czym jest apofatyzm w teologii, trzeba jeszcze raz przyjrzeć się teologii pozytywnej.

6. Teologia pozytywna a język symboliczny i metaforyczny

W tym miejscu można zapytać: skoro pozytywne, analogiczne wypowiedzi o Bogu mówią jedynie pośrednio, przez wskazanie właściwego miejsca i postawy stworzeń wobec Niego; skoro zbliżając się do Boga stopniowo zaczynamy milknąć, po co wypowiadać twierdzenia zdające się mówić wprost o Bogu, takie jak np. „Bóg jest Ojcem”, a zaraz potem je wycofywać jako radykalnie nieadekwatne? Dlaczego nie ograniczyć się do opisu właściwej postawy życiowej mogącej doprowadzić człowieka do zjednoczenia w milczeniu z Niepojętym? Ograniczenie takie jest niewykonalne ze względu na bogactwo rzeczywistości i wynikający stąd skomplikowany układ zależności życia i języka. Spróbujmy to wyjaśnić.

Oprócz dosłownego użycia języka istnieje jeszcze jego użycie metaforyczne (symboliczne). Metafora³⁹ polega na takim zestawieniu słów, używanych normalnie w różnych kontekstach, aby ukazać podobieństwa zachodzące pomiędzy tymi kontekstami. Ich uchwycenie pozwala dostrzec pewne

³⁵ PSEUDO-DIONIZY, *Teologia mistyczna*, dz. cyt., s. 168.

³⁶ K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 44.

³⁷ K. RAHNER, *Doświadczenie chrześcijańskiego teologa*, „Znak” (1992) nr 441 (2), s. 74.

³⁸ Tamże, s. 73.

³⁹ W analizie metafory opieramy się zasadniczo na pracy: I. G. BARBOUR, *Mity, modele, paradygmaty*, Kraków 1984.



aspekty sytuacji, które inaczej uszłyby naszej uwadze. Metafora wpływa zatem na interpretację doświadczenia, a więc na poznanie rzeczywistości. Metafora nie da się przetłumaczyć na język niemetaforyczny, zastąpić zbiorem równoważnych określeń dosłownych, ponieważ ma ona charakter otwarty: nie da się jednoznacznie określić, jak daleko sięga porównanie między kontekstami, wyszczególnić, ile i jakie analogie w danym przypadku występują i jaką posiadają wagę. Metafora odwołuje się do doświadczenia odbiorcy i stanowi bodziec zachęcający do dalszych poszukiwań, jedynie je kierującą. Metafora ma więc charakter dynamiczny i wymaga od odbiorcy osobistego zaangażowania, uczestnictwa w rzeczywistości, której dotyczy. Bez owego zaangażowanego współuczestnictwa staje się niezrozumiała. Angażując i zestawiając rozmaite obszary doświadczenia odbiorcy, metafora wpływa zarazem w bezpośredni i integralny sposób na jego wnętrze i postawy.

Metafora nie jest prawdziwa lub fałszywa w sensie dosłownym, nie jest też jedynie „użyteczną fikcją”, jak mówi Barbour: „należy ją brać poważnie”. W związku z tym kategorie prawdy i fałszu mają w stosunku do metafory pewne zastosowanie: może ona bowiem wskazywać trafnie na rzeczywiste, bądź nietrafnie na pozorne podobieństwa pomiędzy różnymi aspektami czy fragmentami rzeczywistości. Np. określenie wiernej żony, twórczo wspierającej całe życie swego męża nawet w najtrudniejszych chwilach i bardzo przez niego kochanej, wyrażeniem: „była jego suką”, jest użyciem metafory nietrafnej. Bowiem mimo tego, że pies jest symbolem wierności, słowo „suka” odniesione do kobiety ma charakter obraźliwy i pogardliwy, sugeruje istnienie w opisywanym związku raczej patologii niż miłości.

Istnieje bliskie pokrewieństwo pomiędzy tak rozumianą metaforą, a symbolem, przypowieścią, modelem czy mitem. Nie wchodząc szczegółowo w analizę tych pojęć, na użytek tego rozdziału można powiedzieć, iż symbol w odróżnieniu od metafory, zwykle jednorazowej, używany jest wielokrotnie, w systematyczny sposób (np. ogień jako symbol Ducha Świętego, wędrowka jako symbol życia ludzkiego); przypowieść jest rozbudowaną metaforą (np. fragment Ewangelii o zgubionej drachmie); mity stanowią jeszcze bardziej rozbudowane całości o charakterze narracyjnym (np. biblijna historia stworzenia świata); zaś modele w najbardziej systematyczny i spójny sposób ujawniają „trwałe komponenty strukturalne, które mity przekazują w formie opowieści” (np. teologiczne opracowanie problemu cierpienia na podstawie Księgi Hioba, mówiące, iż cierpienie niekoniecznie



jest karą za grzechy, że może być pewnego rodzaju próbą; że właściwą postawą wobec cierpienia nie jest zlorzeczenie, lecz ufność itd.)⁴⁰.

Język teologii pozytywnej jest w dużej mierze językiem metaforycznym i symbolicznym. Wypowiedzi takie jak „Bóg jest Ojcem” są metaforami, a więc mają charakter otwarty i nie dają się „przetłumaczyć” na skończoną liczbę twierdzeń opisujących w sposób dosłowny właściwą postawę człowieka wobec Boga. Jako wypowiedź symboliczna twierdzenie takie odwołuje się do doświadczenia życiowego swojego odbiorcy, zmusza go do aktywnego współdziałania w dokonywanej nie tylko na poziomie słów, ale i czynów interpretacji swojego sensu; poszukiwania wciąż nowych postaw i zachowań, które w zmieniających się nieustannie okolicznościach byłyby właściwym sposobem życia wobec rzeczywistości, trafnie ukazywanej w symbolicznej wypowiedzi: „Bóg jest Ojcem”.

Pragnienie całościowego oglądu rzeczywistości i integracji rozmaitych postaw i doświadczeń prowadzi do konstruowania większych całości pojęciowych, takich jak modele i mity. Poruszamy tutaj ten temat tylko o tyle, o ile dotyka problemu spójności języka teologii. Przy pewnej bowiem interpretacji symboliczności języka teologii można wysnuć wniosek, jakoby nie obowiązywały w jego obszarze żadne zasady logiki (zasada niesprzeczności, relacje wynikania itp.)⁴¹. W pewnym sensie jest to prawda. Pomiędzy niektórymi metaforami, symbolami czy modelami istnieje napięcie niepozwalające stosować ich jednocześnie w sposób spójny. Paradoksów nie da się usunąć z języka religijnego i pełnią w nim ważną rolę – wskazują na jego nieadekwatność, zmuszają dyskursywny rozum do pokornego zaprzestania swojego działania w odpowiednich sytuacjach. Niemniej jednak istnieją szerszej rozbudowane konstrukcje i narracje, modele i mity, w obrębie których musi obowiązywać spójność i konsekwencja, inaczej nie byłyby one całościami pozwalającymi integrować doświadczenie i sposób życia. Musi istnieć też zasada rządząca współistnieniem niespójnych, a jednak dopełniających się modeli, symboli i metafor. One właśnie muszą się dopełniać, umożliwiając prowadzenie życia jako sensownej całości.

Metafora, symbol są konieczne także dlatego, iż ludzkie postawy wobec Boga nie mogą być czysto zewnętrzne – a tylko te dają się precyzyjnie opisać językiem dosłownym – muszą obejmować całego człowieka z jego przebogatym i tajemniczym wnętrzem. Właśnie język symbolu, metafory najgłębiej przekształca całego człowieka, wraz z jego wnętrzem. Zaś to jest

⁴⁰ Tamże, s. 39.

⁴¹ M. PETERSON, *Czy można mówić sensownie o Bogu*, „Znak” (1995), nr 487 (12), s. 51.



właśnie jedną z najistotniejszych ról języka teologii pozytywnej. Św. Grzegorz z Nazjanzu ujmował ją następująco:

„Można Go [Boga] sobie wyobrazić tylko myślą, i to zbyt niewyraźnie i do pewnego stopnia, nie przez ujęcie Jego natury, lecz dzięki Jego przymiotom, zbierając coraz to inne wyobrażenia w jakiejś jedno odbicie prawdy, które pierzcha, nim się je schwyta, i ucieka, nim się je pomyśli. O tyle rozświeca ono kierowniczą część naszej duszy, i to tylko oczyszczoną, o ile szybkość niezatrzymującej się błyskawicy oświeca mrok, moim zdaniem w tym celu, by przez uchwytność pociągało ku sobie – gdyż to, co jest zupełnie nieuchwytnie, nie budzi nadziei i odstręcza od starania – a przez nieuchwytność przejmowało podziwem, i podziwiane, bardziej było upragnione, upragnione oczyszczało, a oczyszczające – czyniło podobnymi do Boga”⁴².

Podobnie rozumował Pseudo-Dionizy, pisząc w *Teologii mistycznej*, że wszystko, co się pojmuje, to tylko znaki (symbole) wskazujące miejsce obecności Boga⁴³. Myśl tę można odnaleźć też np. u Kuzańczyka, kończącego fragment rozważań o Bogu takimi słowami: „Ten zaś, kto pragnie dotrzeć do sensu, powinien raczej swój umysł wnieść ponad znaczenia i cechy słów, niż trzymać się ich uparcie”⁴⁴, mimo że „wszelka religia, będąc kultem Boga, z koniecznością za pośrednictwem teologii pozytywnej wznosi się ku Niemu jako jednemu i potrójnemu”, gdyż czczenie Boga opiera się na pozytywnym orzekaniu⁴⁵. Nieusuwalny związek i podporządkowanie teologii pozytywnej bezsłownemu doświadczeniu zjednoczenia z Bogiem rozpoznawany jest także w myśli współczesnej. Karl Rahner pisze o nim następująco:

„Dlatego też każde wyraźne poznanie Boga w religii i metafizyce może być zrozumiałe w tym, co mówi, i może być naprawdę możliwe do zrealizowania dopiero wtedy i tylko wtedy, kiedy wszystkie słowa, jakimi posługujemy się w tym procesie, odsyłają do atematycznego doświadczenia naszego ukierunkowania na niewyraźną tajemnicę”⁴⁶.

Natomiast Włodzimierz Łoski, komentując dzieło św. Grzegorza z Nysy, *Contra Eunomium*, pisze tak:

„Drabina teologii katafaticznej, która objawia nam imiona Boże, zaczerpnięte zwłaszcza z Pisma Świętego, jest serią stopni, mających służyć za oparcie dla kontemplacji. Tworzymy nie zbiór rozumowych informacji, nie pojęcia dostarczające naszym władzom poznawczym pozytywnej wiedzy o naturze

⁴² GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowa 38,7*, [w:] *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 418.

⁴³ Por. PSEUDO-DIONIZY, *Teologia mistyczna*, dz. cyt., s. 165.

⁴⁴ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997, s. 48.

⁴⁵ Tamże, s. 109.

⁴⁶ K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 49 n.



Boga, lecz raczej obrazy lub idee, zdolne pokierować nami, byśmy uformowali nasze zdolności pod kątem kontemplacji tego, co przekracza wszelkie rozumienie”⁴⁷.

Paradoksalność i symboliczność cechują także sformułowania dogmatyczne. Nie oznacza to bynajmniej ich relatywizacji. Właśnie nieusuwalność symbolicznych i paradoksalnych dogmatów pozwala im pełnić swoją rolę. Jak to wyjaśnia Łoski:

„Dlatego dogmaty Kościoła ukazują się często rozumowi w formie sprzeczności, tym bardziej nierozwiązywalnych, im bardziej wzniosła jest tajemnica, którą wyrażają. Nie chodzi o usuwanie sprzeczności poprzez dostosowywanie dogmatu do naszych możliwości pojęciowych, lecz o zmianę umysłu, abyśmy mogli dojść do kontemplacji rzeczywistości, która objawia się nam, wznosząc nas do Boga, jednocząc nas z Nim w większym lub mniejszym stopniu”⁴⁸.

Ów apofatyczny charakter sformułowań dogmatycznych doskonale wyraził też Hans Urs von Balthasar, mówiąc, że stanowią one barierę przeciwko szturmowi gnozy na miłość⁴⁹.

Podsumowując te rozważania, możemy stwierdzić, że język teologii opisuje dosłownie właściwe postawy, jakie człowiek może zająć wobec Boga, a tym samym pośrednio opisuje też i Stwórcę. Niemniej jednak, jako język metaforyczny i symboliczny, odnosi się też bezpośrednio do Boga. W tej roli jednak nie przekazuje nam pozytywnych informacji teoretycznych o swoim „przedmiocie”, raczej wskazuje na Niego i przekształca całego człowieka, a zwłaszcza jego umysł, przysposabiając go do zjednoczenia się ponad wszelką pojęciową wiedzą z Bogiem takim, jaki jest. Metaforyczność i symboliczność języka ma również znaczenie dla opisu i interpretacji samego człowieka oraz rzeczywistości stworzonej, zbyt bogatej i zmiennej, by można ją było opisać w skończonej ilości dosłownych twierdzeń. Metafora, przez swój dynamiczny i otwarty charakter, domaga się nieustannej reinterpretacji, dokonywanej jednocześnie na poziomie i słowa, i życia; ukierunkowuje jednocześnie ową reinterpretację, nie dopuszczając do całkowitej dowolności. Wszelkie jednak twierdzenia, zarówno dosłowne, jak i symboliczne, są wobec Boga nieadekwatne, wypowiedzenie ich musi zostać niemal natychmiast uzupełnione ich wycofaniem i gotowością do milczącego zjed-

⁴⁷ W. ŁOSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, dz. cyt., s. 35.

⁴⁸ Tamże, s. 38.

⁴⁹ Por. też dyskusję nt. Mikołaja z Kuzy w książce: T. DZIDEK, *Mistrzowie Teologii*, Kraków 1998, s. 366–373.



noczenia z Niewypowiedzianym – tak przejawia się przenikający cały język teologii, aspekt apofatyczny.

Z powyższej charakterystyki wynika, że twierdzenia teologiczne muszą posiadać wyraźny związek z ludzkim doświadczeniem, inaczej pozostają jedynie pustymi dźwiękami o pozornej jedynie sensowności. Wszelkie mówienie o Bogu jest bowiem jednocześnie mówieniem o człowieku, mówieniem, które odwołuje się do jego doświadczenia i wzywa w jasny sposób do zaangażowania. Z drugiej strony, bez takiego zaangażowania obejmującego całą osobę, zrozumienie języka teologii staje się niemożliwe.

C. Wymiar duchowy

Uważne rozważenie kwestii przedmiotu teologii oraz jej podstawowego narzędzia – języka – doprowadziły do następujących wniosków: „przedmiotem” teologii jest to, co nieuwarunkowane, byt absolutny, który nie może zostać uprzedmiotowiony i poddany zobiiektywizowanemu badaniu przez neutralnego, niezaangażowanego badacza. „Przedmiot” teologii jest dany teologowi tylko w jego „trosce ostatecznej”, całoosobowym zaangażowaniu⁵⁰, co wiąże się z kultem, oddawaniem czci. To, co nieuwarunkowane jest bowiem święte, godne najwyższej czci. Wszelkie zaś myślenie teologiczne jest, po pierwsze, inspirowane bardziej przez sam jego „przedmiot” – Boga, niż przez teologa. Po drugie, myślenie to sprowadza się do tworzenia i łączenia metafor określających sposób realizacji „troski ostatecznej” i może być rozwijane jedynie z pozycji takiego „zatróskania”. A zatem, po trzecie, może być realizowane jedynie w kontekście kultycznym. Prowadzi to do wniosku, iż teologia jest przede wszystkim przedsięwzięciem religijnym, sakralnym. Poza tym kontekstem nie może ona istnieć. Próba uprawiania teologii niezaangażowanej jest po prostu nic nieznaczącą żonglerką pojęciową, zabawą znakami pozbawionymi sensu. Teolog jako człowiek religijny dąży nie tylko do prawdy o Bogu poprzez swój intelekt, ale również zmierza do spotkania się z Nim poprzez kontemplację obejmującą całe życie.

W teologii chrześcijańskiej wymiar religijny, sakralny staje się szczególnie wyraźny. Dzieje się tak, ponieważ chrześcijańska teologia *explicitie* wywodzi się z wiary, a ta jest darem Boga.

Jeśli sakralność „czegoś” mierzyć poprzez relację, jaką posiada z Bogiem, to wiara na pewno jest święta: przez pochodzenie, bo jest darem Bo-

⁵⁰ Por. T. DZIDEK, Ł. KAMYKOWSKI, A. NAPIÓRKOWSKI (red.), *Teologia fundamentalna*, t. 1: *Człowiek – filozofia – Bóg*, Kraków 2004, s. 21–27.



żym, a nie osiągnięciem ludzkim; przez swą naturę, bo jest uczestnictwem w poznaniu, które Bóg posiada o sobie samym; przez swój cel, którym jest wspólnota z Nim w wiecznej chwale. W konsekwencji teologia, która bazuje i rozwija się w świetle wiary, sytuuje się na poziomie sakralności. Teologia chrześcijańska nie jest czysto ludzką mową o Bogu, chociaż wyraża się w języku tworzonym przez ludzi. To owoc pracy ludzkiego rozumu, pracy, która jednak odbywa się w przestrzeni boskiego Objawienia.

Aby doświadczyć tej obecności, bezpośrednio Boga, człowiek winien się duchowo na nią otworzyć, rozwijać swoją kontemplację. Chodzi w niej o osobowe i przepojone miłością spotkanie. Mówiliśmy już o tym, że każde poznanie międzypersonalne wymaga czasu, cierpliwego bycia razem i miłości⁵¹. To klucz otwierający drzwi do rozumienia drugiego. A każda osoba stanowi niepowtarzalny świat, którego nie można zredukować do jeszcze jednego przedstawiciela gatunku wielomilionowej rzeszy ludzkości. To, co charakteryzuje intymność międzyludzkiej relacji, w pełni odnosi się również do relacji między człowiekiem a Bogiem, który ma charakter osobowy.

Odarta z tego kontekstu, ujmowana czysto po akademicku teologia będzie się jawić jedynie jako jeszcze jedna egzotyczna dyscyplina w obrębie religiológii. A przecież, „jak nie można nauczyć się pływać bez wody, nauczyć się medycyny bez kontaktu z chorymi, tak nie można – zauważa celnie Ratzinger – nauczyć się teologii bez duchowego spełnienia, w którym ona żyje”⁵².

Zacytowane słowa są istotne, ponieważ osadzają teologię w kontekście całego życia duchowego chrześcijanina. Już od epoki patrystycznej mistrzowie życia duchowego wyróżniali trzy jego zasadnicze etapy: oświecenie, oczyszczenie i zjednoczenie. Nie wahano się też interpretować ich jako etapów teologii. Uczynił tak między innymi św. Bonawentura.

Etap światła stanowi teologię pozytywną, opartą na Objawieniu. Wprowadzając w lekturę *Pisma Świętego* i zakotwicząc ją w tradycji Kościoła, teolog pomaga sobie i innym poznać Boga, a także patrzeć na siebie i świat w taki sposób, by dojrzeć w nim Jego ślad.

Poznanie domaga się oczyszczenia. Istnieje ściśle powiązanie pomiędzy intelektualnym poznaniem a praktyką życia. Doświadczenie oczyszczenia sprawia, że teolog pamięta o nieadekwatności własnych twierdzeń. Przeżywa on wówczas to, co Rahner nazwał zachwianiem pomiędzy „tak”

⁵¹ Por. T. DZIDEK, L. KAMYKOWSKI, A. NAPIÓRKOWSKI (red.), *Teologia fundamentalna*, t. 3: *Objawienie i Chrystus*, Kraków 1999, s. 15–16.

⁵² J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 338.



i „nie”, pomiędzy wypowiedaniem pewnych twierdzeń o Bogu i wycofywaniem się z nich. Trzeba bowiem pozwolić zginąć tym naszym poglądom i wyobrażeniom w milczącej niepojętości samego Boga⁵³. Trzeba uwolnić się od wszelkiego obrazu Boga. Wolność tę daje nam teologia apofatyczna.

Wewnętrzny dynamizm duchowego życia nie zatrzymuje się na pustce. Albowiem porzucony obraz zostaje zastąpiony przez poznanie zupełnie innego rodzaju. Dochodzimy do momentu, kiedy zaczyna się poznanie mistyczne, czyli poczucie obecności Boga w duszy przez łaskę⁵⁴. Życie mistyczne jest domeną miłości.

Mistyka w sensie ścisłym jest zjednoczeniem z Bogiem. Jednak nie da się jej wydzielić z całej dynamiki życia duchowego. Nie może bowiem zaistnieć zjednoczenie bez oczyszczenia i oświecenia. I odwrotnie – nierozdzielna od mistyki jest również teologia, która w oświeceniu stanowi wiedzę orientującą nas na Boga; w oczyszczeniu – mądrość pomagającą przekształcić życie według ofiarowanego poznania i zabezpieczającą nas przed zatrzymaniem się na jakimś skończonym etapie; a w końcu wprowadza w zjednoczenie z Bogiem.

Jak zauważa celnie Klaus Hemmerle, teologia polega na jedności myśli z życiem. W tym sensie teologia jest pójściem za Jezusem, naśladowaniem, nieustannym spełnieniem w życiu Jego nauki⁵⁵. Ta jedność myśli i życia sprawia, że teolog uzdalnia siebie do właściwego widzenia i interpretowania rzeczywistości, a jednocześnie zasługuje na łaskę, która go przemienia i na światło, które prowadzi go ku szczytom pełni istnienia – w zjednoczeniu z Bogiem.

Ontologiczny związek wszystkich trzech zarysowanych wyżej etapów owego zjednoczenia z uprawianiem teologii ujawni się wyraźniej, gdy kwestię ujmijemy w kategoriach chrystologiczno-trynitarnych. Mówiliśmy bowiem wcześniej, że właściwym podmiotem teologii jest sam Bóg, zaś teolog to ktoś, kto pozwala, by On przez niego przemawiał. Trzeba jednak pamiętać, że w sensie właściwym Bóg nie wypowiada wielu słów – On wypowiada tylko jedno Słowo, w którym wyraża całego siebie, całą swoją istotę – swego Syna. Jak to określa Ireneusz z Lyonu – Poznaniem Ojca jest Syn.

Jedyne boskie Słowo wyraża się w świecie w wielu formach. Najdoskonalej jednak w tym, kto został stworzony na Jego obraz – w człowieku.

⁵³ Por. K. RAHNER, *Doświadczenia teologa katolickiego*, „Znak” 44 (1992) nr 2, s. 72–82.

⁵⁴ Por. GRZEGORZ Z NYSSY, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, I, PG 44, 765B; 769D–772A; J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, dz. cyt., s. 143.

⁵⁵ Por. K. HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*, Freiburg–Basel–Wien 1975.



Stąd teologiem jest najpełniej ten, kto najdoskonalej upodabnia się do swego Pierwowzoru i pozwala, by w nim wyrażało się boskie Słowo. Wówczas – jak to określa Atanazy Wielki – człowiek „nie doznając żadnej przeszkody dla wiedzy o Bóstwie, ogląda wiecznie w swojej czystości obraz Boży, Boga-Słowo, na którego obraz powstał (...) a widząc Słowo, patrzy w nie i w Ojca Słowa, rozkoszując się tym oglądaniem i odnawiając w tęsknocie za nim”⁵⁶. Oczywiście owo upodobnienie, utożsamienie się teologa ze Słowem jest dziełem Ducha Bożego, a dokonuje się dzięki Wcieleniu – uprzedniemu utożsamieniu się Słowa z człowiekiem.

Stąd z punktu widzenia chrześcijańskiego wszelkie poznanie Boga dokonuje się przez pryzmat Chrystusa. Badania na temat Chrystusa nie można jednak rozwijać tak jak studium na temat Cyserona, Homera, Arystotelesa, Platona, Aleksandra Wielkiego, Napoleona, czy jakiegokolwiek innego myśliciela, polityka, artysty. Studium na temat Chrystusa i studium na temat jakiejś innej postaci historycznej zgadzają się w wielu punktach, ale w jednym różnią się zasadniczo: Chrystus nie jest figurą, która przeminęła, kimś, kto zmarł i zniknął w ciemności wieków. „Chrystus był wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8), On zmartwychwstał, żyje. Jego obecność i wpływ nie ograniczają się do przetrwania Jego dzieł i słów w pamięci i sercu ludzi, co jest sposobem obecności i wpływu tych, którzy przeminęli. Chrystus działa: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). On wychodzi na spotkanie człowieka każdej epoki⁵⁷. Modlitwa św. Pawła: „Dzieci, oto w bólach was rodzę, aż Chrystus się w was ukształtuje” (Ga 4, 19) dotyczy każdego człowieka. Każdy jest powołany, by powiedzieć jak Apostoł Narodów: „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). I na ile może te słowa powtórzyć, na tyle jest teologiem.

D. Wymiar eklezjalny

W naszym wstępnym określeniu teologii pojawiło się sformułowanie, iż jest ona refleksją rozwijaną we wspólnocie Kościoła. Biorąc pod uwagę sakralny – niezwykle osobisty – charakter teologii, można jednak postawić pytanie: W jaki sposób teologiczne poszukiwanie Boga – które dokonuje się na najbardziej fundamentalnym poziomie osoby, „w głębi serca”, i spełnienia się w doświadczeniu mistycznym – może posiadać charakter kościelny?

⁵⁶ Por. ATANAZY WIELKI, *Przeciw poganom*, 2, Warszawa 2000, s. 18–19.

⁵⁷ JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis*, nr 12.



Dzisiejsze czasy, naznaczone silnym indywidualizmem i nieufnością do form instytucjonalnych – także instytucji Kościoła – przejawiają wyraźny sceptycyzm co do możliwości eklezjalnego charakteru prawdziwej „duchowej” teologii.

Wbrew powyższym zastrzeżeniom trzeba powiedzieć, że teologia, im bardziej jest duchowa, tym bardziej eklezjalna. Wynika to z samej natury Bożej rzeczywistości, wyrażającej się w osobie teologa. Jak powiedzieliśmy, teologiem jest ten, kto odbija w sobie boski Logos, co więcej, kto upodabnia się do Niego: gdy „odbijamy w sobie jakby w zwierciadle jasność [chwałę] Pańską, za sprawą Ducha Pańskiego coraz bardziej jaśniejac upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3, 18). Jednak Logos jest Synem. Znaczy to, że nie zamyka się w sobie samym. Jest całkowicie przezroczysty dla Ojca, ta relacja z Ojcem stanowi wręcz o Jego tożsamości. Z drugiej strony, Logos wcielony „zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”⁵⁸ – w swojej śmierci i zmartwychwstaniu oddał swoje pojedyncze ludzkie życie i swoim uczynił – zjednoczył w sobie i streścił – życie każdego człowieka. Dlatego też nie tylko Chrystus żyje w każdym z nas. My wszyscy „jesteśmy kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Oznacza to, że stanowimy jeden podmiot. Jedność z Chrystusem jest tożsama z jednością z innymi ludźmi. Wyraża to Zbawiciel w modlitwie arcykapłańskiej: „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy we Mnie, a Ja w Tobie, aby oni stanowili w nas jedno (...) chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we Mnie” (J 17, 21–23).

Innymi słowy: być teologiem to znać Boga. Zaś „każdy kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1 J 4, 7–8). Miłość – a więc trwanie we wspólnocie – jest konieczna, by osiągnąć cel teologii, poznanie Boga. Owo trwanie we wspólnocie obejmuje wszystkie wymiary człowieczeństwa teologa. To, co dzieje się w głębi duszy, przejawia się na poziomie władz duchowych – rozumu i woli, w sferze uczuć i wymiarze najbardziej zewnętrznym, „cielesnym”

Teolog przyjmuje Objawienie budując relacje miłości z konkretnymi siostrami i braćmi w wierze. Tworzenie tych relacji opiera się jednak na jedności konkretnej wspólnoty, w której dany teolog uczestniczy, z całym Kościołem. Aby bowiem w pełni otworzyć serca na działanie Ducha Świętego, który rozlewa w nich miłość Bożą (por. Rz 5, 5) i usłyszeć brzmiące w nas Słowo, potrzebne jest słuchanie, jak przejawia się działanie tego Słowa i Ducha w innych, jak przejawiało się w historii, a zwłaszcza w pierwszej, stanowiącej dla wszystkich innych wzór, wspólnocie zgromadzonej

⁵⁸ Por. tamże, nr 8.



wokół Apostołów. Potrzebne jest także uczestnictwo w celebracji sakramentów, która jest możliwa tylko dzięki zakorzenieniu w tejże, apostołskiej, wspólnotcie. Teolog zatem razem ze swoimi siostrami i braćmi w wierze słucha Słowa zapisanego w *Piśmie Świętym* i dziełach wybitnych świadków wiary (świętych, biskupów zgromadzonych na soborach lub nauczających w rozproszeniu, innych teologów) oraz przejawiającego się w znakach sakramentalnych. Ponieważ jednak Słowo to jest Słowem Miłości, teolog rozumie *Pismo*, znaki sakramentalne i dzieła świadków wiary o tyle, o ile sam kocha.

Z drugiej strony praca teologa ma na celu nie co innego, jak współtworzenie wspólnoty Kościoła. Teolog bowiem, mówiąc czy pisząc, próbuje interpretować Objawienie. Nie chodzi tu jednak o interpretację dla nie samej ani tym bardziej dla chwały czy zysku teologa. Adresatem wszelkiej teologicznej interpretacji Objawienia jest wspólnota Kościoła. Teolog zwraca się do niej, by pomóc jej przybrać taki kształt, jaki zamierzył dla niej Jezus Chrystus.

E. Wymiar naukowy

Pytanie o naukowość teologii rodzi obecnie sporo kontrowersji. Nauka cieszy się bowiem znacznym prestiżem. Przyznać jakiejś działalności status nauki, to zakwalifikować ją jako porządne poznanie o obiektywnej wartości. Pozbawić czegoś miana naukowości to spostponować, sprowadzić do rzędu mniemań pozbawionych wartości. Wchodzą tu ponadto w grę kwestie społeczno-ekonomiczne: działalność naukowa jest dotowana przez państwo, co pozwala na stabilizację instytucjonalną.

Z drugiej strony kwestia określenia, czym jest nauka, okazuje się niezwykle trudna do rozstrzygnięcia. Można zaryzykować stwierdzenie, że nie istnieje obecnie żadna powszechnie przyjmowana definicja nauki. Nie widać też perspektyw, by miano taką definicję wypracować. Przeciwnie: wydaje się, że mimo bardzo burzliwej i bujnej dyskusji na temat nauki, jaka miała miejsce w XX wieku, jesteśmy coraz dalsi od wypracowania jednego stanowiska⁵⁹. Coraz liczniejsi są myśliciele, gotowi poprzestać na tzw. definicji socjologicznej: nauką jest, wedle niej, to, co za naukę w danym momencie w społeczeństwie uchodzi.

⁵⁹ M. in. fiaskiem zakończyła się neopozytywistyczna próba sformułowania kryterium demarkacji pomiędzy nauką a nie-nauką, opartego na weryfikacjonistycznej koncepcji znaczenia. Por. S. AMSTERDAMSKI, *Między doświadczeniem a metafizyką. Z filozoficznych zagadnień rozwoju nauki*, Warszawa 1973.



Tym niemniej, im bardziej podkreśla się sakralny i eklezjalny charakter teologii, tym więcej wątpliwości jest zgłaszanych pod adresem jej ewentualnego naukowego statusu. Jak to określił jeden ze znanych polskich filozofów zajmujących się nauką: „Przeciwie do zapatrywania teologów ich dyscyplina jest nauką, gdy się oddzieli ją od Objawienia (...) a nie jest, gdy stanowi z nim jedność”⁶⁰.

Autor wspomnianego poglądu, Jan Woleński, uzasadnia go następująco: porównanie książek teologów z innymi dziełami humanistyki pod kątem sposobów oceny doktoratów czy habilitacji wykazuje wielkie podobieństwo. Innymi słowy, dobre książki teologiczne odpowiadają standardom „profesjonalnej roboty w humanistyce”⁶¹. Problemy zaczynają się, gdy uznamy teologię za element osobowego spotkania z Bogiem. Osobiste doświadczenie Boga nie jest bowiem nie tylko weryfikowalne, ale i intersubiektywnie komunikowalne. Kłopoty rodzi także roszczenie teologii do nieomylnego poznania prawdy – nauka bowiem zrezygnowała z takich ambicji – przedkłada możliwość nieustannego kwestionowania i poszukiwania nad spokój pewności⁶².

Wydaje się jednak, że spór o naukowy charakter sakralnej i eklezjalnej teologii opiera się w dużej mierze na nieporozumieniu. Zanim zaczniemy odierać zarzuty, warto wyjaśnić, o co nam chodzi, gdy mówimy o naukowym wymiarze teologii.

Rozum dochodzi do poznania czegokolwiek poprzez uzasadnienie. To ono właśnie prowadzi do wykazania oczywistości poznawanego przedmiotu. Tymczasem wiara jest wolną zgodą i osobową odpowiedzią na głoszone Słowo Boże. Ona nie wynika z oczywistości tego, co poznaje, lecz z zaufania wobec Boga.

Prezentację warto rozpocząć od św. Tomasza, który szczegółowo podejmuje pytanie o naukowość teologii. Rozumie on naukę tak, jak to było powszechne w jego czasach, a więc w duchu arystotelesowskim. Arystoteles i jego kontynuatorzy określali ją jako poznanie pewne przez przyczyny, przy czym zwracali uwagę na fakt, że pełnia poznania następuje wówczas, kiedy nie tylko ujmuje się przedmiot, dostrzegając jego faktyczne istnienie, ale także wtedy, kiedy wyjaśnia się jego korzenie. Ideałem nauki było oparcie się na rozumowo oczywistych zasadach.

Teologia, jak przyznaje Tomasz, nie posiada oczywistości swych założeń mających źródło w Objawieniu. Jest zatem nauką w stanie niedoskona-

⁶⁰ J. WOLEŃSKI, *Granice niewiary*, Kraków 2004, s. 199.

⁶¹ Por. tamże, s. 187 i n.

⁶² Por. tamże, s. 198.



łym – zakłada nieustanne odnoszenie się, poprzez wiarę, do nauki wyższej, czyli wiedzy samego Boga. Teolog zweryfikuje oczywistość swych założeń dopiero w wizji błogosławionej, czyli w wieczności⁶³.

Jednakże to, co św. Tomasz mówi o przyjętej wiarą wiedzy objawionej, jest jedynie uwieńczeniem procesu poznawczego, jaki cechuje teologię. Zatrzymanie się w naszej refleksji na tym poziomie byłoby wielkim uproszczeniem problemu. Szukając korzeni przyjęcia objawionej wiedzy w teologii, trzeba sięgnąć do starożytnej formuły wywodzącej się od św. Augustyna⁶⁴, którą Tomasz przejmuje i komentuje: *credo Deum* – „wierzę, że Bóg jest”, *credo Deo* – „wierzę Bogu”, *credo in Deum* – „wierzę dla (osiągnięcia) Boga”⁶⁵. W kontekście naszej refleksji trzeba wydobyć przede wszystkim to rozróżnienie, które zawarte jest w formułach: *credo Deo* i *credo in Deum*. W nim ukazuje się bowiem podstawowy kształt wiary i sposób osiągania wiedzy.

Nie chodzi w tym miejscu o drogę, jaką człowiek przebywa, by uwierzyć, lecz o analizę już istniejącego aktu wiary. Otóż wiara nie jest w pierwszym rzędzie relacją człowieka do rzeczy, zdań, formuł, lecz relacją do osoby – Boga. Ja nie wierzę w coś, w jakieś stwierdzenie, bez względu na ważność, jaką by posiadało (zachodzi to nawet w przypadku prawd wiary tak ważnych, jak prawda o Trójcy Świętej, Wcieleniu czy Eucharystii). Na pierwszym miejscu ja wierzę *komuś*, komuś *Drugiemu* – osobowemu Bogu.

Jak w każdej relacji międzyosobowej, tak również w odniesieniu do Boga wiara jest sposobem poznania „Drugiego”. Bez niej rzeczywistość i tajemnica osoby pozostają skryte w tym, co najgłębsze i najbardziej własne. Osoba w swej inności i tożsamości nie może być poznana na drodze eksperymentów i testów. Poznanie właściwe naukom przyrodniczym, a nawet humanistycznym, pozostaje wobec rzeczywistości osoby zawsze powierzchowne, nieprzydatne do wnikięcia w to, kim ktoś jest w sobie, w swoim wnętrzu. Osoba może być tylko wówczas poznana w swojej tożsamości, w swoim „ja”, kiedy daje się poznać, kiedy się otwiera.

Wiara otwiera dostęp do osoby. Ten kto wierzy drugiemu, kto mu ufa, otwiera się i ukazuje się w swym życiu, w miłości, w myślach o tym, jak widzi siebie, świat rzeczy i ludzi. I odwrotnie: tylko ten, kto wierzy i ufa osobie otwierającej się, może przyjąć to, co ona wypowiada. Taki proces dokonuje się we wspólnocie i wzajemnym zaufaniu. Kiedy człowiek wierzy Bo-

⁶³ Por. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, I, q. 1, a. 2; *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 14, a. 9, ad 3.

⁶⁴ Por. Św. AUGUSTYN, *Kazanie* 144, 2.

⁶⁵ Por. Św. TOMASZ, *Suma teologiczna*, II-II, q. 2, a. 2.

gu, przestaje być centrum samego siebie ze swoimi myślami i swoją wolą, staje się nim Bóg. W tym sensie wiara jest ekscentryczna, stanowi rodzaj przemieszczenia ludzkiego „ja”, autoogółocenia. Człowiek wychodzi z samego siebie w kierunku Boga i wprowadza się w Jego nieskończoną rzeczywistość. Objawienie Boże, które spełniło się w Jezusie Chrystusie, umożliwia tego rodzaju wspólnotę. Wierząc Bogu, chrześcijanin urzeczywistnia w sobie to, czego doświadczył św. Paweł: „Już nie ja żyję, żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20).

Dopiero na fundamencie tej postawy: „Ja Ci wierzę”, równoznacznej z powierzeniem się, identyfikacją z życiem, mądrością, dobrocią Boga, wyrasta bardziej szczegółowa forma wiary – dzięki autorytetowi Boga dają wiarę Jego słowu Objawienia, o którym świadczą, jako o wiarygodnym: Jezus, Jego Apostołowie i Kościół.

Słowo Boga, które zostaje przyjęte, jest Dobrą Nowiną – obietnicą. Ponieważ Bóg kocha mnie w całkowitej wierności, a ja wierzę i powierzam się Mu, dlatego też wierzę w Jego obietnice. Oznacza to, że wierzę, zmierzając do Boga, w nadziei, że kiedyś dostąpię pełnej w Nim wspólnoty. Bóg jawi się w tym aspekcie jako niezawodny przyjaciel, który pozwoli osiągnąć mi to, co obiecuje. W tym sensie „wierzę dla osiągnięcia Boga”.

O przyjęciu wszystkich zdań, wypowiedzi czy prawd wyrastających z Objawienia, nie decyduje w pierwszym rzędzie fakt, że stanowią one jakiś jednolity, przekonujący system, lecz wynika z zaufania Temu, kto mówi. Wybiórcze traktowanie prawd wiary, zakwestionowanie którejs z nich, byłoby równoznaczne z nieufnością i zaprzeczeniem tej podstawowej postaci wiary: „wierzę Tobie”⁶⁶. Jeśli się nie uwzględni tego pierwotnego kształtu wiary, jakim jest wiara Osobie, i pozostanie jedynie przy wierze w słowa i zdania, dochodzi do poważnych nieporozumień w relacji pomiędzy naukami a teologią.

Odrzucenie wiary jako sposobu poznania nie wydaje się zatem słuszne. Przynosi zaś rozmaite kłopoty samej teologii. Po pierwsze, przyniosło z gruntu nieudaną próbę pogodzenia rozumu i wiary. Pod wpływem filozofii Hegla budowano bowiem koncepcje monistyczne, w których wiara była redukowana do rozumu, osiągającego w historii coraz wyższy stopień poznania Absolutu, podlegającego nieustannemu rozwojowi w granicach upływającego czasu⁶⁷.

⁶⁶ Por. H. FRIES, *Glaube und Wissen*, [w:] *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. II, Freiburg–Basel–Wien 1967, s. 428–439.

⁶⁷ L. SCHEFFCZYK, *Die Rolle der Ratio im Glauben und in der Theologie*, [w:] L. SCHEFFCZYK (red.), *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen*, Freiburg–München



Po drugie, prowadzi do ogromnego spłylenia teologii. Kiedy spycha się na margines wiarę Komuś, wiarę Bogu i w poznaniu ma się do czynienia tylko ze słowami, wówczas tworzy się przekonanie, że wiara przyjmuje Objawienie, które jako całość zostało spisane w jednej książce, w *Biblii*. Aby poznać to, co Bóg objawił, wystarczy jedynie użyć właściwych instrumentów: metody historyczno-krytycznej i metody nauki o literaturze. Teolog, który redukuje wiarę do rodzaju literatury i – jak to obrazowo stwierdza Ratzinger – uznaje skalpel krytyka literackiego za podstawowe narzędzie poznania Bożych tajemnic, nie tylko z góry skazuje się na kompleks wobec innych nauk⁶⁸, lecz także gubi właściwy przedmiot swych wysiłków poznawczych – jak zostało już wyżej powiedziane, język religijny posiada sens tylko w kontekście całosobowego zaangażowania.

Podsumowując powyższe rozważania, kwestię naukowości teologii można ująć w sposób następujący: Stoimy wobec nieusuwalnej, jak się zdaje, trudności w określeniu ogólnych kryteriów naukowości. Zgadza się jedynie co do tego, że uznanie jakiejś działalności poznawczej za naukę jest tożsame z uznaniem wysokiej wartości tego poznania. Nie widać powodu, by wiara – rozumiana jako całosobowe, ostateczne zaangażowanie – nie mogła przynieść wartościowego poznania. Co więcej jawi się ona jako jedyny sposób dogłębnego poznania rzeczywistości osobowej. Z tego względu teologię można uznać za naukę – rzeczywiste poznanie Boga osobowego.

F. Zadania teologii

Teologia musi być aktualna, nie w sensie czysto chronologicznym, ale przede wszystkim zbawczym. Oznacza to, że winna w taki sposób zgłębiać i wydobywać sens Objawienia, aby mogło być ono zrozumiałe i przyjęte

1989, s. 389–394. Tego rodzaju redukcjonistyczne tendencje sprawiły, że kiedy Sobór Watykański I podjął zagadnienie relacji rozumu i wiary, powtórzył tradycyjne ujęcie Kościoła o odmienności ich sposobu poznania. W *Konstytucji dogmatycznej o wierze „Dei Filius”* czytamy: „Wiara, będąca początkiem zbawienia ludzkiego, jest cnotą nadprzyrodzoną, przez którą wierzymy, pod wpływem natchnienia i z pomocą łaski Bożej, że prawdą jest to, co Bóg objawił. Wierzymy zaś tak nie z powodu wewnętrznej prawdziwości tych rzeczy, które moglibyśmy poznać za sprawą naturalnego światła rozumu, ale wierzymy uznając autorytet objawiającego Boga, który nie może się mylić, ani wprowadzać w błąd”, [w:] *Dokumenty Soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV: (1511–1870). Lateran V, Trydent, Watykan I, Kraków 2004, s. 897.

⁶⁸ Por. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 339–347.



przez każdego człowieka. Z tej misji teologii wynikają trzy szczegółowe zadania: hermeneutyczne, krytyczno-konstruktywne i dialogiczne.

1. Zadanie hermeneutyczne⁶⁹

Podstawowym zadaniem teologii jest zadanie hermeneutyczne. Co prawda nazywa się je w ten sposób od niedawna (właściwie od XIX wieku), tym niemniej praktyka hermeneutyczna była od zawsze podstawową działalnością teologów.

Słowo „hermeneutyka” pochodzi od imienia greckiego boga Hermesa, który miał objaśniać ludziom decyzje i plany bogów. Pojęcie to oznacza w pierwszym rzędzie teorię interpretacji, praktyka hermeneutyczna jest zaś praktyką interpretacji. Ta dziedzina humanistyki zaczęła się bujnie rozwijać na przełomie XVIII i XIX wieku. Jednak jedną z podstawowych inspiracji hermeneutyki jako teorii była praktyka interpretacji tekstów biblijnych, rozwijana od początku naszej ery zarówno przez chrześcijan, jak i Żydów, oraz rozmaite kłopoty i wątpliwości, jakie ze sobą niosła.

Hermeneutyczne zadanie teologii polega zatem na wyjaśnianiu, interpretacji tekstów i innych symboli religijnych, zwłaszcza uznanych za natchnione, by były one zrozumiałe dla adresatów.

Jak już zostało powiedziane, dyskurs religijny składa się z metafor, za pomocą których ludzie wyrażają swoje rozumienie ostatecznego sensu świata i swojej egzystencji, metafor, które tym samym kształtują ich życie. Potrzebę interpretacji uświadamiano sobie w momencie, gdy – w wyniku zmian kulturowych – religijne teksty i symbole stawały się niezrozumiałe: gdy ludzie zaczęli wyrażać rozumienie swojej egzystencji za pomocą takich pojęć, iż utracili zdolność bezpośredniego i naturalnego łączenia tradycyjnych metafor religijnych, np. biblijnych, z własnym doświadczeniem. Zadanie hermeneutyczne polega w takiej sytuacji na wskazaniu związków pomiędzy interpretowanymi tekstami czy symbolami, a doświadczeniem człowieka. Ponieważ zaś nie istnieje doświadczenie niezinterpretowane, pozbawione wymiaru pojęciowego, zadanie hermeneutyczne polega także na odnalezieniu relacji pomiędzy interpretowanym tekstem a aktualną pojęciową samointerpretacją podmiotu – wymaga integracji dwóch systemów kategorii. Praktyka hermeneutyczna nie jest jednak zwykłym przekładem systemu in-

⁶⁹ W kwestii samej hermeneutyki por. np. H. G. GADAMER, *Prawda i metoda*, Warszawa 2004; P. RICOEUR, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985. Na temat hermeneutyki w teologii por. W. G. JEANROND, *Hermeneutyka teologiczna*, Kraków 1999.



terpretowanego na system aktualnie używany. Jeśli bowiem tekst interpretowany ma coś istotnego do powiedzenia – a tak jest w przypadku teologii – aktualna samointerpretacja zmienia się w procesie integracji.

Zadanie hermeneutyczne nie wyczerpuje się jednak w tym, co zostało powiedziane wyżej. Jego konieczność pojawia się bowiem na bardziej fundamentalnym poziomie. Otóż jeśli nasze ostateczne samozrozumienie dokonuje się za pomocą dyskursu metaforycznego (a tak właśnie jest, jak wykazywaliśmy w podrozdziale dotyczącym języka religijnego), konieczność nieustannej interpretacji pojawia się także w przypadku aktualnie używanego systemu kategorii. Dyskurs metaforyczny ma bowiem charakter otwarty. Znaczenie, a więc sposób użycia jego słów, nie jest dane raz na zawsze. W toku życia, w nowych sytuacjach, wciąż na nowo jesteśmy zmuszani podejmować decyzje, dotyczące adekwatności doboru metafory czy pojęcia dla wyrażenia sensu. Decyzje te podejmujemy oczywiście na bazie znajomości sensu wyrażen wchodzących w grę. Tym samym jednak odkrywamy – i jednocześnie kształtujemy – coraz to nowy sens znanych już wcześniej słów. Ów nowy, głębszy i szerszy sens musi oczywiście pozostawać w zgodzie z sensem pierwotnym. Tym niemniej dokonanie takiej interpretacji rzuca nowe światło na przeszłość – w świetle nowych doświadczeń reinterpreterujemy zatem doświadczenia wcześniejsze.

Proces wyżej naszkicowany nazywany jest kręgiem bądź spiralą hermeneutyczną. Jak zauważyli teoretycy interpretacji, sens tekstu odczytujemy w ten sposób, iż zaczynamy od zrozumienia fragmentów, i na tej podstawie budujemy sens całości; ten ostatni jednak rzuca nowe światło na sens fragmentów, które zatem pojmujemy na nowo, co z kolei prowadzi nas do nowego odczytania całości – proces rozumienia ma zatem charakter spiralny (kolisty): od części do całości, od całości na powrót do części, i znów – na nowym poziomie – od części do całości.

Spirala hermeneutyczna pojawia się nie tylko na poziomie relacji wewnątrztekstowych. Mamy z nią do czynienia w relacji podmiot – tekst⁷⁰. Proces interpretacji rozpoczynamy bowiem zawsze z pewnym horyzontem oczekiwań, z pewnym „przedrozumieniem”. Przedrozumienie kieruje naszą interpretacją na kilka sposobów. Po pierwsze – jako że zawiera w sobie pewien horyzont pytań – decyduje, co staje się przedmiotem interpretacji. Po drugie – jako że kształtowane/wyrażane jest przez określony zasób kategorii (metafor, obrazów, pojęć) – wpływa na rozumienie interpretowanego tekstu. Proces rozumienia polega na powiązaniu interpretowanych kategorii z kategoriami, w których aktualnie wyrażamy swoje doświadczenie. Sens kategorii

⁷⁰ „Tekstem” nazywamy tu każdy zespół symboli.



interpretowanych ujawnia się zawsze w świetle własnych kategorii interpretatora. Różnice kategorii wyjściowych powodują zatem różnice w interpretacji. Jednak zależność nie jest jednostronna. Przystrojony sens interpretowanego tekstu zmienia bowiem horyzont rozumienia interpretatora. W tak zmienionym horyzoncie, przy ponownej interpretacji, sens właśnie zinterpretowanego tekstu będzie jawił się inaczej niż za pierwszym razem. Każda następna lektura tekstu różni się od wszystkich poprzednich. Każda zmienia też samorozumienie podmiotu.

Dzięki hermeneutycznej konfrontacji z egzystencjalnymi pytaniami teologia jest nie tylko nauką, ale orędziem zbawienia – w konkretnej, egzystencjalnej sytuacji ukazuje człowiekowi aktualność tego daru.

Hermeneutyczne zadanie teologii było jednak w Kościele zapomniane, a nawet wprost negowane, ponieważ ujawnia ono wyraźnie historyczne uwarunkowania wszelkich sformułowań, także dogmatycznych. Wydaje się ono zbędne, jeśli uzna się, że sens jest raz na zawsze ustalony, że istnieją formuły, które raz na zawsze, w sposób adekwatny i dla wszystkich jasny, wyrażają prawdę o rzeczywistości. Tak więc gdy panowało przekonanie, iż określony system teologiczny, np. tomizm, jest najdoskonalszym możliwym wyrazem prawdy objawionej, zrozumieliśmy potencjalnie dla każdego, tezę o konieczności hermeneutycznego zadania teologii traktowano jako przejaw relatywizmu dogmatycznego.

W tym kontekście słowo „interpretacja” brzmiało dziwnie, a nawet jawiło się jako bezużyteczne. W ujęciu ahistorycznym problem hermeneutyczny był dość prosty – prawdy abstrakcyjne, wieczne są zawarte w sformułowaniach definitywnych, które nie muszą ulegać zmianie. Uwarunkowania kulturowe nie mają wpływu na doktrynę wiary, a zatem nie ma potrzeby ich uwzględniania ani też nowego formułowania prawd opartych na Objawieniu. Zmiany historyczne, w tym także zmiany w sposobie myślenia, to naruszenie ustalonego już przez chrześcijaństwo porządku. Według takiej koncepcji istnieje „teologia wieczna”, której ujęcia mają być poznane i przyjęte, ale nie na nowo opracowywane.

Konieczność zastosowania hermeneutyki stała się oczywista w teologii przez odkrycie wpływu historyczności i roli podmiotu w procesie poznania.

Prawda sformułowań językowych nie jest całkowicie wolna od historii. To właśnie historia nadaje jej kształt. W teologii zdano sobie sprawę, że współczesne chrześcijaństwo jest wynikiem różnych procesów inkulturacji dokonujących się na przestrzeni wieków: narodzone w łonie kultury wschodniej, semickiej, rozpowszechniło się na Zachodzie. Nastąpiła zamiana horyzontu żydowskiego na horyzont grecki. Już w czasach patrystycznych dokonywano różnych interpretacji Objawienia, w zależności od szkoły

myślenia, jak pokazują to np. teologowie pochodzący z Aleksandrii, Antiochii i Kappadocji. W Średniowieczu przyswajano sobie i promowano nowe kultury Europy. Dziś uznaje się wartości kultur autochtonicznych i akcentuje elementy pozytywne pluralizmu kulturowego, które pozwalają bardziej adekwatnie interpretować dane Objawienia.

Konieczność podjęcia przez teologię funkcji hermeneutycznej sprawia, że trzeba zmierzyć się z rodzącymi się problemami. Nowe interpretacje muszą utrzymywać relację z żywą tradycją Kościoła. Nie mogą pretendować do odkrycia czegoś całkowicie nowego, ignorując, niedoceniając, czy też redukując żywe dziedzictwo duchowe i intelektualne, które Kościół zgromadził na przestrzeni wieków. Każda nowa interpretacja stwarza złożoną relację zerwania z tradycją i kontynuacji; zerwania, ponieważ proponuje modele, ujęcia, idee i postawy naruszające spójność i pewność tego, co ustabilizowane; kontynuacji, ponieważ staje się częścią tej samej tradycji, tworząc, zgłębiając i uwypuklając elementy jeszcze nieobecne bądź zagubione w drodze. Niekiedy prowokuje to niedające się uniknąć konflikty w Kościele, które, jeśli są przeżywane z miłością i szacunkiem, przynoszą owoce wszystkim.

Ponadto trzeba pamiętać, że akt wiary dotyczy zawsze boskiej rzeczywistości, a nie znaków, przez które ona się wyraża⁷¹. Stąd nie można zatrzymać się jedynie na poziomie lingwistycznym. Jak pokazują dzieje hermeneutyki, istnieje niebezpieczeństwo nadmiernej koncentracji na językowych interpretacjach. Wskazał na nie nawet Jan Paweł II, w swojej encyklice *Fides et ratio*:

„Próby zrozumienia tego [Bożego] słowa nie mogą bez końca odsyłać od interpretacji do interpretacji, nie pozwalając nam dotrzeć do żadnego prawdziwego stwierdzenia; w przeciwnym razie nie byłoby możliwe Boże Objawienie, a jedynie wyrażanie ludzkich przekonań dotyczących Boga oraz Jego zamysłów wobec nas”⁷².

Z drugiej strony fakt Bożego Objawienia, nawet wypełnionego w Chrystusie nie niweczy pewnej relatywności naszego teologicznego poznania, na którą wskazuje hermeneutyka. W tej samej encyklice papież pisze:

„Nie należy jednak zapominać, że Objawienie pozostaje pełne tajemnic. To prawda, że Jezus całym swoim życiem objawia oblicze Ojca (...) mimo to jednak nasze poznanie tego oblicza jest nadal tylko cząstkowe i nie może

⁷¹ „Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem”, *Suma teologiczna*, II-II, q.1, a.1, ad 2.

⁷² *Fides et ratio*, 84.



wyjscie poza granice naszego pojmowania”⁷³.

Papież przypomina zatem, że „każda odkryta prawda jest zawsze tylko etapem drogi ku owej pełnej prawdzie, która zostanie ukazana w ostatecznym objawieniu Bożym: «Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak zostałem poznany» (1 Kor 13, 12)”⁷⁴.

2. Zadanie krytyczno-konstruktywne

Zadanie krytyczno-konstruktywne łączy dwie fazy. Pierwszą z nich jest krytyka. Teologia poddaje rzeczywistość Kościoła pod dyskusję, odbiera mu pewność co do określonych schematów myślenia i postępowania: w pobożności ludowej, w strukturach, katechezie, liturgii itd. Teologowie, bazując na poznanym Objawieniu, znając historię rozwoju doktryny, oczyszczają pamięć Kościoła, jego praktyki i życie.

Drugą fazę stanowi refleksja konstruktywna, szukająca nowych rozwiązań i integrująca cały Kościół. Teologia proponuje nowe ujęcia wiary zgodnie ze współczesnymi prądami myśli i osiągnięciami innych nauk, podejmuje nowe problemy, przed jakimi staje chrześcijaństwo. Zdarza się, że niektóre nowe, słuszne ujęcia teologii nie od razu są przyjmowane w Kościele w wyniku istniejących przyzwyczajeń do utartych schematów myślenia i postępowania. Jednakże dzieje się też tak, że proponowane zmiany wymagają odpowiedniego czasu, bowiem ich zbyt szybkie wprowadzenie, bez odpowiedniego przygotowania, przyniosłoby Kościołowi więcej zła, aniżeli dobra.

3. Zadanie prowadzenia dialogu

Dawniej, kiedy poznanie prawdy ujmowano jedynie jako proste odzwierciedlenie rzeczywistości – jak w lustrze – kto sądził, iż posiadał prawdę obiektywną, niezmienną i wieczną, nie był zainteresowany dialogiem. Jego zadaniem było przekazywanie jej innym. Obecnie rozumie się, że prawda wyłania się z konfrontacji pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Podmiot nie jest zdolny zrozumieć całej prawdy raz na zawsze. Czyni to w sposób ograniczony, podlegający poprawkom, udoskonaleniu i pogłębieniu, w relacji z innymi. Poznana w historii prawda nie jest nigdy kompletna.

⁷³ Tamże, 13.

⁷⁴ Tamże, 2.

Kościół katolicki uważa, że zachowuje Objawienie w sposób integralny, tzn. na przestrzeni historii nic z niego nie zagubił. To stanowisko odnosi się do prawdy obiektywnej. Kiedy jednak uwzględni się podmiotowy wymiar prawdy, wówczas okazuje się, że dialog staje się konieczny i w pierwszym rzędzie są do niego wezwani teologowie. Przeżywanie w historii obiektywnej prawdy – całego Objawienia – zawsze będzie fragmentaryczne i częściowe. Spotkanie z innymi od katolicyzmu wersjami chrześcijaństwa stwarza szansę na wzbogacenie własnego przeżywania Objawienia. Z kolei poznanie poszukiwań i intuicji wyznawców innych religii, a także niewierzących, pozwala dostrzec w Objawieniu te treści, które nie były dotąd wystarczająco akcentowane. Jednocześnie wsłuchanie się w krytykę chrześcijaństwa ze strony innych jest okazją do oczyszczenia własnych poglądów i postaw. Dialog wymaga od teologa wysłuchania zarzutów: „musi [on] pozwolić sobie powiedzieć, co w nim samym albo w Kościele, w imieniu którego przemawia, wydaje się niegodne wiary (na przykład rozłąmy w Kościele); musi się w tym dialogu osobiście po ludzku narażać”⁷⁵.

Dialog ma wzbogacać nie tylko teologię. Ona sama, ze swej strony, ma prowadzić rozmówców do wnętrza Boga. Od teologa wymaga to zaufania do samego siebie i pewności o wartości własnej wiary. W dialogu podąża się w innym kierunku aniżeli w głoszeniu kerygmatu. Stanowi on rozmowę z człowiekiem zazwyczaj zachowującym dystans wobec Dobrej Nowiny. Wychodzi od zewnątrz, od konkretnej egzystencjalnej sytuacji człowieka, aby wprowadzić go do wnętrza, czyli do Boga. Balthasar nie waha się nazwać takiego dialogicznego towarzyszenia człowiekowi, który inaczej bytuje i myśli, mianem *theologia crucis*.

Nieodparcie nasuwa się jednak pytanie: co decyduje o tym, że człowiek, z którym teolog podejmuje dialog, otwiera się na Boga? Decyduje o tym Duch Boży, uwrażliwiający serca ludzi na prawdę o całkowitym oddaniu się Boga, który poprzez miłość wychodzi naprzeciw człowiekowi. Sama prawda o kenozie, wyniszczeniu się Boga z miłości, jest paradoksem mającym wewnętrzną siłę oddziaływania. Taką siłę otwierającą na Boga posiada również świadectwo życia teologa. Wymaga ono:

„zanurzenia-się-na-nowo przez modlitwę i adorację bezpośrednio w przedwiecznej Prawdzie przed wszelkim przystosowaniem jej do celów kerygmy i dialogu, aby z rozważania niepojętej tajemnicy Bożej miłości czerpać nowe siły do głoszenia i do spotkania”⁷⁶.

⁷⁵ H. U. VON BALTHASAR, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 503.

⁷⁶ Tamże, s. 504.



Dialog jest dziełem nie tylko tych, którzy go prowadzą, ale jest również działaniem Ducha Świętego, który napędza świat. To On prowadzi do pełnej prawdy.

Jaki cel ma osiągnąć teologia poprzez wypełnianie wyodrębnionych wyżej zadań? Jest nim prezentacja całości Objawienia Boga, który daje się w historii i chce doprowadzić człowieka do spełnienia. Myślenie teologiczne, które nie myśli o bycie człowieka, nie może myśleć o Bogu. Tym samym teolog jest obarczony troską o spełnienie się człowieka i jednocześnie rozwija przenikniętą miłością refleksję na temat Boga⁷⁷.

* * *

Określenie natury teologii stało się powodem licznych dyskusji na przestrzeni historii. Ogólnie rzecz biorąc, należy stwierdzić, że adekwatne zrozumienie tego, czym jest teologia można osiągnąć jedynie wtedy, jeśli wcześniej uzna się kilka szczegółowych założeń wywodzących się wprost z Objawienia, albo z niego wyprowadzonych, które należy przyjąć jako pewne. Oto one:

1) Człowiek przy pomocy swego rozumu może poznać otaczającą rzeczywistość, a poprzez nią dojść do prawdziwego poznania Boga. Jednakże Bóg jest wówczas postrzegany jako przyczyna bytów stworzonych, ale nie Jego wewnętrznym życiu.

2) Bóg jest transcendentny, to znaczy możemy Go poznać, ale Jego niezgłębione bogactwo nigdy nie może być wyczerpane przez nasz umysł; co więcej, Jego wewnętrzne życie w sposób naturalny nie jest dla nas dostępne.

3) W historii ludzkości dokonało się Objawienie, które przyniosło człowiekowi możliwość życia we wspólnocie z Bogiem.

4) Objawienie i wiara posiadają wartość noetyczną. To znaczy, że Objawienie przynosi wiedzę na temat Boga, a wiara umożliwia jej przyjęcie. Poznania przez Objawienie nie da się zredukować do poznania naturalnego i do filozofii.

5) Jest poprawne a nawet konieczne zastosowanie zdolności analitycznej i dyskursywnej rozumu ludzkiego w pogłębianiu rozumienia prawdy otrzymanej w wierze.

⁷⁷ Por. H. U. VON BALTHASAR, *Rechenschaft*, Einsiedeln 1965, s. 27; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La obra teológica de Hans Urs von Balthasar*, „Communio” (1985) nr 5, s. 519–521.



6) Ludzkiemu wysiłkowi poznawania Objawienia towarzyszy wewnętrzne działanie Boże, dzięki któremu możliwe jest nie tylko rozumienie, ale również doświadczenie tego, co objawione.

7) Kościół jest naturalnym kręgiem hermeneutycznym dla teologii.

Odchylenie się od tych punktów pociąga za sobą deformację teologii, a nawet samą jej negację. Rozumienie teologii jako procesu intelektualnego zmierzającego do pełniejszego ujęcia prawdy, procesu umożliwionego przez wiarę, zależy przede wszystkim od uznania wiary i Objawienia jako pełnoprawnych źródeł poznania. Objawienie jest uczestnictwem w wiedzy Boga. Człowiek ma przystęp do niej nie inaczej jak tylko przez wiarę⁷⁸.

⁷⁸ J. L. ILLANES, *Teología*, [w:] *Enciclopedia Rialp* (GER), XXII, Madrid 1975, s. 234–235.