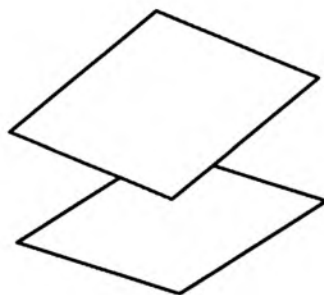


PETER KUNZMANN
Friedrich Schiller-Universität, Jena
Uniwersytet Zielonogórski

Różne płaszczyzny językowe myślenia – mówienie o Bogu w filozofii i teologii

Different Linguistic Planes of Thinking – Speaking about God in Philosophy and Theology

Płaszczyzny językowe to obrazowa metafora, a obecne w tytule sformułowanie sprawiło, iż zobaczyłem te płaszczyzny w taki oto sposób:



Na czym zatem polega moje zadanie? Jako kiepski matematyk, którym jestem, mogę powiedzieć tylko tyle: musiałbym podać współrzędne, tudzież macrycę, która opisuje każdą z płaszczyzn i pokazać w ten sposób, gdzie leżą te płaszczyzny oraz że nie mają żadnego punktu wspólnego. Powinienem także dowieść, dlaczego tego punktu wspólnego nie posiadają. Wówczas zrealizowałbym moje zadanie i jasno ukazał odmienność ich obydwu.

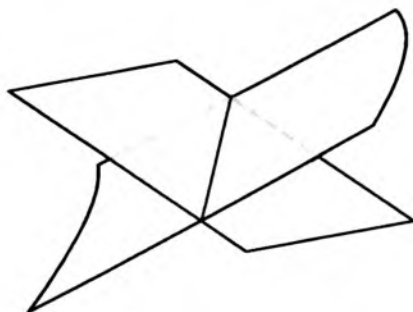
Mój wykład nie trwałby jednak długo, a płaszczyzny byłyby od siebie jednoznacznie oddzielone. W tym ścisłym rozdzieleniu teologii i filozofii odnaleźć można także ciągłą pokusę duchowej historii chrześcijaństwa. Owa tendencja do całkowitego odróżniania teologii od filozofii często wyrażana jest słowami Tertuliana: *Cóż ma wspólnego Jeruzolima z Atenami?* Nic! Wykształcony świat

filozoficzny helleńskiego antyku i Dobra Nowina głoszona przez galilejskich rybaków nie tolerują się wzajemnie.

Innym słynnym świadkiem tej niemożliwości pogodzenia i radykalnej odrębności obydwu wymiarów jest Blaise Pascal, którego nawrócenie zawiera się słowach: *Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba – a NIE Bóg filozofów*. Jest to wyznanie tak zwarte, iż mieściło się na kartce, którą Pascal po swoim nawróceniu miał zawsze przy sobie; wyznanie zasadniczej niemożliwości pogodzenia dwóch z gruntu różnych sposobów mówienia o Bogu.

Mamy także do czynienia z teologiem takim jak Karl Barth, który nie pozwalał na żaden dostęp do Boga „od dołu”, od strony naturalnego, stworzeniowego rozumu. Filozoficzna mowa o Bogu, a zatem uprawianie teologii, stanowiła w jego opinii – jak wypowiedział się kiedyś w analogicznej kwestii – absurdalną próbę pompowania z dołu do góry stęchłej wody ze zbiornika, podczas gdy właśnie z góry spływa na nas najczystsza źródłana woda. Ową skrupulatnie zachowywaną przestrzeń pomiędzy tymi płaszczyznami, które w żadnym punkcie się do siebie nie zbliżają i wszędzie są od siebie sterylnie oddzielone oraz w pełni równoległe, Barth w swym klasycznym tekście, czyli w *Liście do Rzymian*, określa mianem „regionu polarnego”, bądź „szczeliny lodowca”. Od ludzkiego myślenia nie ma przejścia, nie ma nawet najmniejszego zbliżenia do sfery objawiającej się wyłącznie w łasce. *Finitum non capax infiniti*, powiedziane jest u Bartha; ograniczony ludzki rozum naturalny nie jest zdolny uchwycić tego, co nieograniczone i Boskie. Tym samym nie istnieją żadne punkty przecięcia, bądź zaczepienia, pomiędzy „mową o Bogu” w filozofii i teologii. Jednakże dzieje myśli zachodniej i chrześcijaństwa kroczyły inną drogą. Drogę tę chciałbym nazkicować tutaj w dość zawrotnym skrócie, by na końcu dowieść, że właśnie ta droga była drogą pożyteczną.

Powróćmy jednak do naszego obrazu. A gdyby tak – jak brzmi moja teza – obydwie te płaszczyzny nie tyle przebiegały obok siebie czy też ponad sobą, lecz krzyżowały się, to wówczas w punkcie ich przecięcia powstaje linia, a mówiąc ściślej odcinek. Używając kategorii geometrycznych mamy tu do czynienia z prostą – ale jeśli się jej przyjrzymy, to stwierdzimy, iż linia ta aż tak prosta nie jest.



Narysowanie owych rozgałęzień i zakrętów wymagałoby referatu dotyczącego prawie dwóch tysięcy dziejów ducha, a to z pewnością zajęłoby więcej czasu. Można jednak przynajmniej określić punkt wyjścia oraz kilka innych ważnych punktów na owej linii, która definiowana jest właśnie jako połączenie filozoficznej i teologicznej mowy o Bogu.

Teologia nieodmiennie interpretuje to jako wypełnienie się myślenia filozoficznego: już na samym początku tej linii, ok. 150 r. po Chrystusie, Justyn Męczennik opiera się na przedchrześcijańskim myśleniu filozoficznym. Pojęciem kluczowym jest u niego *logos*, Słowo, które zgodnie z Ewangelią Janową było na początku, Słowo, które było u Boga i było Bogiem. Logos ten stał się ciałem i mieszkał między nami. „Logos” to także pojęcie kluczowe filozofii stoickiej oraz (średniego) platonizmu tych czasów; to także kluczowe pojęcie w myśli żydowskiego filozofa Filona. Zdaniem Justyna, ich filozofia zawiera już sporo prawdy o Bożym Słowie, którego pełnię otrzymali w udziale dopiero chrześcijanie. Tysiąc lat później Abelard będzie twierdził, że chrześcijanie jako rządcy boskiego Logosu są do cna logikami, a jako miłośnicy Sofii, Bożej Mądrości, oni także są powołani do filozofowania. *My, chrześcijanie, wierzymy i nauczamy, a nawet nasze zbawienie zależy od tego, że filozofia, to znaczy dążenie do prawdy, oraz religia nie są od siebie oddzielone*, powiedziane jest u Augustyna (*De vera religione* V, 8). Bardziej znanym od tej sentencji jest jego wyznanie z *Wyznań* (VII), w którym to Augustyn zaświadcza, iż znalazł u platoników wiele prawdy o Bogu, jakkolwiek brak u nich oddania chwały Jego łasce.

Programatycznie zatem chrześcijaństwo nie obawiało się nakreślić takiej linii. Przyjrzyjmy się teraz *en detail* tej linii, która *per definitionem* składa się punktów, przynależących w równym stopniu do myślenia filozoficznego, jak i teologicznego.

Punkt taki, pochodzący z teologii, zawarty jest w dogmatycznym rozwoju wczesnego chrześcijaństwa. Formułując to dość ogólnie, rzecz można, że np. dogmaty pierwszych soborów oferują nam coś na kształt (ponownego) sformułowania nowiny chrześcijańskiej w języku ówczesnej filozofii. Mowa tam o jedności, równości czy też podobieństwie istoty Syna i Ojca, bądź też o dwóch naturach w jednej osobie. *Ousia, homousios, hypostasis, prosopon* – tak zwą się te pojęcia, o które tu chodzi – żadne z nich nie jest pochodzenia biblijnego, wszystkie one pochodzą z podręcznikowej filozofii tej epoki, a jednak służą wyjaśnieniu kwestii teologicznych. W tym przypadku myślenie posługuje się istniejącymi już kategoriami filozoficznymi, kategoriami metafizycznymi, które – przy założeniu pewnego przesunięcia – przetłumaczyć możemy jako pojęcie bytu, istoty, substancji, osoby czy też natury. Jak widać jest to słownictwo, które nie było zadomowione ani w Ewangeliach, ani w pismach Pawłowych.

Z perspektywy dziejów ducha i z perspektywy religioznawstwa należy jed-

nak zapamiętać, że chrześcijaństwo przyswoiło sobie pojęciowość greckiej filozofii w celu formułowania, *vulgo* dogmatyzacji, swych własnych przekonań, uczyniło z niej swoją tubę. Ponieważ chrześcijaństwo jako przemyślane, aczkolwiek kontrowersyjne przesłanie, wykształciło strukturę swego urzędu nauczycielskiego w miejscu i czasie rozwoju myśli hellenistyczno-późnoantycznej, to w sposób poniekąd naturalny dla sprecyzowania własnego wyznania sięgało do wszystkich środków, jakie oferowała jej duchowa kultura.

Lustrzanym odbiciem tej tendencji jest Boecjusz, który ok. 500 r. rzuca na chrześcijaństwo światło filozoficznej nauki o Bogu. W sposób całkowicie zamierzony i jednoznaczny opuszcza on w swych tzw. traktatach teologicznych odwoływanie się do Pisma; centralne dogmaty chrześcijaństwa, Trójjedyność Boga oraz w pełni ludzka i w pełni boska osoba Chrystusa zostają – jakbyśmy to dzisiaj powiedzieli – wygenerowane z pojęciowości logiki. Boecjusz daje sobie radę bez odwoływania się do jakiegokolwiek biblijnego obrazu czy cytatu. A w swej najbardziej osobistej spuściznie, w *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, umieszcza majestatyczną modlitwę, jako że *błagać musimy Ojca wszech rzeczy*. Powiedziane tam jest:

*Ty, który światem rządysz odwiecznym rozumem,
Stwórco nieba i ziemi, co każesz czasowi
Biec od wieków, sam bez ruchu, ruch światom nadajesz (...).
Zalśnij Twym blaskiem, boś ty jest pogodą,
Tyś błogim spoczynkiem dla zbożnych (...)
(Consolatio, Księga trzecia, 9. IX).¹*

Nie brzmi to i nie brzmiało podejrzanie w uszach chrześcijan, a dzieło Boecjusza stało się w średniowieczu bestsellerem. A przecież już na poprzednim przełomie tysiącleci, ok. 1000 roku, przenikliwy opat Bovo z Korvey przestrzegął, że nie chodzi tutaj o myśl chrześcijańską, lecz tak naprawdę pogańską, że jest to poniekąd koń trojański Greków wprowadzony w sam środek duchowości chrześcijańskiej teologii. Ma on poniekąd rację, jako że ten, kto *sam bez ruchu, ruch światom nadaj[e]*, przypomina Arystotelesowskiego boga. Czy opis ten jest zatem faktycznie niechrześcijański bądź antychrześcijański?

Dalej w tekście Boecjusz modli się następująco: *Sam najpiękniejszy, świat piękny w myśli kształtujesz./ W podobnym sobie obrazie go tworząc* (tamże). Jest to mówienie o Bogu na sposób ściśle platoński: Bóg to czyste piękno, w którym wszystkie inne rzeczy, dzięki swej formie, mają udział oraz które rzeczom doczesnym nadaje odwiecznie kształt. Formy, które z bezkształtnej materii czynią stoły, ludzi, krzesła, samochody, istniały najpierw w Bożym umyśle, a nasza rze-

¹ Boecjusz, *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1962, s. 70n.

czywistość to ich odbicie, obraz, ślad bądź cień. Bóg jest Artystą, którego nieskończone stwórcze możliwości ujawniają się i wyrażają w rzeczywistości naszego stworzeniowego świata. W takim myśleniu zawiera się model wyznaczający sposób myślenia o relacji istniejącej pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Posługiwało się nim wielu myślicieli chrześcijańskich na czele z Augustynem, który stanowi najistotniejszy punkt na linii, którą kreślę jako miejsce przecięcia się filozoficznej i teologicznej mowy o Bogu.

Oczywiście Bovo ma rację: to również nie znajduje się w Biblii i z tego też względu Boecjusz, przed nim Augustyn, a po nim Bonawentura, nie są chrześcijańscy, bądź też nie są specyficznie chrześcijańscy. Bóg jako nieskończony potencjał stwórczej formy długo przed Jezusem Chrystusem zajmował umysły filozofów, a w tym przypadku także je uskrzydlał. Wyobrażenie Boga jako Siewcy form, który udziela się bezinteresownie i jak ojciec towarzyszy swym dzieciom w życiu, by ostatecznie przywołać ich z powrotem do siebie, sięga daleko w głąb czasów antycznych. Świadczenia tego odnajdujemy, jak już wspomnieliśmy, u Platona, w *Hymnie do Zeusa* stoika Kleantesa, pisze o tym także bardzo obszernie Plotyn. Wszyscy oni nie są chrześcijanami, a jednak chrześcijaństwo przyswoiło sobie te obrazy, przestudiowało i zastosowało owe modele. Myśli ono o Bogu właśnie w tych kategoriach. Odmienne niż jego siostrzane religie, judaizm i islam (przynajmniej o tyle, o ile mi o tym wiadomo), chrześcijaństwo i jego teologia chętnie przyswoiło sobie te przedchrześcijańskie i pozachrześcijańskie obrazy i opisy Boga, które w żadnym razie nie pochodzą z Biblii. Ponadto w przeciwieństwie do islamu, nigdy w sposób konsekwentny i świadomy od nich nie odeszło. Być może właśnie te związki stanowią o tożsamości chrześcijaństwa.

Z perspektywy greckiej, to właśnie platonizm ze swymi odmianami i swym trwałym wpływem nakreślił tę linię. Mówiąc precyzyjniej, w ramach owej platońskiej linii w całym szeregu przekonań, co do których panuje powszechna zgoda, spotykają się ze sobą sfery myślenia greckiego i biblijnego. Ponadto skłaniają się one ku sobie w wielu wspólnie kultywowanych obrazach. Niektóre z tych obrazów już wymieniłem; jest to Bóg jako rzeźbiarz świata, skarbiec prawdy, pierwowzór piękna, ojciec rzeczy, siewca – wszystko to znajdziemy w dziwnym pomieszaniu już u Boecjusza, przez co nie będzie już można stwierdzić, co z tego jest pogańsko-greckie, a co biblijno-chrześcijańskie.

Nie wszystko jednak odbywało się tak gładko. Augustyn musiał w oparciu o teologię biegłą w myśleniu biblijnym poddać korekcie tendencję platonizmu do tego, by pojmować materię jako samodzielną, równą Stwórcy, wieczną zasadę.

Jednakże w jednym punkcie owa wielość greckiego myślenia wyszła naprzeciw chrześcijaństwu, a mówiąc ściślej: religiom abrahamowym. Punkt ten można ująć jednym słowem: jest to *t r a n s c e n d e n c j a*. Bóg znajduje się poza światem, nie jest żadną rzeczą ani żadną zasadą świata. Bóg jest czymś całkowi-

cie innym, na tyle innym, iż pewien kolega z Korei zarzucił mi kiedyś drwiąco, że zupełnie nie wiadomo, co mamy na myśli mówiąc ‘transcendencja’. Wyobrażanie sobie boskości jako czegoś, co jest ponad lub poza światem – to właśnie nie może mieć miejsca w jego świecie; myśl, że Bóg jest czymś radykalnie innym, obok, bądź ponad stworzeniem, nie jest wcale tak oczywista. Jest ona oczywista dla nas, Europejczyków, także dla tych, którzy „nie wierzą w Boga”. Tak oczywista, że ujawnia się to także w naszym mówieniu o Bogu. Po niemiecku wyrażamy to dwubiegunowym frazeologizmem [*rozmawiać*] o Bogu i świecie², potwierdzając tym bezrefleksyjnie używanym idiomem wyobrażenie o ich wzajemnej relacji oraz odmienności tych dwóch wymiarów.

W mówieniu o Bogu to mocne podkreślenie transcendencji spowodowało milczenie o Bogu. Z jednej strony, powstrzymanie się od mówienia o Bogu ugruntowane jest w obszarze starotestamentowym i żydowskim, gdzie nie jest dopuszczalne to, by coś tak wzniosłego, coś tak „pozaziemskiego”, opatrywać lepkimi etykietkami, jakimi bez wyjątku są nasze ludzkie nazwy i słowa. Dotykać tego, co boskie ludzkimi słowami jest samo w sobie świętokradztwem.

Z drugiej strony, od strony filozoficznej, transcendencja powoduje bezsłowność mistyki: neoplatonicy kreślą Boga jako absolutną jedność, w której nie ma żadnego rozdwojenia ani rozróżnienia. Ponieważ jednak każde słowo coś wycina, coś podkreśla i ujawnia różnice, czyli to, co dzieli jedną rzecz od innej, to właśnie z przyczyn na wskroś językowych sam język jest tu zupełnie nie na miejscu.

Chciałbym wskazać tu tylko na językowo-filozoficzną podstawę mistyki: nasz język dopasowany jest wyłącznie do ograniczonych, oddzielonych, odrębnych przedmiotów świata, naszego świata. Nie pasuje on do absolutnej Jedni, która istnieje przed wszelką stworzeniową wielością i przed różnorodnością języka stworzeń. Milczenie mistyka nie wynika jedynie z przewyciężenia uczuć, lecz także z uznania milczenia za adekwatną, doskonałą mowę o Bogu, do którego nie pasuje żadne z naszych słów, jako że słowom tym odpowiadają jedynie przedmioty naszego świata i ich cechy.

Jakkolwiek jest to tylko jeden punkt widzenia: czyż bowiem Bóg nie miał zgodnie z biblijną obietnicą stać się *wszystkim we wszystkich* (1Kor 15,28)? Bóg nie jest wyłącznie radykalnie Obcym, lecz jest także tym, który jest wewnętrzny nam i wszystkim rzeczom. *We mnie, ponad mną*, mówi Augustyn, *bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie najbardziej osobiste, i wyżej nade mną, niż mogłem myślał osiągnąć kiedykolwiek*³. Także ten aspekt najściślej powiązania

² Chodzi tutaj o idiom „[über] Gott und die Welt [reden]” oznaczający „mówić o tym i owym” (przyp. tłum.).

³ Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, Księga III 6, 11, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 80.

z Bogiem sformułowali już na sposób filozoficzny neoplatonicy: ich obrazem było słońce, od którego nie daje się oddzielić światła; źródło, które tworzy rzekę, a nie wysycha i jest związane z każdą kroplą wody, bądź też życie, które przenika drzewo (*Enneady* III, 8) i jak jedno jedyne życie tkwi w sposób niepodzielny w każdej tkance drzewa od korzeni po gałęzie.

Później Tomasz z Akwinu przedstawi „Boga” jako pierwszą przyczynę w całej kosmologii przyczyn, w świecie, którego pierwszym impulsem i którego ostatecznym celem jest Bóg. Tym samym stworzy on wspaniałą wizję uzależnienia całej rzeczywistości od Boga i ukierunkowania jej na Boga; jest to wizja, która czerpie swą siłę z neoplatońskiej spekulacji o wyjściu i powrocie: wszelka rzeczywistość jest wypływaniem, udzielaniem się i rozwinięciem prostego i pierwszego Boskiego Jednego. A równocześnie cała rzeczywistość zmierza i kieruje się od swego początku i z powrotem na to źródło. Bez wahania Tomasz rozwija i kształtuje tę wizję we wszystkich szczegółach, stosując tutaj konsekwentnie także metafizykę arystotelesowską. Sam Tomasz nie zapomina o wspomnianej już tradycji, która zabrania nam, byśmy – by tak rzec – „brudnymi rękoma języka” sięgali do tego, co boskie, oraz nakazuje nam, byśmy w każdym naszym mówieniu o Bogu ujawniali różnicę pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Tomasz uszlachetnia ten fragment teologii zachodniej, który jest mu znany pod nazwą analogii i który stanowi dość skomplikowany problem z zakresu logiki języka. Sam Tomasz podejmuje kilka prób, by dać wyważone rozwiązanie. W tym miejscu chciałbym naszkicować być może najbardziej dojrzałą wersję, jaką Tomasz pozostawił w swych pismach, nazywanych „sumami”, czyli dziełami dążącymi do całościowego oglądu.

Podstawowy problem teo-logiczny, a zatem problem mówienia o Bogu, brzmi zgodnie z tym, co już powiedzieliśmy, następująco: tym, co „rzeczywiście” dobre, istniejące, mądre, sprawiedliwe, piękne, nazywany może być tylko Bóg, jako że to On jest źródłem wszelkiego dobra i bytu, to On jest pierwowzorem wszelkiego piękna oraz jest zasadą mądrości. Dlatego też wszelkie dobre, piękne itd. rzeczy naszej rzeczywistości nazywane są tak w sposób niewłaściwy właśnie z tego względu, iż wszystkie te określenia przysługują tylko Bogu.

Wprawdzie rzeczy te istnieją, ale kiedyś przestaną istnieć, a z pewnością nie istniały one zawsze. To, co rzeczywiście w pełnym tego sensie jest, to sam Bóg, a stworzeniom przypisywane jest istnienie tylko w sensie przenośnym, ukrytym. Tak jest z jednej strony.

Z drugiej strony, jak już kilkakrotnie wskazywaliśmy, wszystkie nasze słowa mają swą siedzibę w sferze naszego życia, skrojonej na miarę rzeczy stworzonych: to, co znaczyć miałyby słowa „dobry”, dowiadujemy się na podstawie realnych, konkretnych przedmiotów, które są relatywnie „dobre”. Silniki są dobre, jeśli kręcą się w kółko. Wino jest dobre, jeśli jego delikatny smak dobrze się

komponuje z określoną potrawą. Takie rzeczy mogą być dobre tylko r e l a t y w - n i e. To, co znaczy dla nas słowo „prawdziwy”, dowiadujemy się dzięki kryteriom naszej ludzkiej mowy, a nie prawdy wiecznej i boskiej, nam niedostępnej. Dlatego też nasz język czerpie miarę w ł a ś c i w i e ze stworzeń, które potrafi objąć, a niewłaściwie rozszerza ich znaczenie na Boga, czyli używa ich w sposób analogiczny.

Jest to tylko pozorny paradoks, który daje się rozwiązać z pomocą Tomasza: Zgodnie z porządkiem rzeczy, *ordine rerum*, to, co dobre, jedno, prawdziwe itd., wypowiedane jest najpierw i właściwie o Bogu, a w sposób analogiczny i wtórny o rzeczach. I odwrotnie, zgodnie z porządkiem słów, *ordine nominum*, słowa posiadają swoje właściwe i prymarne znaczenie, gdy używa się ich w odniesieniu do rzeczy świata. Z tego punktu są one rozszerzane na Boga, do którego w ł a ś c i w i e nie pasują. W skrócie: gdy Tomasz twierdzi, że nasz język nadaje się wyłącznie do tego, by mówić o Bogu w sposób analogiczny, wówczas zbiera tu plon, który w godnej zauważenia harmonii wydały z siebie myśl filozoficzna, czyli neopłatońska, oraz teologiczna, czyli biblijna. Owo subtelne współbrzmienie wytwarza linię, którą podążałem, linię wyznaczoną i uformowaną przez owo fundamentalne rozpoznanie, iż ludzka mowa o Bogu pozostaje w napięciu wywołanym Bożą nieskończoną transcendencją wobec świata oraz Jego nieskończoną bliskością wobec wszystkich Jego stworzeń.

Jeśli owo subtelne współbrzmienie niknie, wówczas mówienie o Bogu w filozofii i teologii zostaje od siebie wyraźnie oddzielone – zarówno historycznie, jak i merytorycznie. Odwołajmy się tu do przypadku historycznego: gdy Święta Inkwizycja wydała rozkaz spalenia Giordana Bruno w roku 1600, to odbyło się to także i z tego względu, iż rozpoznała ona pointę jego teologicznego dzieła. Bruno nauczał, iż nieskończony Bóg nie może stworzyć nic skończonego. A zatem Bóg nie może się wcielić; powiedzmy to bardziej obrazowo: Bóg nie może raz jeden na takiej opuszczonej przez Boga planecie, czyli na Ziemi, w takim zapomnianym przez Boga miejscu, czyli w Betlejem, wśliznąć się w tak zapomnianą przez Boga istotę, czyli w człowieka. Bóg, jak chce Bruno, jest *per definitio-nem* nieskończoną substancją; nieskończony oznacza: niezdolny do tego, by w jednym miejscu i czasie w sposób jedyński w swoim rodzaju ukazać się, bądź urzeczywistnić w jednej postaci. Od owej nieskończonej substancji nie ma już żadnego przejścia do biblijnej mowy o Bogu. Bóg Giordana Bruno jest – jak trochę później Bóg Spinozy – konstrukcją filozoficzną, lub też formułując to ostrożniej: jest Bogiem, który został wyprowadzony, wygenerowany z pojęć. I tutaj owa filigranowa neopłatońska, biblijna konstrukcja została przesunięta w jedną stronę: Bóg nowożytności nie jest już transcendentny, nie jest On już ponad światem, nie jest już od tego świata w ogóle oddzielony. Jako nieskończona substancja j e s t On światem, bądź jest rzeczywistością.

Z drugiej strony, także w wyniku przesunięcia, mamy do czynienia z Bogiem Woltera. Bóg-Stwórca, który wprawia ten świat w ruch jak wielki mechanizm zegara, daje mu na drogę prawa, a potem już się o ten świat nie troszczy. Immanentyzm Giordana Bruno sprawił, iż Bóg stał się zbyt wewnętrzny w relacji do świata, przez co doszło do zrównania różnicy wymiarów istniejącej pomiędzy Bogiem a stworzeniami. Oświeceniowo, a la Wolter, oddziela się Boga od świata jak ojca, który nie płaci alimentów. Tutaj filozofia nowożytności odwołała opisywaną koalicję.

Zjawisko to daje się uchwycić w nowożytności i zilustrować całym szeregiem myślicieli – pasowałby tu Leibniz, także Kartezjusz. Ma ono także swoją własną prehistorię, której nie będę tutaj przytaczał. Do tej prehistorii należy, jak mi się wydaje, gwałtowne wkroczenie Arystotelesa do zachodniego myślenia, proces, który wywołał pęknięcia w trwającej tak długo jedności i zgodności teologii i filozofii. Oczywiście, odrodzenie, renesans przedchrześcijańskiego myślenia, ponowne odzyskanie znaczenia teologii „pogańskiej”, odegrało tutaj swoją rolę.

Sądzę jednakże, że nie należy tego wyobrazić sobie wyłącznie w taki sposób, iż to tylko filozofia wywalczyła sobie autonomię w relacji do teologii – tak postrzegamy to być może z retrospektywy, lecz z drugiej strony także teologia jako dyscyplina odnalazła swoją specyfikę dzięki tym wyjaśnieniom i podziałom. I wreszcie reformacja ze swym skoncentrowaniem się na Piśmie jako jedynym źródle Objawienia, oznaczała tutaj zasadniczy przełom. Mówiąc bardzo ogólnikowo, w odrzuceniu tradycji zawiera się także odrzucenie filozoficznie ugruntowanego myślenia w ramach teologii. Cały ten rozwój przebiegał dość niejednolicie i by tak rzec „rzutami” i „z nawrotami”. Ponadto ocena tego rozwoju ogromnie, i jak się wydaje, w sposób nieunikniony podlega światopoglądowym zainteresowaniom historyka, który rozwój ten rekonstruuje. Dlatego też sam nie chciałbym wdawać się tutaj w tę trudną debatę. Można jednakże odwołać się do Pascala, którego *Credo* z roku 1657 polega na oddzieleniu Boga filozofów od Boga Abrahama. Aby pozostać przy tym obrazie: to właśnie tutaj te sfery się rozeszły.

Bóg Kartezjusza, Leibniza, bądź Kanta wydaje się być ostatnim elementem ich filozoficznych wizji świata, które bez tego ostatniego elementu zawaliłyby się. Mówiąc obcesowo: filozofowie p o t r z e b u j ą Go jeszcze jako „architekta maszyny”, która zgodnie z określeniem Leibniza jest synonimem świata. Kant potrzebuje Go w swej myśli jako koniecznego gwaranta zależności pomiędzy zasługą a szczęśliwością. Co mniej więcej sprowadza się do tego, iż musi On nagradzać nasze nieśmiertelne dusze za ich moralne zalety, chociaż nam samym nie wolno działać etycznie ze względu na tę nagrodę. Nie wdając się w szczegóły, które nie są tu istotne, powiedzieć można, iż w nowożytności Bóg filozofów jawi się jak czysty przedmiot myślowy, który ma pomóc w zamknięciu filozoficznych

systemów – z pewnością nie jest już to Bóg, który przynosiłby odkupienie lub też którego można by o to odkupienie w sposób zasadny błagać. Wielbić taką metafizyczną zasadę byłoby absurdem.

Na marginesie, twierdzenie, że „nie należy się modlić” zostało potępione przez Urząd Nauczycielski już w roku 1277. Zdanie to efekt wspomnianego już wpływu Arystotelesa. Ujawnia ono owo napięcie pomiędzy „Bogiem” jako punktem skupienia wszelkiego doświadczenia religijnego a „Bogiem” jako czysto metafizyczną zasadą, jak ma to miejsce właśnie u Arystotelesa, a później u Kartezjusza. Ich „Bóg” nigdy nie mógłby stać się przedmiotem czci religijnej bądź tęsknoty za zbawieniem.

Jednakże ciągle jeszcze istnieje teologia filozoficzna, nauka o Bogu. W XX wieku, dzięki logicznym środkom tzw. filozofii analitycznej, zostaje ona jeszcze dopracowana. Pradawne punkty sporne, jak np. tzw. ‘ontologiczny dowód na istnienie Boga’, są tam przepuszczane przez wyzmaczkę logiki modalnej. Ów dawny dowód na istnienie Boga, który bazuje na tym, że nie możemy pomyśleć o Bogu jako o nieistniejącym, sprowokował w świecie anglosaskim powódź tekstów o tytułach zbliżonych do sformułowania: *Is Existence a Predicate?* Nie mogę się tutaj oprzeć wrażeniu, iż jest to gra słowna. Bóg, którego istnienie, te goż konieczność, bądź przeciwieństwo, mają tu zostać dowiedzione, ten Bóg zostaje tutaj zaklęty w czystym pojęciu i tym samym nie ma do Niego dostępu na drodze religijnej. I nie ma On wiele wspólnego z Bogiem objawienia i Bogiem Jezusa Chrystusa.

Będzie mi teraz potrzebne słowo „objawienie”, by uczynić zrozumiałym rozdzwięk istniejący pomiędzy racjonalną teologią filozofów a substancją bądź substratem, teologii chrześcijańskiej. Ta ostatnia bowiem uznaje źródło objawienia, które filozofia musi z urzędu wykluczyć. Chodzi tu o objawienie w Piśmie świętym.

Tutaj jako nie-egzegeta, bez ugruntowanej znajomości teologii biblijnej, chciałbym się zatrzymać i zwrócić uwagę na jeden punkt, który wydaje mi się fundamentalny ze względu na omawiany temat „różnych płaszczyzn językowych”. Zacytuję żydowskiego filozofa religii, Abrahama Heschela: *Wypowiedź ‘Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba’ różni się semantycznie od wypowiedzi typu ‘Bóg prawdy, dobra i piękna’. [...] Abraham, Izaak i Jakub nie są zasadami, które muszą zostać zrozumiane, lecz są życiem, które powinno być kontynuowane. [...] Objawienie jest wydarzeniem, które wydarza się nie bez przerwy, lecz tylko w określonym czasie, w jednym określonym momencie czasu. Nic tak nie pustoszy duszy jak brak poczucia jednorazowości*⁴.

I rzeczywiście, właśnie w obliczu Pisma te światy się rozchodzą: wyobrażeniowy świat biblijny nie zna pierwszeństwa istniejącej zawsze powszechności

⁴ Abraham J. Heschel, *Gott sucht den Menschen*, wyd. V, Berlin 1955, 2000, s. 155.

wobec jednorazowej specyfiki. Z kolei, dla myśli greckiej czymś nad wyraz charakterystycznym jest to, że konkret interpretowany jest tylko jako przypadkowe urzeczywistnienie powszechnego prawa, które przedstawiane jest jako coś wyższego ze względu na swój większy zasięg i swą czasową niezależność. Tak jednak Biblia nie mówi o Bogu: Abraham, Mojżesz, Dawid to nie *exempla*, to nie przykłady wyższej, wiecznej prawdy, lecz właśnie określone ludzie w określonym miejscu i czasie. Nie są żadnymi wzorcami jakiejś powszechnej reguły, lecz w sposób niezastąpiony są oni niepowtarzalnymi osobami, które reagują na każdorazowo indywidualne wezwanie Boga. Bóg, który się tu ujawnia, nie jest zasadą natury, lecz Panem historii, historii takiej, jak świętowana jest ona w czytaniach liturgii Wigilii Paschalnej: historii stworzenia, cudu znad Morza Czerwonego i wskrzeszenia Chrystusa. Nic z tych rzeczy nie ma tutaj – co pragnę podkreślić – znaczenia symbolicznego, gdyż musiałbym zapytać wówczas, czego symbolem miałyby one być? Historia ta jest sceną dla biblijnego dramatu pomiędzy Bogiem a człowiekiem, a za tą sceną nie kryje się jakiś tajny scenariusz.

Biblijna mowa o Bogu nie jest „teologią narratywną”, która opowiada różne historie, bo mogą one posłużyć jako konkretna ilustracja morału historii; Biblia opowiada historie, gdyż poza nimi nie istnieje żaden wieczny rozkład jazdy. Dlatego też cytowałem powyżej wypowiedź Żyda, jako że troska o jednostkę wydaje mi się być typowa dla myślenia żydowskiego. Dzieje się tak także w filozofii: Horkheimer, Adorno, a nawet Wittgenstein byli zagorzałymi obrońcami prawa jednostki przeciw jej zdominowaniu przez to, co powszechne. A owa pasja dla tego, co jednorazowe, nie została usunięta przez filozofię, lecz wryła się w pamięć myśli zachodniej. To wszystko jest poniekąd mową o Bogu zakończoną kropką: czy jest to teologia biblijna, która przechowuje historie; czy też teologia spekulatywna, która przypisuje, bądź odbiera „Bogu” Jego przymioty. W obydwu wypadkach zdania kończą się kropką.

Istnieje jednakże także mowa o Bogu kończąca się wykrzyknikiem. Wydaje mi się zasadne zwrócić uwagę na tę różnicę – modlitwa jest mową o Bogu z wykrzyknikiem. Modlitwa to mowa o Bogu będąca radością bądź skargą, życzeniem bądź wyklinaniem, podziękowaniem bądź prośbą. Zawsze jednak jest ona zwróceniem się do Boga i sposobem mówienia zakończonym wykrzyknikiem. Zwróciłem uwagę na połączenia i podziały pomiędzy filozoficzną a teologiczną mową o Bogu. W porównaniu do tego bezpośredniego aktu mowy, bezpośredniego zwrotu do Adresata, obydwa opisywane obszary wydają się być równie wyważone i zdystansowane. Modlitwa, liturgia, mistyka stanowią bezpośrednią mowę o Bogu, wobec której te opisywane przeze mnie dyscypliny sprawiają wrażenie pośrednich i wtórnych. Oczywiście chciałem zwrócić uwagę na to, że obydwie sfery mają swoje uzasadnienie i że oczywiście istnieje wiele różnorodnych odniesień pomiędzy tymi dwoma perspektywami, lecz powiedzieć trzeba, że jako akty mowy te dwa wymiary są ostro od siebie oddzielone. Jak ostro?

Gdy mówimy o oku Boga, czy mówi wówczas także o Jego brwiach? – pyta Wittgenstein. Pytanie wcale nie jest tak głupie, na jakie wygląda. Oczywiście, że nie mówimy o tym, bo przecież wszystko to jest mową o b r a z o w ą. Skąd jednak wiemy, czego obrazem jest „oko Boga”? Obraz ten będzie skuteczny tylko wówczas, jeśli wiemy, co ma się tutaj ‘na myśli’. Ale skąd to wiemy? Prawdopodobnie właściwa odpowiedź na pytanie Wittgensteina brzmi: ponieważ nigdy nie uczymy się mowy o Bogu w izolacji, słowo po słowie, lecz zawsze w całokształcie uwarunkowań, w krajobrazie czynów i słów, procesów i komunikowania się z innymi – jest to raczej „inhalacja”, niż „memoryzacja”.

Chciałbym tu wyjaśnić dwie kwestie. Po pierwsze, raz jeszcze różnicę pomiędzy mową o Bogu z kropką a mową o Bogu z wykrzyknikiem. Posługując się pojęciami Wittgensteina, mamy tutaj do czynienia z zupełnie odmiennymi grammi językowymi. Mowa o Bogu z kropką to intelektualna gra językowa, w którą zwykle gra się w samotności i w sposób dość niezależny od warunków zewnętrznych. Mowy o Bogu z wykrzyknikiem uczymy się wprost przeciwnie wraz z innymi; jest ona zawsze związana z określoną czynnością i określoną sytuacją. Powołajmy się tu raz jeszcze na Wittgensteina: ta mowa o Bogu jest częścią pewnej formy życia – nie będziemy jej rozumieć, jeśli nie będziemy dzielić tej formy życia, bądź też jeśli nie będziemy mieć do niej żadnego odniesienia. Z kolei owa pierwsza forma mówienia o Bogu daje się komunikować bardziej swobodnie.

Wyjaśnienie drugie: zastanawiamy się nad tym dopiero od czasów Wittgensteina i pokrewnych mu myślicieli. Albowiem pojawiło się następne odgałęzienie filozoficznej mowy o Bogu i jest to językowo-filozoficzna refleksja dotycząca naszego mówienia o Bogu. To tworzy ostatnie skrzydło naszych rozważań: mowa o Bogu z wykrzyknikiem sama stała się przedmiotem namysłu filozoficznego. Dlaczego bowiem w ramach działań religijnych mówimy inaczej niż w tramwaju. W tym namyśle słowo Bóg opatrywane jest jednakże zawsze cudzysłowiem – nie pytamy już, co znaczy słowo „Bóg”, lecz co ma na myśli ten, który tego słowa używa, co chce przez to wyrazić, co chce przez to osiągnąć, w jakim otoczeniu to robi itd. Jednakże taka mowa o Bogu w cudzysłowie jest także prawomocną płaszczyzną językową myślenia. Podsumowując, daje się ona scharakteryzować jako refleksja nad mową o Bogu będącą bezpośrednim zwrotem do Boga – tak jak na drugiej stronie naszego „motylka” mowa biblijna może zostać przyporządkowana do mowy spekulatywnej dzięki pojęciu objawienia.

A w samym środku pozostaje owa oś, na której spotkały się mowa teologiczna i filozoficzna, aby wychwalać Boga jako schronienie beczasowych przedmiotów oraz jak Poetę rzeczy, który wytrzymuje je z delikatną cierpliwością, jak to pięknie wyraził Whitehead, który sam był artystą takiego obrazu Boga.