

T o m a s z W ę c ł a w s k i

W dwu sprawach, a może w jednej

Wprowadzenie

Pomysł „zderzenia” *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* z ostatnio opublikowaną po polsku książką Johna Hicka (*Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*) wydaje mi się doskonały. Nie możemy nie rozmawiać o rzeczach takiej wagi i nie możemy nie mówić o takich odzywających się tuż obok nas głosach, które, jakkolwiek dotyczą tych samych kwestii, sytuują się w stosunku do nich na odległych biegunach.

Pomysłodawcy dyskusji w „Przeglądzie Filozoficznym” dali jej uczestnikom swobodną rękę w wyborze wątków, które chcieliby podjąć. Skorzystam z tego przywileju podwójnie i wypowiem się w dwu sprawach – z pozoru osobnych, zdaje się jednak, że głęboko powiązanych. Chodzi o samą ideę „Kompendium”, a zarazem o kwestię poznawalności Boga i możliwości wyrażenia tego poznania w ludzkim języku.

Moja wypowiedź będzie skierowana krytycznie bardziej do sposobu myślenia *Kompendium* o tych kwestiach, sądzę jednak, że mogę w ten sposób wyjaśnić także coś istotnego wobec poglądu Hicka o rzeczywistości, do której odnoszą się wielkie światowe religie i która „sama w sobie, znajduje się poza zasięgiem ludzkich symboli pojęciowych”. Uważam ten pogląd za błędny i spróbuję pokazać, dlaczego. Co więcej, to samo nieporozumienie każe, w moim przekonaniu, autorom *Kompendium*, a przedtem *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, postulować nieustanne oczyszczanie naszego języka „z tego, co obrazowe i niedoskonałe, wiedząc, że nie będziemy nigdy w stanie w sposób pełny wyrazić nieskończonej tajemnicy Boga”. Także ten postulat uważam za co najmniej chybyony.

Idea *Kompendium* i pytanie o możliwość poznania Boga objawienia

a) Myślenie kompendialne

Warto zdać sobie sprawę z tego, że dopiero w nowożytności utrwalił się taki sposób myślenia o porządku społecznym życia religijnego, który zakłada jako rzecz

oczywistą, że poza stosunkowo niewielkim kręgiem tych, którzy są w stanie w pełni świadomie poznać i przyjmować całość doktryny i ponosić za nią nauczycielską odpowiedzialność, większość wyznawców nie jest do takiej „rozwinętej” świadomości doktrynalnej zdolna. Większość zatem musi być nauczana, a nie jest zdolna nauczać (lub jest zdolna tylko w minimalnym stopniu – np. rodzice w stosunku do dzieci w najbardziej początkowym wymiarze nauczania).

Z takim stanem rzeczy mamy do czynienia już od początku średniowiecza – żaden z ludów, które wchodziły kolejno w krąg wiary chrześcijańskiej, nie był w praktyce w stanie osiągnąć na szerszą skalę społeczną (a więc poza stosunkowo wąską elitą) takiego poziomu zaangażowania w twórcze wyrażanie wiary na poziomie pojęciowo-doktrynalnym, z jakim mieliśmy do czynienia wielokrotnie w starożytności. Jednakże w średniowieczu jeszcze „udaje się” scalenie „wysokiej” i popularnej świadomości teologicznej, osiągane przede wszystkim w (różnych) językach kultury religijnej (np. w języku opowieści, architektury, rzeźby i malarstwa). Natomiast po czasie wrzenia religijnego w okresie reformacji i wstrząsie wojen religijnych – a zwłaszcza pod wpływem oddziaływania zasady *cuius regio eius religio* – scalenie takie okazuje się coraz trudniejsze albo w ogóle niemożliwe¹.

Oznacza to w dalszej konsekwencji szybkie słabnięcie u większości wyznawców realnej świadomości treści i sensu własnej wiary, wzmocnione dodatkowo przez przemiany w strukturze społecznej, zwłaszcza przez daleko idące przekształcenie dotychczasowych „naturalnych” i bliskich wspólnot – w których integracja wszystkich istotnych cielesnych i duchowych elementów i wymiarów ludzkiego życia była stosunkowo łatwa.

Stąd przekonanie, że większości ludzi trzeba pomóc w zdobyciu minimum „wiedzy religijnej” przez sformułowanie i przekazanie im pewnego koniecznego minimum wiedzy doktrynalnej i określenie (również w istocie minimalne) religijnych obowiązków².

¹ Szczególny problem związany z zasadą *cuius regio eius religio* w jej oddziaływaniu „doktrynalnym” wynika stąd, że zasada ta formalnie przenosi decyzję o przynależności wyznaniowej poza osobę bezpośrednio zainteresowaną. Nawet jeśli nie oznacza to natychmiast faktycznego odebrania zainteresowanym decyzji w sprawie ich tożsamości wyznaniowej i doktrynalnej, w dłuższej perspektywie musi jednak powodować postępujące zobojętnienie coraz większej liczby wyznawców na kwestie doktrynalne jako przedmiot osobistej świadomości, osobistej decyzji i osobistej odpowiedzialności.

² Na takim tle pojawia się idea nauczania religii w szkole, traktowanego zarazem jako element „wychowania obywatelskiego”. Dzieje się to na coraz szerszą skalę w pierwszej połowie XIX stulecia. Warto w związku z tym dostrzec czasową koincydencję tych procesów z procesami przyspieszonej industrializacji i wspomnianym wyżej zanikaniem lub słabnięciem dotychczasowych bliskich wspólnot (takich jak wielopokoleniowa rodzina, wspólnota wiejska, wyodrębnione niewielkie wspólnoty miejskie, zawodowe wspólnoty rzemieślnicze, a także bractwa itp.) Religii trzeba uczyć w szkole także dlatego, że dotychczasowe wspólnoty przekazu tradycji religijnej nie spełniają już swojej roli lub spełniają ją w stopniu niedostatecznym.

Sformułowany zostaje w ten sposób swoisty „model dobrego wyznawcy” – zestaw doktrynalnych i moralnych oczekiwań, które powinien spełniać „dobry chrześcijanin/katolik”. Apogeum takich określeń przypada na koniec XVIII i początek XIX wieku w Europie Środkowej, zwłaszcza w postaci józefińskiego katolicyzmu państwowego – ale podobne próby podejmowane są również w innych regionach religijnych i politycznych ówczesnej kultury europejskiej.

Działanie takie jest przynajmniej w pewnym stopniu traktowane jako oczywiste i nieuchronne, a w związku z tym aprobowane i podtrzymywane „oficjalnie” – i to w bardzo odmiennych społecznościach kościelnych (zarówno w Kościele rzymskim, jak też w innych Kościołach i wspólnotach wyznaniowych). Ucieleśnieniem akceptacji dla niesamodzielnosci w wierze są (zapoczątkowane już w okresie kontrowersji doktrynalnych XVI stulecia) kolejne próby tworzenia „kompendiów” doktrynalnych – katechizmów, które dawałyby wyznawcom „dostosowany do ich możliwości jasny obraz i wykład tego, w co wierzymy”³.

b) Konsekwencje dla rozumienia wiary

Przy całym „społeczno-dydaktycznym” uzasadnieniu takiego postępowania trzeba zauważyć, że ma ono nieuchronne negatywne konsekwencje dla sposobu myślenia o społecznym uczestnictwie w wierze Kościoła w ogóle, a dla osobistej odpowiedzialności za tę wiarę każdego dojrzałego wierzącego człowieka w szczególności. Ma także poważne konsekwencje dla koncepcji całości nauczania kościelnego – czy szerzej *kerygmy* chrześcijańskiej. Zwróćmy uwagę na zasadniczy problem związany ze świadomą lub tylko milczącą akceptacją dla podziału wierzących na tych, którzy są w stanie uchwycić wypracowaną przez poprzednie epoki całość doktryny (w jej wymaganiach intelektualnych i moralnych), i tych, którzy nie są do tego zdolni.

Myśl taka wiąże się koniecznie z ilościowym i statystycznym myśleniem o wierze. Można je także scharakteryzować jako myślenie „terytorialne”. Wszystko,

³ W średniowieczu podobne pomoce tworzone dla kształcenia duchownych (trzeba pamiętać, że nie było ono sformalizowane, brakowało seminariów, kształcenie odbywało się albo w szkołach kapitulnych czy zakonnych, albo – częściej – w bezpośrednim przekazie od proboszcza do jego następcy). Brak powszechnego dostępu do słowa czytanego sprawiał jednak, że nie widziało potrzeby tworzenia tekstów tego rodzaju dla wiernych. Upowszechnienie druku i czytelnictwa zmieniło tę sytuację. Stąd epoka „kompendiów” nowego typu (przeznaczonych także dla wiernych) zaczyna się dopiero w XVI stuleciu. Punktem wyjścia jest *Duży i mały katechizm* Marcina Lutra, a następnie cała seria kompendiów wyrażających doktrynę poszczególnych wyznań – np. *Institutio religionis christianae* Jana Kalwina, a po stronie katolickiej *Katechizm łaciński i niemiecki* Piotra Kanizjusza albo napisana dla pouczenia biskupów *Confessio fidei catholicae Christiana* Stanisława Hozjusza, wreszcie najbardziej oficjalny opracowany na podstawie zlecenia Soboru Trydenckiego *Katechizm Rzymski*. Ten sposób myślenia intensywnie kontynuowano od stulecia XVIII w związku z rozwojem szkolnej nauki religii. Najnowszym wybitnym jego przykładem jest *Katechizm Kościoła Katolickiego* i opublikowane właśnie streszczające go *Kompendium*.

co składa się na wiarę Kościoła, jest wtedy rozumiane jako swoiste terytorium – obszar, który ma swoje centrum i peryferie, z jednej strony miejsca wyróżnione, charakterystyczne i ważne, z drugiej zaś niezagospodarowane (jeszcze) laguny czy pustkowia. Te ostatnie trzeba zagospodarować i – jak można się przekonać – czyni się to, formułując systemy zobowiązań doktrynalnych, moralnych i porządkowych, rozumianych jako dyrektywy we właściwym sensie tego słowa (to znaczy jako zdania lub zadania równocześnie wyprowadzone z odniesień bardziej podstawowych i kierujące praktyką człowieka religijnego ku celom wyznaczanym przez owe podstawowe odniesienia). Sformułowana doktryna może być wtedy widziana w stosunku do takiego obszaru jako jego swoista mapa odwzorowująca jego strukturę. Mapy można, jak wiadomo, tworzyć w różnych skalach. Żeby bezpiecznie przedostać się przez obszar, który jest do przebycia, i np. dostać się do jego centrum, wystarczy mapa w bardzo „grubej” skali, nieujmująca większości szczegółów (pozornie albo faktycznie mniej ważnych). Kto jednak chce podróżować w pełni świadomie i zdawać sobie sprawę z tego, czym w istocie jest każdy jego krok, potrzebuje mapy, na której jest możliwie wszystko, co w ogóle wiemy – i nic nie jest nieważne, skoro każdy szczegół mapy dotyka rzeczywistości⁴.

Powyższy obraz, nieco uproszczony, z grubsza oddaje „kompendialny” sposób myślenia o wyznaniu wiary Kościoła. Rzecz w tym, że jest to sposób myślenia słuszny co do materialnej postaci wiary (doktryny rozumianej jako zbiór twierdzeń o różnej wadze i szczegółowości), natomiast z gruntu fałszywy co do jej sedna.

Trzeba tu powiedzieć rzecz zasadniczą. Taki „terytorialny” sposób myślenia nie jest pierwotnie właściwy ani dla wiary Izraela, ani dla wyrastającej z niej Dobrej Nowiny Jezusa o królowaniu Boga. Wiara Izraela (czyli jego droga przez własną historię, w której dokonuje się odkrywanie Boga), zarówno w swoich postaciach starotestamentowych, jak i w tej nowej postaci, w którą weszła przez Dobrą Nowinę Jezusa, nie daje się opisać w kategoriach statystycznych czy ilości-

⁴ Z takiego sposobu myślenia wywodzą się zarówno pewne koncepcje duszpasterstwa – odpowiadające wewnętrznej zasadzie „zdobywania terytorium”, jak też podobnie pomyślane typy duchowości czy ascezy chrześcijańskiej. Ich cechą charakterystyczną jest właśnie „statystyczne” podejście do własnej i cudzej religijności, które zwraca uwagę przede wszystkim na jej cechy ilościowe.

Dokonuje się to generalnie według zasady: im więcej, tym lepiej. Tak pomyślane duszpasterstwo jest więc uważane za tym bardziej skuteczne, im więcej ludzi obejmuje. Skoro zaś wielu nie można nim objąć „totalnie”, trzeba próbować objąć ich choćby „minimalnie” – czyli określić konieczne minima wymagań, np. w związku z udzielaniem sakramentów – i pilnować, by jak najwięcej ludzi je spełniało.

Łatwo też na podobnej zasadzie pomyśleć ascetyczną „pracę nad sobą”. Jej zadaniem miałyby według takiego myślenia być coraz szersza i coraz bardziej intensywna „uprawa własnej duszy” – stopniowe wykorzenianie grzechów i wad i rozwijanie cnót, przy czym milczącym założeniem pozostaje, że jak długo żyjemy, nikt jeszcze nie zapanował dostatecznie i w pełni nad wszystkimi obszarami swojego życia i nie poddał ich wystarczająco wymaganiom ewangelii. To właśnie jest specyficznie rozwinięta postać wspomnianego wyżej „modelu dobrego wyznawcy”.

wych, ale w kategoriach *zupełnej* przynależności do Boga. Zupełność ta nie polega na doskonałości moralnej ani na poświęcaniu Bogu i sprawom Bożym możliwie najwięcej czasu i przestrzeni ludzkiego życia (a możliwie najmniej sprawom ludzkim i światowym), ale na tym, że pewien człowiek/lud, taki jaki jest, a więc ze swoimi wadami, grzechami i ograniczeniami, a zarazem z całą swoją ludzką godnością i wielkością, odkrywa w wolności swoją przynależność do Boga i wynikającą z niej możliwość powierzenia się Bogu w każdej chwili tak, jakby była to chwila śmierci.

Dlatego istotnym teologicznym dopełnieniem i potwierdzeniem krytyki „statystycznego” myślenia o przynależności do Boga jest wezwanie do *zupełnego* powierzenia się Bogu. Stanowi ono sedno pierwszego przykazania Izraela (potworzonego jako takie i potwierdzonego przez Jezusa):

„Słuchaj, Izraelu, i pilnie tego przestrzegaj, aby ci się dobrze powodziło i abyś się bardzo rozmnożył, jak ci przyrzekł Pan, Bóg ojców twoich, że ci da ziemię opływającą w mleko i miód. Słuchaj, Izraelu, Pan, nasz Bóg – Pan jedyny. Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił. Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję. Wpoisz je twoim synom, będziesz o nich mówił przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu. Przywiążesz je do twojej ręki jako znak. Niech one ci będą ozdobą przed oczami. Wypisz je na odrzwiach swojego domu i na twoich bramach (Pwt 6, 3–9).

To samo wezwanie do *zupełnej* i *niepodzielnej* przynależności do Boga znajdujemy w hebrajskim pojęciu „tamim” = „bez skazy”, „zupełny”, „cały” (por. Rdz 17, 1; Joz 24, 14; i echo tego pojęcia w Mt 5, 48; Mt 6, 24; Mk 12, 41–44). W tej perspektywie złączenie przez Jezusa przykazania miłości Boga z przykazaniem miłości bliźniego „jak siebie samego” nie jest dopełnieniem czy też złączeniem dwu odmiennych zadań stawianych przed Jego uczniami, ale objawieniem wspólnego sensu jednego i drugiego: tam, gdzie człowiek *zupełnie* oddaje się Bogu, jego oddanie obejmuje także każdego jego bliźniego (a więc ostatecznie wszystkich ludzi); tam, gdzie Bóg znajduje jednego człowieka gotowego powierzyć się Mu *zupełnie*, otwiera się przed Nim jako Bogiem *cały* ludzki świat.

Ostatnie zdanie odnosi się najpierw do tego, co stało się w Jezusie Chrystusie, a następnie do tego, co może się stać w każdym człowieku. Domaga się to komentarza na wielu płaszczyznach – w pewnym sensie stanowi samo sedno wiary chrześcijańskiej⁵.

c) Konsekwencje dla rozumienia możliwości poznania Boga objawienia

Przedstawione wyżej uwagi nie są jedynie przypomnieniem specyficznej teologii i duchowości. Opisane w nich rozwój i napięcie między pojęciowo-nauczy-

⁵ Szerzej o tym w mojej pracy: *Królowanie Boga. Trzy objaśnienia wyznania wiary Kościoła*, Poznań 2004, s. 403–409.

cielskim i doktrynalnym ujęciem poznania Boga a poznaniem rozumianym jako dynamiczne odkrycie własnej przynależności mają ogromne konsekwencje, dotyczące również teoretycznych podstaw dyskursu o poznaniu Boga. Dyskurs ten oczywiście od bardzo dawna posługuje się kategoriami „niepojętości” Boga i zarazem niezdolności ludzkiego języka do uchwycenia tego, „co wszyscy nazywają Bogiem”. Jednakże warto zdać sobie sprawę, jak długo tego rodzaju „teorii niepoznawalności” Boga towarzyszyło praktyczne przekonanie o doświadczalnym udziale w Jego tajemnicy. Dopiero rzeczywiste rozdzielenie kwestii teoretycznej tego poznania od kwestii praktycznej, dodatkowo połączone z „doktrynalną” interpretacją samego poznania Boga i równocześnie poddane surowej krytyce racjonalizmu oświeceniowego, doprowadziło na przełomie stuleci XVIII i XIX do swoistego „upadku ducha” w tej dziedzinie. Jego skutkiem było najpierw rozdarcie myśli teologicznej (a po części też filozoficznej) między racjonalizm a fideizm, a później pojęciowo spójna, ale zarazem w swoim zamyśle zadziwiająco naiwna prezentacja objawienia jako zespołu „niereformowalnych” komunikatów przekazywanych przez Boga ludziom, z którą możemy się spotkać w teologii katolickiej drugiej połowy stulecia XIX (i w wielu wypadkach jeszcze długo później – aż po doktrynalne przekonania wielu współczesnych, w tym prezentowane w kościelnym nauczaniu oficjalnym).

Warto zdać sobie sprawę z tego, że klasyczna krytyka religii, a także różne postaci poreligijnej refleksji nad religiami, z jakimi mamy dzisiaj do czynienia, są bardziej, niż same gotowe byłyby przyznać, uzależnione od opisanego właśnie nieszczęścia jednostronności, które wcześniej przydarzyło się wielkiej myśli chrześcijańskiej. Nie dziwię się bynajmniej, że John Hick mówi o „tym, co nazywają Bogiem” – jako rzeczywistości „poza zasięgiem ludzkich symboli pojęciowych”, choć dziwię się, że nie dostrzega (albo nie bierze dostatecznie pod uwagę) siły doświadczalnego wymiaru religii. Dziwię się natomiast, że z taką oczywistością o niezdolności ludzkiego języka do wyrażania tajemnicy Boga mówi *Kompendium*, odwołujące się przecież nie tylko do tradycji pojęciowo-doktrynalnej. Na tym właśnie tle przedstawię teraz zwięzłą krytykę tego ostatniego poglądu, w takiej postaci, w jakiej prezentowany jest on w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, za którym wiernie idzie *Kompendium*. Posłużę się przy tym nową redakcją własnej wcześniejszej wypowiedzi na ten temat⁶.

Niezdolność ludzkiego języka do wypowiedzania Boga?

Rozpocznę od przytoczenia obszerniejszego fragmentu *Katechizmu*. Fragment ten można uznać za najważniejszy w tym dziele wywód teoretyczny. Opisuje on

⁶ T. Węclawski, *Mowa o Bogu* (2). *Ten niemożliwy język teologii*, „Znak” (1995) nr 487, s. 52–63.

bowiem sam fundament możliwości zaistnienia takiego tekstu religijnego, jakim jest „Katechizm”:

Jak mówić o Bogu?

39. Broniąc zdolności rozumu ludzkiego do poznania Boga, Kościół wyraża swoją ufność w możliwość mówienia o Bogu wszystkim ludziom i z wszystkimi ludźmi. Przekonanie to stanowi podstawę jego dialogu z innymi religiami, z filozofią i nauką, a także z niewierzącymi i ateistami.

40. Ponieważ nasze poznanie Boga jest ograniczone, ograniczeniom podlega również nasz język, którym mówimy o Bogu. Nie możemy określać Boga inaczej, jak tylko biorąc za punkt wyjścia stworzenie, i to tylko według naszego ludzkiego, ograniczonego sposobu poznania i myślenia.

41. Wszystkie stworzenia noszą w sobie pewne podobieństwo do Boga, w szczególny sposób człowiek – stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Różnorodne doskonałości stworzeń (ich prawda, dobro, piękno) odzwierciedlają więc nieskończoną doskonałość Boga. Dlatego też możemy Go określać na podstawie doskonałości Jego stworzeń, „bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13, 5).

42. Bóg przewyższa wszelkie stworzenia. Trzeba zatem nieustannie oczyszczać nasz język z tego, co ograniczone, obrazowe i niedoskonałe, by nie pomieszać „niewypowiedzianego, niepojętego, niewidzialnego i nieuchwytnego” Boga z naszymi ludzkimi sposobami wyrażania. Słowa ludzkie pozostają zawsze nieadekwatne wobec tajemnicy Boga.

43. Mówiąc w ten sposób o Bogu, nasz język ujawnia wprawdzie swój ludzki charakter, ale w istocie odnosi się do samego Boga, chociaż nie może Go wyrazić w Jego nieskończonej prostocie. Trzeba bowiem pamiętać, że „gdy wskazujemy na podobieństwo między Stwórcą i stworzeniem, to zawsze niepodobieństwo między nimi jest jeszcze większe”, i że „mówiąc o Bogu, nie możemy określić, kim On jest, ale wyłącznie kim nie jest i jakie miejsce zajmują inne byty w stosunku do niego”⁷.

Tyle wykład katechizmowy. Tekst ten zawiera odniesienia (z konieczności bardzo skrótowe) do kwestii, które przez stulecia rozwoju filozoficznej i teologicznej myśli chrześcijańskiej były i pozostają przedmiotem obszernych i subtelnych rozważań i nie do końca rozstrzygniętych sporów⁸, dlatego domaga się dopowiedzeń i systematycznego komentarza. Zatrzymam się tu na sednie trudności dochodzącej do głosu w wypowiedzi katechizmowej. Chodzi o sprzeczność między przekonaniem o nieadekwatności każdego ludzkiego języka wobec tajemnicy Boga a przekonaniem, że język ten „w istocie odnosi się do samego Boga”. Sprzeczność ta może być rzeczywista albo pozorna. Wydaje się, że nie należy pozostawiać tej sprawy tak, jak została ona pozostawiona w *Katechizmie*. Stąd poniższa próba zmierzenia się z wyzwaniem zawartym w sformułowaniach katechizmowych.

⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 39–43.

⁸ Warto zauważyć, że tekst ten jest jedną z niewielu w *Katechizmie* wypowiedzi pozostawiających otwarte pytania i jedynym świadectwem wątpliwości co do zdolności ludzkiego języka do wyrażania tajemnicy Boga. Całość katechizmowego wykładu – głównie za sprawą stylu pozytywnie-podającego, przyjętego ze względu na nauczycielski cel tego dzieła – sprawia wrażenie, jakby wyrażona w numerach 42–43 trudność została natychmiast zapomniana.

a) Krytyka

Ludzka mowa o Bogu rzeczywiście odpowiadająca Jego tajemnicy wydaje się niepodobieństwem – a przecież wciąż na nowo okazuje się możliwa. Sedno wypowiedzi przytoczonego wyżej tekstu katechizmowego można mianowicie ująć w następujące dwie tezy:

1' Poznanie Boga i mówienie o Nim jest *uniwersalnie możliwe*, ale możliwość ta jest zarazem *radykałnie ograniczona*.

2' Mówimy o Bogu językiem ludzkim, to znaczy „zawsze nieadekwatnym” wobec Jego tajemnicy, ale język ten „w istocie odnosi się do samego Boga” – jest więc adekwatny.

Niesporne są zatem w tekście katechizmowym przynajmniej dwie rzeczy: sama możliwość mówienia o Bogu (wszystkim ludziom i z wszystkimi ludźmi) i ludzki charakter takiej mowy. Sporna pozostaje rzecz jedna: wspomniana rzeczywista lub pozorna sprzeczność między zdolnością lub niezdolnością ludzkiej mowy do formułowania adekwatnych wypowiedzi o Bogu. Pytanie, czy jest to sprzeczność rzeczywista czy pozorna, wydaje się jednak nierozstrzygalne, ponieważ do samej istoty sytuacji, o której tu mowa, należy niemożliwość znalezienia się poza nią w taki sposób, żeby była możliwa kontrola i ocena adekwatności „języka o Bogu”.

Najszerzej przyjmowanym rozwiązaniem tej trudności jest nauka o analogicznym charakterze poznania i mowy o Bogu (*Katechizm* przedstawia ją zwięźle w numerze 41). Teoretyczna strona tej nauki nie budzi istotnych wątpliwości – przynajmniej w ramach systemu myślowego, w którym się pojawia. Ewentualna trudność ma raczej naturę praktyczną: jeśli rzeczywiście „różnorodne doskonałości stworzeń (ich prawda, dobro, piękno) odzwierciedlają nieskończoną doskonałość Boga”, to przecież trudno uniknąć płynącego z doświadczenia pytania, co odzwierciedlają „różnorodne niedoskonałości stworzeń”, lub inaczej: jak mamy odgraniczać to, co w stworzeniu jest obrazem i podobieństwem Boga, od tego, co nim nie jest. Ta praktyczna trudność znajduje też raczej praktyczne niż teoretyczne rozwiązanie: istnieje na tyle powszechna wspólnota podstawowych intuicji, ocen i wartości związanych z imieniem Boga, że ściśle teoretyczna część pytania o odpowiedniość naszych wyobrażeń i pojęć o Bogu może się wydać kwestią marginalną. To nie jest pytanie, które rzeczywiście porusza przeciętnego człowieka religijnego, i tym bardziej nie jest to pytanie, które porusza ludzi niereligijnych. Nie znaczy to oczywiście, że samo takie pytanie jest nieistotne, a tylko – że nie jest powszechnie stawiane.

b) Nieprzedmiotowa mowa o Bogu: niepodobieństwo większe od podobieństwa

Istnieje taki punkt widzenia, z którego cały problem kontroli i oceny języka wiary i ewentualnego orzekania o jego adekwatności lub nieadekwatności wobec rzeczywistości i tajemnicy Boga może okazać się próżny i sztuczny także jako

problem teoretyczny. Będzie tak wtedy, kiedy przyjmiemy, że mowa o Bogu jest mową nieprzedmiotową (przynajmniej według zwyczajnie przyjmowanych kryteriów przedmiotowości wypowiedzi). Podkreślam: mówimy o „nieprzedmiotowości”, nie o „bezprzedmiotowości” mowy o Bogu. Nawet jeśli przeciw takiej możliwości burzą się nasze wyobrażeniowe i myślowe przyzwyczajenia, warto powstrzymać odruch sprzeciwu i spróbować pójść za tą intuicją.

Co zatem miałyby oznaczać „nieprzedmiotowość” mowy o Bogu? Istotę takiej możliwości można zwięźle przedstawić tak: Bóg nie jest *najpierw* samoposiadaniem, które dopiero *następnie i jako takie* wchodzi w jakiegokolwiek relacje⁹. Bóg zatem nie jest samoposiadaniem w tym sensie, w jakim zwyczajnie używamy tego słowa, ale jest „samym daniem i przyjmowaniem”. Oba słowa – „dawanie” i „przyjmowanie” – opisują tu jedną i tę samą rzeczywistość: Bóg może być daniem, ponieważ jest przyjmowaniem, i może być przyjmowaniem, ponieważ jest daniem. Nie jest „tym, który daje”, ale samym daniem; i nie jest „tym, który przyjmuje”, ale samym przyjmowaniem. Oznaczałoby to konsekwentnie, że Bóg nie ma nic ściśle własnego – czegoś, co byłoby tylko Jego i poza tym niczyje. Jego obecność nie musi zatem być widziana jako obecność czegoś lub kogoś, kto byłby tym samym (sobą) także, gdyby nie był dla innego, z innym i w innym. Jedyną Jego (uchwytną i dla nas) własnością jest wtedy życie (każdego) człowieka, któremu On się daje i którego przyjmuje, a z nim całość stworzenia. Nie ma zatem nic sam dla siebie i sam w sobie; a zarazem nie jest sam – co należy czytać także jako: jest nie sam. Nie tylko: „nie jest Bogiem bez Izraela”, ale także: „bez Izraela nie chce być (i dlatego też: nie jest) Bogiem”. Warto zdać sobie sprawę, jak bardzo inna jest zasada owego „nie sam” od zasady samoposiadania, które umożliwia posiadanie czegoś lub kogoś innego. Tą inną zasadą jest wybranie. Bóg (nadal myślimy nieprzedmiotowo) wybiera Izraela, który jest „nie większy od innych narodów, ale ze wszystkich narodów najmniejszy” (por. Pwt 7, 8), a wybór ten relatywizuje zarazem całą skalę ludzkich wielkości opartych na wartości posiadania, bo „narody są jak kropla wody u wiadra, uważa się je za pyłek na szali” i „niczym są przed Nim [...] znaczą dla Niego tyle co nicłość i pustka” (Iz 40, 15.17). Dopiero taka podwójna relatywizacja umożliwia odkrycie całego piękna i także całej siły ontologicznej wyboru, o którym tu mowa.

Taki sposób myślenia i mówienia o Bogu może się wielu – zwłaszcza z perspektywy klasycznej doktryny katolickiej – wydać nie do przyjęcia, sprzeczny ze zdrowym rozsądkiem czy nawet bluźnierczy. Wobec wątpliwości doktrynalnych warto jednak zwrócić uwagę, że

1' Wystarczający tytuł „doktrynalny” do takiego postawienia sprawy można wyprowadzić z cytowanego w tym samym tekście katechizmowego orzeczenia So-

⁹ Określenia „najpierw” i „następnie” mają tu sens ontologiczny, nie muszą zatem oznaczać jakiegokolwiek dystansu czasowego.

boru Laterańskiego IV: „gdy wskazujemy na podobieństwo między Stwórcą i stworzeniem, to zawsze niepodobieństwo między nimi jest jeszcze większe” (Denzinger, nr 432). Jeśli bowiem tak, to mówienie o Bogu jako Tym, „który sam dla siebie koniecznie i najbardziej jest” (absolutne samoposiadanie), może ustąpić mówieniu o Nim jako Tym, „który sam dla siebie najbardziej nie jest” (wydanie samego siebie innemu i przyjmowanie siebie samego od innego, co jest przeciwieństwem absolutnego samoposiadania). Na płaszczyźnie czystej teorii języka teologicznego jako języka analogii (w istocie poza naszą kontrolą: niepodobieństwo zawsze większe od podobieństwa) proponowany tu sposób mówienia okazuje się konwencją w teologii możliwą i uprawnioną *przynajmniej tak samo* jak wszystkie inne możliwe konwencje.

Zarazem też

2' Ten sposób mówienia odpowiada kształtowi biblijnego przekazu o Bogu, który właśnie jest kształtem *możliwego i faktycznie dokonującego się* ludzkiego doświadczenia. Fundamentalne wypowiedzi biblijne mówiące o Bogu wprost, takie jak: „Jestem, który Jestem” (Wj 3, 14), „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (Wj 33, 20), „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1, 18) i „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8), które są przecież tylko uwyrażeniem doświadczenia obecnego i dochodzącego do głosu w całym przekazie biblijnym, stają się nie *mniej*, ale *bardziej* czytelne, kiedy spoglądamy na nie w zaproponowanej tu perspektywie. Oczywiście można je odczytywać także w każdej innej (np. klasycznie metafizycznej) i odczytania takie, jakkolwiek różne, wcale nie muszą być wobec siebie nawzajem konkurencyjne czy (rozłączenie) alternatywne.

To ostatnie stwierdzenie wydaje mi się szczególnie ważne. Byłoby to zasadnicze nieporozumienie, gdybyśmy twierdzenia takie jak przedstawione wyżej (Bóg nie jest samoposiadaniem, Bóg nie ma nic ściśle własnego) uznali za alternatywę dla klasycznych metafizycznych twierdzeń o Bogu (Bóg jest bytem koniecznym, jest czystym aktem, jest absolutnym samoposiadaniem). Nieporozumienie takie polega na postawieniu obu rodzajów twierdzeń o Bogu na tej samej płaszczyźnie. Nie pozwala na to jednak nieprzedmiotowy charakter tych pierwszych. Rozumiane konsekwentnie nie prowadzą one bowiem do wypowiedzi typu „Bóg jest tym ...” lub „On nie jest tamtym ...”. Nie zawierają zatem *nauki* o Bogu, jakim jest On sam w sobie i sam dla siebie. Ich rola jest zasadniczo inna, są wyrazem wielorakiego doświadczenia i wyrastającego z niego przekonania, że Bóg właśnie *nie jest sam w sobie i sam dla siebie*, że nie chce być i nie jest Bogiem bez człowieka (każdego) i świata (całego). Twierdzenia te zatem opisują nie tyle Boga, ile raczej naszą własną sytuację wobec Boga, warunki i okoliczności, w jakich możemy Go poznawać, czyli nasze życie – ale też właśnie dlatego i właśnie tak mówią o Bogu, skoro On jest *tym*, że *czyni swoim życie* człowieka – nie odbierając go bynajmniej takiemu człowiekowi i nie czyniąc przez to mniej ludzkim.

Pewnym przybliżeniem sytuacji, o której tu mówimy, może być obraz marszu gwiazdzystego: drogi zbiegające się z różnych kierunków w to samo miejsce, znane i nieznane, jedno dla wszystkich, a przecież przez każdego widziane inaczej – w zależności od tego, skąd i jak przychodzi. Zanim na nie ktokolwiek przyjdzie, jest ono zupełnie puste, nie ma tam niczego, co by czekało na wszystkich – gotowe, nim ktokolwiek wyruszy w drogę; nie ma tam zatem niczego, co dla każdego byłoby takie samo. To miejsce wypełnia się tym, czym wypełnia je ludzie, którzy do niego zmierzają. Kiedy tam docierają, nie znajdują nic więcej, jak tylko siebie samych i siebie nawzajem: własne i cudze biedy i bogactwa, radości i bóle, rozczarowania i nadzieje, ale znajdują to wszystko tak, jak nigdzie indziej i jak nigdy dotąd.

Skoro więc takie jest to miejsce, to i rozmyślanie i mówienie o nim musi być podobne: poruszamy się różnymi drogami ku temu samemu celowi, z początku na pozór bez związku, przecież jednak w przekonaniu, że te właśnie zbiegające się z różnych stron drogi, przeżycia i doświadczenia pozwalają nam dotykać tajemnicy tego miejsca, poznawać je i odkrywać krok za krokiem jako miejsce, na którym spełnia się to, na co w głębi serca wciąż czekamy. Czy nie dlatego właśnie „Kościół wyraża swoją ufność w możliwość mówienia o Bogu wszystkim ludziom i z wszystkimi ludźmi”? Byłoby to niebezpieczne złudzenie, gdybyśmy sądzili, że „wszystkim ludziom i z wszystkimi ludźmi” można o Bogu mówić językiem tylko niektórych. Inaczej mówiąc, kiedy patrzymy z tej perspektywy, nie ma takiego ludzkiego języka, który nie mógłby być językiem „o Bogu”.

Uwaga krytyczna na koniec

Zauważmy jednak krytycznie na koniec, że użycie w całym przedstawionym tu wywodzie słowa „Bóg” opiera się na milczącym założeniu, że wiemy, do czego się odnosi i jaką rolę odgrywa w naszym języku to słowo. Zgodnie z przyjętą w tym rozważaniu perspektywą nie zamierzam przeczyć: tak, wiemy. Jednakże jest to wiedza innego rodzaju niż ta, której zazwyczaj spodziewamy się w teoretycznym dyskursie o poznaniu Boga (filozoficznym lub/i teologicznym). To jest wiedza, która odzwierciedla nasze doświadczenie osobiste i społeczne. Dzieje się to najpierw na poziomie samego doświadczenia – jest ono nasze, zanim zdajemy sobie z tego sprawę świadomie czy też wprost „teoretycznie”. To stąd wyrasta akceptacja lub sprzeciw wobec sformułowanej wiedzy i jej domniemanego przedmiotu. To z kolei na podstawie takiej akceptacji lub sprzeciwu „dopowiadamy” w sobie samych języki doktryn czy symbolik religijnych tworzonych i ujawnianych przez ludzi, z którymi się spotykamy. Z całą pewnością w sporze o poznawalność lub niepoznawalność Boga w zbyt małym stopniu zdawaliśmy sobie dotąd sprawę z takiego stanu rzeczy.