

## Filozoficzna a teologiczna „mowa o Bogu”

W eseju *Horror metaphysicus* Leszek Kołakowski stwierdza: „W pewnym momencie filozofowie musieli uświadomić sobie prosty, boleśnie niezaprzeczalny fakt (...) pośród pytań podtrzymujących europejską filozofię przy życiu przez dwa i pół tysiąclecia ani jedno nie zostało rozstrzygnięte”<sup>1</sup>. Wciąż jednak (jak wynika również z powyższej wypowiedzi), nawet jeśli pełna zwątpienia w samą siebie i świadoma, jak nieudane i bezowocne może się wydać samo przedsięwzięcie, filozofia nie ustaje w zadawaniu pytań. W filozofii religii jedno z takich pytań dotyczy niewątpliwie boskiej transcendencji i immanencji. Dotyka ono problemu obecności Boga w świecie, sposobu, w jaki Absolut istnieje w relacji do tego, co nie-absolutne. Tak jak przedstawia losy tego pytania Kołakowski, wpisuje się ono doskonale w klimat typowego dla filozoficznej debaty – *horror metaphysicus*. Kołakowski przywołuje między innymi następujące metafizyczne kwestie: czy Jednia może być twórcza?<sup>2</sup> W jaki sposób Absolut, mający wyjaśniać istnienie, redukuje się do nieistnienia?<sup>3</sup> Jak – radykalnie różny od skończonych stworzeń – Bóg staje się ich nieogarnionym Niczym?<sup>4</sup> Wynika przy tym z jego prezentacji, iż bez względu na to, w jaki sposób sformułowany został dany problem, Absolut wcześniej czy później okazuje się w tej

---

<sup>1</sup> L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Kraków 2012, s. 5.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 50.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 49.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 62.

samej mierze nieusuwalny z horyzontu ludzkiej myśli, co odporny na wszelkie próby zmierzenia się z jego tajemnicą. Powód jest zasadniczo jeden: w obliczu tego, co decydujemy się nazwać Bogiem, język się „załamuje”<sup>5</sup>.

Można jednak do pytań o naturę Absolutu odnieść się w jeszcze inny sposób. Pytania te, jak powiedzieliśmy, nawiązują do relacji między światem a tegoż świata *Ultimum*. Jest więc być może słuszne, aby jednocześnie już niejako w perspektywie meta- dociekać: czemu w istocie służy pytanie o boską transcendencję i immanencję? Czy liczy się ono samo, czy dopiero udzielona nań odpowiedź? Czy odpowiedź taka ma wartość jedynie spekulatywną, czy sięga konkretnie ludzkiej egzystencji? Poza takimi poniekąd oczywistymi, jak powiedziałby Kołakowski, niepokojami filozofii religii pojawia się również mniej oczywisty problem: na ile ważny jest sam fakt, że filozofia zadaje pytania, w szczególności pytania dotyczące natury Absolutu, w tym pytania dotyczące Boga chrześcijan? Ta ostatnia seria pytań otwiera właściwe pole refleksji niniejszego artykułu. Rozróżniamy bowiem, jak widać, między pytaniem, pytaniem o naturę Absolutu i pytaniem o Boga chrześcijan. Jednocześnie – w moim odczuciu – w ostatnim wypadku, to znaczy, kiedy zadane pytanie dotyczy Boga biblijnego, różnica jest więcej niż formalna. Będę więc starała się przeciwstawić w tym właśnie wymiarze – wymiarze biblijnym – pytania filozoficzne innemu rodzajowi metafizycznie zorientowanej refleksji, a mianowicie teologii.

Wrażenie, które może się nasunąć się po lekturze klasycznych tekstów filozofii religii i współczesnych tekstów teologicznych, jest następujące: filozofia zamyka Boga w pytaniach, podczas gdy teologia wchodzi z tymże Bogiem w egzystencjalny dialog. Wrażenia nie stanowią jednak podstawy argumentu, a określenia „klasyczne teksty filozofii religii” oraz „współczesne teksty teologiczne” uderzają brakiem precyzji. Niemniej jednak to także sposób, w jaki teologia sama się definiuje (a nie tylko wrażenia czytelnika), uprawnia powyżej przedstawioną myśl. Pisze Robert Spaemann:

---

<sup>5</sup> Por. *ibidem*.

To, czy Bóg istnieje, jest kontrowersyjne. Prawdopodobnie tak (...) Prawdopodobnie nie (...). Dla tego, kto wierzy w Boga, w sposób nieunikniony prawdopodobna hipoteza przemienia się w pewność (...). Nie można przez dłuższy czas i w coraz większej intymności słuchać kogoś i rozmawiać z kimś, kogo istnienie ma status hipotezy<sup>6</sup>.

Podobnie, ale w odniesieniu nie tyle do istnienia Boga jako życiowej hipotezy, co konkretnie już do samej substancji sformułowanych przez teologa myśli, wyraża zasadę egzystencjalnej relacyjności Jerzy Szymik. Stwierdza, iż w teologii chodzi o „myślenie (...) ze źródła», którym jest wiara, myśleniem w jej perspektywie, z jej punktu widzenia i rozumienia rzeczywistości”<sup>7</sup>. To między innymi na tej podstawie twierdzą, iż pojęcia transcendencji i immanencji mają sens raczej w filozofii, a nie – w teologii. Temu zagadnieniu chcę też poświęcić więcej miejsca. Przy czym, jeśli istotnie teologia zakłada obecność Tego, o którym opowiada, to nie ma większego znaczenia, czy pojmować będziemy transcendencję i immanencję w sensie przestrzennym, czasowym czy *stricte* językowym. Tak czy inaczej w ujęciu filozoficznym chodzić będzie o Boga jako autonomicznego lub heteronomicznego *wobec człowieka snującego refleksje nad Jego istotą*. A w teologicznym – o relację czy, jak ujął to filozoficznie Jean-Luc Marion, o przekonanie, iż „Ciało tekstu [teologicznego – MZ] nie należy do tekstu, lecz do Tego, który się tam ucieleśnia”<sup>8</sup>.

Przechodząc już do właściwego argumentu, podkreślić trzeba, że *Theologia benedicta*, Szymika refleksja nad teologiczną myślą Benedykta XVI, nie pojawiła się we wstępie przypadkowo. To we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* Josepha Ratzingera czytamy bowiem: „W filozofii myśl wyprzedza słowo (...), wiara (...) jest tym, co (...) nie zostało ani nie mogło być przeze mnie wymyślone”. Wiara przy tym, przypominamy, łączy się ściśle w przekonaniu Ratzingera z rozumieniem,

<sup>6</sup> R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2009, s. 33-34.

<sup>7</sup> J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 61.

<sup>8</sup> J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 21.

a rozumienie z wiarą. Punktem ich przecięcia jest wprawdzie tajemnica, taka jednak, która rozum pobudza i wyostrza, nie usypia. Spójrzmy jednak uważniej na sposób, w jaki tajemnicę ową wyraża Ratzinger w swoim wywodzie:

Jest właściwością rozumienia, że ciągle (...) przekracza nasze *pojęciowanie*, aż do poznania naszego bytu jako pojętego z zewnątrz. Skoro jednak rozumienie jest pojęciem naszego bytu jako pojętego z zewnątrz, znaczy to, że znowu tego pojęcia *nas* z zewnątrz nie możemy pojąć. Nadaje nam ono sens właśnie przez to, że jest pojęciem nas z zewnątrz. W *tym* znaczeniu mówimy słusznie o tajemnicy jako o podstawie, która nas wyprzedza i zawsze przekracza (...). Ale na tym byciu naszym jako pojętym z zewnątrz przez to, co znowu niepojęte, zasadza się odpowiedzialność rozumienia, bez której wiara nie miałaby wartości<sup>9</sup>.

Tę samą myśl – z jedną tylko różnicą: abstrakcję zastępuje liryka – odnajdujemy w tak sformułowanym przez współczesną teologię (a konkretnie również Ratzingera) pytaniu o Boga: „Czy to naprawdę Ty jesteś?”<sup>10</sup> Jest to pytanie otwarte, w tym otwarciu relacyjne, skierowane ku prawdzie, która człowieka przekracza, ale też i ogarnia, podtrzymując jego istnienie. Nuta liryczna wiele przy tym rozjaśnia. Bo słusznie można by wcześniej zapytać: jeśli tajemnica ma służyć jako podstawa, to czy nie jest to podstawa nader chwiejna? A czy z kolei tajemnica, którą da się zrozumieć, jest jeszcze tajemnicą? Powiedzenie, iż jest ona podstawą naszego rozumienia, wydaje się przecież dawać do owej tajemnicy jakiś dostęp. Jeśli podobne wątpliwości sformułujemy jednak w odniesieniu do pytania: „Czy to naprawdę Ty jesteś?”, to tracą one swoją ostrze. Bez wątpienia *Ty* Boga jest tegoż pytania zarówno wewnątrz, jak i zewnątrz, warunkuje jego pojawienie się, ale i podtrzymuje ciągłość, przez co ostatecznie tworzy pomost relacji.

<sup>9</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkova, Kraków 2007, s. 77.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 79.

Twierdę jednocześnie w szerszej już perspektywie, że skomplikowanie nakreślonej powyżej epistemologicznej kondycji jest logicznym następstwem koncepcji, która w myśleniu chrześcijańskim ma znaczenie fundamentalne, czyli idei stworzenia. To w ramach idei stworzenia człowiek pozostaje w takiej relacji do Absolutu (tutaj: Stwórcy), która nie domaga się kategorii boskiej immanencji i transcendencji, zasadnych w innych metafizykach. Dlatego właśnie, powołując się na naturę relacji wniesionych przez biblijny akt stworzenia, Romano Guardini podkreśla:

Stwarzanie nie jest ani „transcendentne”, ani „immanentne”. Nie można go w ogóle za pomocą tych pojęć ujmować (...) Bóg nie jest „Innym”, lecz jest Bogiem. (...) twierdzenie: jeśli ktoś nie jest mną, jest „innym” (...) w stosunku do Boga (...) nie ma sensu: i to, że nie ma ono sensu, wyraża zarazem istotę Boga<sup>11</sup>.

W wypowiedzi Guardiniego zauważamy przy tym już kolejną możliwość przekroczenia kategorii immanencji i transcendencji – poprzez formułę inności, a ściślej nie-inności Boga. Guardini snuje refleksję o Bogu, włącza Go z konieczności w swój pojęciowy aparat i przestrzeń języka. Jeśli kieruje jednak myśl ku idei stworzenia i twierdzi, że jedynie na jej gruncie możliwe są jakiegokolwiek sensowne wypowiedzi o Bogu biblijnym, to – siłą rzeczy samego siebie włącza on w tajemnicę Boskiej nie-inności i tej tajemnicy (jako nie-współistotne Bogu Jego stworzenie) podporządkowuje swoje rozumowanie.

Chcę zwrócić uwagę, że pierwszym, który zamknął Boga w pytaniu i jednocześnie uczynił wszechpotężnym Innym, był biblijny wąż. „Czy rzeczywiście Bóg powiedział (...)?” – w takiej to językowej formule Bóg po raz pierwszy z podmiotu mowy zamienia się w jej przedmiot. A wąż, który ogarnął Boga swoją mową, bez trudu sięga

<sup>11</sup> R. Guardini, *Świat i osoba. Próby ujęcia chrześcijańskiej nauki o człowieku*, przeł. M. Turowicz, w: R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, przeł. Z. Włodkowska, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 106.

kolejnego poziom *quasi*-kompetencji. Słyszymy przecież: „Na pewno nie umrzesz” i dalej: „A wie Bóg”. Komentując tę konkretnie scenę, Zdzisław Pawłowski stwierdza, że wiedza węża, jej imponująco obiektywny ton i dalekosiężny zakres, mają swoje źródło w jednym prostym fakcie: wąż jest pusty, pozbawiony wnętrza czyli subiektywności<sup>12</sup>. Wąż przybył ze swoistego nikąd, z pogranicza świata ludzkiego i zwierzęcego, oba przekracza, z żadnym się nie utożsamia. Wąż jest a-relacyjny. Wąż zachowuje dystans. Wąż konstruuje dystans. Wąż nie ma relacji i relacje niszczy. Wyklucza Boga z rzeczywistości dla człowieka bezpośredniej i umieszcza Go w formule zdania, którego pogmatwana struktura pozwala o Bogu ostatecznie zapomnieć. Boga zastępują wówczas dotyczące Go pytania, wątpliwości, retoryczne strategie. Ten być może anegdotyczny komentarz ma w ramach podjętej tu refleksji swoje uzasadnienie.

Ratzinger, skupiony na już wspomnianym połączeniu rozumu i wiary, pisze: „wiara jest znalezieniem jakiegoś «Ty», które jest dla mnie oparciem (...) żyje tym, że nie daje sensu obiektywnego (...) ów Sens zna mnie i kocha”<sup>13</sup>. Z tych słów wyłania się, po pierwsze, konieczność włączenia w jakąkolwiek skupioną na Sensie, a nie sobie samej myśl wymiaru egzystencjalnego; po drugie, takie rozumienie oparcia, które nie tyle podkreśla stabilność tegoż oparcia, co trwałość relacji, jaka wywiązuje się między poszukującym sensu człowiekiem a wychodzącą naprzeciw jego poszukiwaniom tajemnicą. Pewne konkretne wyobrażenie tak rozumianego oparcia i wpisanej w wiarę egzystencjalnej przygody znajdujemy w biblijnej scenie chodzenia po wodzie. Bliżej przygląda się jej Hans Urs von Balthasar w studium *Chrześcijanin i lęk*.

Balthasar, rozważając konieczny w chrześcijaństwie „skok wiary”, posługuje się następującym obrazem:

Przekroczenie burty łodzi i chodzenie po wodzie. Przekroczenie oparte wyłącznie na zaufaniu wobec tego, co znajduje się po drugiej stronie i skąd

<sup>12</sup> Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3*, Warszawa 2003, s. 389.

<sup>13</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, *op. cit.*, s. 78.

przychodzi siła, możliwość (...). Zastanawiając się nad swoją wiarą („jak ja to robię?”), Piotr znowu staje się człowiekiem niewierzącym i tonie<sup>14</sup>.

Zauważmy, że Piotr przekracza burtę i znajduje się po drugiej stronie dzięki sile i możliwości, która właśnie z tej pozornie drugiej strony do niego przychodzi. Na tym polega „oparcie”, które daje wiara. Tym jest Bóg wobec człowieka jako „podstawa jego istnienia”<sup>15</sup>, w sensie dynamicznym jednak, nie statycznym, jako jedyne źródło jego istnienia, jego ruchu, jego wolności. Stając się „niewierzącym”, to znaczy odcięty od boskiego *Ty*, Piotr traci również zakotwiczenie w *ja* i tonie w głębinach nieistnienia. Burtą łodzi znaczy różnicę między Bogiem a człowiekiem, między Stwórcą a stworzeniem, ale różnica ta nie unieważnia relacji Boskiego *Ty* i ludzkiego *ja*, nie odgradza od siebie Boga i człowieka. Pozostając w łodzi, Piotr zachowałby swoją autonomię. Przekroczenie burty bez wiary w ochraniające i podtrzymujące jego *ja* Boskie *Ty* oznaczałoby ostateczne zanurzenie w zagrażającą inność (heteronomię). W chwili, gdy Piotr porzuca skończoność własnego istnienia, nie po to jednak, aby siebie samego postawić w miejscu Boga i uczynić nieskończonym, ale zwracając się ku Temu, który otwiera Piotrową skończoność na swoje własne, nieskończone, istnienie, scena ta unieważnia filozoficzne kategorie immanencji i transcendencji. Piotr nie pyta, czym jest jego relacja do Boga, ale w nią wkracza. Kiedy zaczyna pytać, „tonie”, kiedy zaczyna pytać, zostaje bowiem sam, bo zamiast na Bogu skupia się na pytaniu tegoż Boga dotyczącym. Dlatego też to powierzchnia wody staje się właściwym obrazem oparcia, jakie stanowi relacja, a nie obiektywny, i w związku z tym z gruntu a-relacyjny, sens. Twierdząc jednak, że pewność zyskuje tak trudny do przyjęcia wyraz (pewność obrazuje przecież *wzburzona toń jeziora*) jedynie w perspektywie „tej” strony, tam gdzie my widzimy świat i niechętnie doświadczamy jego ograniczeń. Obraz ów odzwierciedla trudne doświadczenie wewnętrznego „pomieszania”, jakiego doświadcza skończony człowiek w obliczu porządku właściwego stronie „drugiej”.

<sup>14</sup> H. Urs von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, przeł. A. i A. Klubowie, Kraków 1999, s. 87.

<sup>15</sup> R. Guardini, *Świat i osoba...*, *op. cit.*, s. 106.

Rozwijając podobną myśl, Guardini twierdzi, że Bóg jest inny nawet od Innego, a stwarzanie nie jest ani transcendentne, ani immanentne. Według niego, na tym polega zarówno owa przekreślona wewnętrzność, jak i zewnętrzność biblijnego Stwórcy:

Gdy Bóg stwarza istotę skończoną, nie ustawia obok siebie kogoś „innego” (...) [nie] osadza j[ej] w bycie poza sobą, tak że odtąd istnieją obok siebie (...) Bóg jest mu [człowiekowi – MZ] bliższy niż on sam sobie<sup>16</sup>.

Ważne jest przy tym, że dla Guardiniego właściwe rozumienie pozycji Boga wobec świata i w świecie nie jest czysto teoretycznym zabiegiem. Ma ono daleko idące konsekwencje w życiu społecznym. Twierdzi on, że nowoczesna koncepcja podmiotu osadzonego pomiędzy naturą i kulturą wiąże się z przyjęciem formuły zasadniczej inności Boga i jest wyrazem wobec tej inności – buntu. Bóg w jakimś punkcie wydał się przeciwny człowiekowi, a idea takiego przeciwstawnego człowiekowi Boga wywołuje głęboki (i, jak twierdzi Guardini, u swych podstaw zrozumiały i uzasadniony) sprzeciw. Bóg nie jest już „tym, którego istnienie sprawia, że [ja] mogę istnieć”, ale zamienia się w „pojęcie kogoś stojącego obok lub ponad”<sup>17</sup>. Guardini dodaje jednak, że same pojęcia natury i kultury w ich nowożytnym rozumieniu wniosły też wiele pożytecznego. Po odkryciu na nowo natury skończony świat zyskał realność („świat musi (...) zachować całą właściwą sobie realność”<sup>18</sup>, pisze Guardini i zauważa krytycznie, iż średniowiecze w imię prawdy „ostatecznej” przeoczyło „przedostatnią”<sup>19</sup>); słusznie również, zauważa dalej, dowartościowując kulturę, podkreśla się, iż świat został powierzony „rękom człowieka”, który choć skończony, jest „rzeczywisty i potężny”<sup>20</sup>. To, czego nie można jednak w myśleniu chrześcijańskim gubić przed oczu, konkluduje Guardini, to fakt, że realność i powaga tak pojmowanej natury i kultury nie oznaczają autonomii tychże.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 106-107.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 108.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 99.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 93.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 101.



Więcej, złudne wrażenie takiej autonomii jest możliwe jedynie dlatego, że człowiek żyje „w zasięgu aktu stworzenia”<sup>21</sup>. Ów zasięg aktu stworzenia to przestrzeń ludzkiej wolności, ale i odpowiedzialności rozumianej przede wszystkim jako odpowiedź Temu, który będąc inny od Innego, nie jest wobec człowieka ani immanentny, ani transcendentny. Przekracza On również w ten sposób każde ludzkie pytanie, wymyka się z opłatających Jego istotę filozoficznych dociekań.

Oczywiście, w tym artykule nie chodziło o stwierdzenie, iż biblijny wąż był – filozofem. (Nie zapominajmy, że w scenie kuszenia Jezusa na pustyni diabeł występuje jako „teolog”<sup>22</sup>.) W konfrontacji filozofii z teologią ważne było zamiast tego przypomnienie, iż włączenie myśli o biblijnym Bogu w szeroki nurt europejskiej refleksji nad Absolutem ma swoje punkty graniczne. Jednym z nich jest niewątpliwie biblijna koncepcja stworzenia. Modyfikując zatem ogólnoreligijne kategorie boskiej transcendencji i immanencji w kontekście *stricte* chrześcijańskim, można by na przykład, jak czyni to Jerzy Szymik w *Theologia benedicta*, przypomnieć, iż „Bóg miłosnego nadmiaru (...) jest zarazem kimś głęboko wewnętrznym”, lub wyraźniej jeszcze akcentując przemienione pojęcia transcendencji i immanencji, wspomnieć o *kenotycznej* obecności boskiej *wszechmocy*<sup>23</sup>. Immanencja, Boża obecność przy człowieku, nie jawi się wówczas jako przypadłość czy atrybut wpisany w samą naturę Absolutu, ale naturę tę niejako przekracza, przywołując niepojęty z punktu widzenia każdej innej metafizyki – *zstępujący*, jak pisze Balthasar, „ruch Stwórcy ku stworzeniu”.

---

<sup>21</sup> Por. *ibidem*, s. 102.

<sup>22</sup> Cyt. za: J. Szymik, *Theologia benedicta...*, *op. cit.*, s. 148.

<sup>23</sup> Cyt. za: *ibidem*, s. 223.

**MARTA ZAJĄC** – od 1991 roku zatrudniona w Instytucie Filologii Angielskiej (obecnie Instytucie Kultur i Literatur Anglojęzycznych) Uniwersytetu Śląskiego, gdzie w roku 2000 uzyskała stopień doktora nauk humanistycznych, a w roku 2013 – doktora habilitowanego. Jej wczesne zainteresowania badawcze teorią znaku (w tym triadą Ch.S. Peirce'a), poszerzone o refleksję nad krytyką feministyczną i retoryką postmodernizmu, znalazły wyraz w krajowych i zagranicznych publikacjach, a w szczególności w monografii *The Feminine of Difference. Gilles Deleuze, Hélène Cixous and Contemporary Critique of the Marquis de Sade* (Peter Lang 2002). Kolejna istotna pozycja to *Przestrzeń kobiety w chrześcijańskiej koncepcji Boga. Głosy teologów XX-wiecznych a (kon)teksty feminizmu* (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2013), która (obok takich publikacji jak *Teologia czy teologia feministyczna? Mary Daly, Beyond God the Father*, 2007; *Derridy krytyka metafizyki. Logos grecki, Logos chrześcijański*, 2010; *Metafizyka biblijna jako „metafizyka imienia”*. Szkic, 2010; *Czym (nie) jest teologia feministyczna?*, 2013) stanowi polemikę z feministyczną krytyką chrześcijaństwa. Wykładane obecnie przedmioty dotyczą przede wszystkim zagadnień teoretycznoliterackich, problematyki *gender* oraz obecności koncepcji teologicznych w kulturze.