

Ks. Manfred Uglorz

## Słowo Boga i Słowo o Bogu

Słowo Boga i Słowo o Bogu... Można powiedzieć, że to jest najprostsza, ale też zdecydowanie najbardziej poprawna – spośród wielu – definicja teologii. Ale nie chodzi nam o zdefiniowanie teologii, opisanie jej przedmiotu oraz istoty. Stawiamy sobie pytanie: Jak Bóg do nas mówi i czym jest nasze mówienie o Bogu? Czy możliwa jest komunikacja między nami a Bogiem?

To są pytania fundamentalne w chrześcijaństwie. Sprzężone są z wiarą i nie może się wiara obejść bez odpowiedzi na nie. Wiara buduje się na Bogu i – jak pisze apostoł Paweł – jest ze słuchania Słowa Chrystusowego (Rz 10,17), a więc Ewangelii o zbawczym czynie Boga. Dlatego teologia szuka odpowiedzi na powyższe pytanie i podejmuje próbę znalezienia na nie odpowiedzi. Jeśli zaniecha tego obowiązku przestaje być funkcją Kościoła. Wierzący mają prawo oczekiwać od teologów sformułowania jasnych odpowiedzi, wręcz żądać tego, aby ich wiara stała się świadomą, opartą na pewności, że oto Bóg mówi i możliwa jest nasza mowa o Bogu.

### Słowo Boga

„Ze słów ewangelii skonstruowany jest Kościół”

Marcin Luter (WA 4,189).

#### 1. Co współczesna teologia mówi o Słowie Boga?

Teologia zawsze zajmowała się Słowem Bożym. Średniowieczna teologia, o której w obozie reformacji mówiło się, że była skostniała, daleka od żywego Boga, w istocie chciała być właśnie teologią Pisma Świętego, teologią Słowa Bożego.

Przedstawiciel wittenberskiej reformacji, Filip Melanchton uważał, że chrześcijańska teologia powinna być teologią biblijną i dał temu wyraz w swoim dziele *Loci communens seu hypotyposes theologiae*. Dzisiaj teologowie luterkańscy jak i katolicy powiedzieliby, że teologia powinna być biblijnie zorientowana, przez teologię biblijną bowiem obecnie rozumiemy dyscyplinę teologiczną, prezentującą zawartość świadectwa Starego i No-

wego Testamentu. Melancthon, przyjaciel Lutra był przekonany, że wzorem prawdziwej teologii jest teologia apostoła Pawła. W mowie *Declamantiuncula in divi Pauli doctrinam*, wygłoszonej podczas uroczystości Uniwersytetu Wittenberskiego, z okazji dnia jego patrona<sup>1</sup>, między innymi powiedział:

„Jestem głęboko przekonany, że z niczych pism, z niczych komentarzy nie można bliżej poznać Chrystusa, a stąd i najwyższej podstawy naszego zbawienia, jak z pism Pawłowych. Duch jest sprawcą absolutnej cnoty i pokoju, to zaś dane jest poznać naszym czasem jedynie z listów Pawłowych (...). Niech więc przeto upomni was najpierw troska i dbałość o wasze zbawienie, iż poza nauką Pawłową nie da się dokładnie poznać Chrystusa, w którym tkwi podstawa zbawienia następnie wiedza o wielu rzeczach, które poznać jest i miło, i pożytecznie. Jeśli pragniesz skróconego zestawu kwestii teologicznych, jeśli masz ochotę poznać, jakie są korzenie występków i cnót, jakie tychże skutki, jakie obyczaje są godne umysłu chrześcijańskiego, co winieneś zwierzchności, biskupom, ludowi, co sobie, co prawom ludzkim, a co boskim, nikt dokładniej i stosowniej nie naucza aniżeli Paweł”<sup>2</sup>.

Sobór trydencki, którego celem było sformułowanie podstawy doktryny katolickiej, także szukał inspiracji w Słowie Boga, które zawarte jest w Piśmie Świętym oraz w Tradycji.

Kościół wszystkich czasów, mniej lub bardziej był świadomy, że jego egzystencja zależy od Słowa Bożego a jakość jego życia, poziom teologii, kaznodziejstwa jest pochodną wsłuchania się w Słowo Boże. Znane jest zdanie Lutra – „Całe życie i istota Kościoła jest w słowie Bożym”<sup>3</sup>. Reformator wyraża w nim myśl, że, Kościół może żyć i istnieć jedynie w powiązaniu ze Słowem Bożym. Przez Słowo Boże Kościół został powołany do życia i o istocie jego i kształcie decyduje jedynie Słowo Boże. Od wierności temu Słowu zależna jest przyszłość Kościoła, dana bowiem społeczność jest

---

<sup>1</sup> Patronem uniwersytetu w Wittenberdze był apostoł Paweł, którego nawrócenie Kościół obchodzi 25 stycznia.

<sup>2</sup> W. Niemczyk, *Jak powstała pierwsza dogmatyka luterkańska (Przyczynek do dziejów teologii)*, [w:] *Z problemów Reformacji 1*, s. 16.

<sup>3</sup> WA 7,721.

tylko wtedy prawdziwym zgromadzeniem świętych, jeśli trwa w słowie Chrystusowej ewangelii. *In verbo evangelii est ecclesia constructa*<sup>4</sup>.

Chcemy jednak zająć się o współczesnymi odpowiedziami na pytanie o charakter Słowa Boga.

Na początku XX wieku, kiedy okazało się, że dłużej nie da się utrzymać twierdzeń teologii liberalnej, która szczególnie triumf odnosiła w protestantyzmie, twórca tzw. teologii dialektycznej, Karol Barth wyraził pogląd, że Słowo Boże przychodzi do nas w potrójnej postaci: jako Słowo wcielone i objawione (Chrystus), Słowo napisane (Biblia) oraz Słowo zwiastowane (kazanie). Według K. Bartha prawdziwa jest reformacyjna teza: Pismo Święte jest Słowem Bożym. Tezy tej jednak nie wolno odwrócić. Nieprawdziwe będzie twierdzenie: Słowo Boże jest Pismem Świętym. Słowo Boże jest czymś więcej aniżeli literami, słowami na papierze. Słowem Bożym jest Chrystus, a Chrystus przecież nie jest Biblią<sup>5</sup>. Podobny pogląd prezentuje E. Kinder. Według niego Chrystus jest Słowem, które się wydarzyło, Biblia jest Słowem napisanym, kazanie zaś Słowem aktualnie zwiastowanym przez Kościół. Zarówno Słowo napisane, jak i to aktualnie zwiastowane przez Kościół wyrasta i żyje ze Słowa, które stało się ciałem, a więc z Chrystusa<sup>6</sup>.

Y. Congar zaś pisze:

„Cały rozwój zamysłu Bożego zmierzał do tej doskonałości w udzielaniu samego siebie. Właściwością Nowego i wiecznego Przymierza było właśnie przejście od zwykłych darów Bożych do daru samego Boga. «Boga przemawiającego do Boga, który stał się człowiekiem»”<sup>7</sup>.

R. Bultmann zalicza Słowo Boże do kategorii wydarzenia zbawczego. Komentuje ono i wyjaśnia egzystencję człowieka, domagając się od niego decyzji wiary. Według R. Bultmanna zamknięta Biblia nie może być uwa-

---

<sup>4</sup> WA 4,189.

<sup>5</sup> A. NOSSOL, *Chrystologia Karola Bartha*, s. 27nn.

<sup>6</sup> E. KINDER, *Was bedeutet »Wort Gottes« nach dem Verständnis der Reformation*, KD 12 (1966) 1, s. 19.

<sup>7</sup> Y. CONGAR, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, s. 16.

żana za Słowo Boże. Słowo Boże dzieje się, gdy zwiastowane jest poselstwo Pisma Świętego.

Podobnie egzegeci, będący pod wpływem teologii egzystencjalnej R. Bultmanna, według którego – jak zostało powiedziane wyżej – objawienie należy do kategorii wydarzenia, a nie Słowa napisanego, zdecydowanie występują przeciwko identyfikowaniu Słowa Bożego z Pismem Świętym. Dlatego E. Kösemann twierdzi, że Pismo przestaje być Słowem Bożym, gdy staje się autorytetem i zastępuje Ducha Świętego. Pismo Święte jest Słowem Bożym, gdy jest i staje się ono w pełnym znaczeniu ewangelią zwiastowaną. W. Marxen utrzymuje, iż Biblia jest Słowem Bożym, gdy słowa i język Biblii są metodycznie i bezbłędnie przesylibizowane na język współczesny, a więc biblijna prawda zostanie w jasny sposób wyjaśniona i zinterpretowana<sup>8</sup>.

Karl Rahner powiada, że Pismo Święte można rozumieć jako Słowo Boga w odróżnieniu od słowa o Bogu tylko wtedy, gdy rozważa się je w powiązaniu z tym, co nazywamy łaską, samoudzielaniem się Boga, Duchem, objawieniem transcendentnym przez łaskę, wiarą<sup>9</sup>.

\* \* \*

2. Spróbujmy te różne stanowiska ująć w jakiś jednolity pogląd i odnaleźć źródło takiego myślenia.

Jest rzeczą oczywistą, że odejście od przekonania, że Słowo Boga należy do kategorii wydarzenia, jest dzisiaj niemożliwe, mimo że w niektórych odłamach chrześcijańskich spotykamy tzw. koranizację Biblii, a więc z jej fundamentalistycznym wykładem. O tym, że Słowo Boże się dzieje, przekonuje nas starotestamentowe rozumienie historii, wcielenie Syna Bożego, jak również intuicje wcześniejszych teologów chrześcijańskich, jak św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu oraz Marcina Lutera.

Według Starego Testamentu Słowo Jahwe jest niepowtarzalną, jedyną w swoim rodzaju rzeczywistością, z którą żadna moc nie mogła się równać (por. Iz 55,10.11). Słowo Boże można było słyszeć i widzieć (Jr 23,16-22).

---

<sup>8</sup> H. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, 68.

<sup>9</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 300.

Słowo Jahwe nie było więc czymś statycznym, lecz dynamicznym. Podobnie jest w Nowym Testamencie. Słowo Chrystusowe, o którym mowa w Rz 10,17 jest ewangelią, a ewangelia jest mocą Bożą ku zbawieniu wierzącemu (Rz 1,16). Ewangelia też opisuje rzeczywistość, która zaistniała w Jezusie. Wskazuje na to również wykorzystane przez apostoła Pawła prachrześcijańskie wyznanie w swoim wstępie do *Listu do Rzymian*:

*„Paweł, sługa Chrystusa Jezusa, powołany apostoł, przeznaczony do zwiastowania Ewangelii Boga, przepowiedzianej przez Jego proroków w Pismach Świętych, o Synu Jego, który według ciała pochodził z rodu Dawida, a według Ducha uświęcenia przez powstanie z martwych okazał się Synem Bożym w mocy, a więc o Jezusie Chrystusie, Panu naszym” (Rz 1,1-4).*

W rozumieniu starożytnych Hebrajczyków dzieje Izraela są historią działania Boga w świecie, a więc historia jest w istocie historią zbawienia. Boże działanie w świecie, jest znakiem obecności Bożej i Słowem, a więc mową Boga skierowaną do Izraela. Znaki Bożej obecności w historii ludu wybranego nie zawsze były czytelne i dlatego wymagały interpretacji przez Słowo mówione. Słowo-czyn i Słowo głoszone splatają się w jedno i są Bożą mową do człowieka. Słowo Boga spełnia więc funkcję soterijną i epifanią.

Syn Boży, który się wcielił, *Logos en sarkos*, jest Słowem wcielonym, doskonałą epifanią Boga, Słowem-czynem, ale i Słowem działającym. Według ewangelisty Jana Jezus powiedział : *„Mój Ojciec aż dotąd działał i Ja działam”* (J 5,17). Wcielony Logos był ustami Boga i głosem Ojca w świecie.

*„Ja nie z siebie samego mówiłem, ale Ojciec, który mnie posłał, On mi rozkazał, co mam powiedzieć i co mam mówić. I wiem, że przykazanie jego jest żywotem wiecznym. Przeto, co Ja wam mówię, mówię tak, jak mi powiedział Ojciec”* (J 12,49,50).

Św. Augustyn w swoim *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* pisze:

*„Zapytajmy samych cudów, co mówią nam o Chrystusie. Właściwie rozumiane mają one własną mowę. Jeśli bowiem Chrystus sam jest Słowem Boga, również działalność Słowa jest dla nas słowem”<sup>10</sup>.*

Pomiędzy tym, co Biblia mówi o Słowie Boga a tym, co rozumiano przez Słowo biblijne panowało w dobie Ojców Kościoła, w średniowieczu aż po czasy reformacji napięcie. Dlatego św. Augustyn, ojciec semiotyki

---

<sup>10</sup> *Comm. in Jo* 24.

pisał o słowie zewnętrznym (*verbum externum*) i Słowie wewnętrznym (*verbum internum*). Rozróżniając pomiędzy znakiem (*signum*) a rzeczą, która jest znaczona, przedstawiana (*res*), uważał, że rzeczywistością jest Słowo wewnętrzne. Słowo zewnętrzne jest tylko znakiem (*signum*) Słowa wewnętrznego. Posiada to związek z iluminaryzmem Augustyna. Św. Tomasz z Akwinu formułując swoje twierdzenia teologiczne w duchu filozofii Arystotelesa, uważał, że słowo zewnętrzne jest wyrazem słowa wewnętrznego, jego odzwierciedleniem i odbiciem tego, co jest pomyślane. W podobnym duchu nauczali mistycy niemieccy, w dziełach których w pewnym okresie rozczytywał się Marcin Luter. Według nich słowo zewnętrzne dowodzi istnienia wewnętrznego. To pierwsze jest jedynie znakiem (*signum*) słowa wewnętrznego, które powoduje mistyczne upojenia.

Według Ojca Reformacji Słowem Bożym zewnętrznym jest słowo biblijne i zwiastowane, a więc Słowo, która posiada kształt słowa ludzkiego. Pod postacią tego Słowa przenika nasze serca wewnętrzne Słowo. Dzieje się to za sprawą Ducha Świętego i nikt nie jest w stanie opisać jak do tego dochodzi. Luter zachował więc tradycyjną terminologię, lecz dokonał istotnej zmiany w dotychczasowym myśleniu. Dla Ojca Reformacji, mimo pewnej zależności teologicznej od Augustyna, neoplatoński duch augustynizmu, był dłużej nie do utrzymania. Wittenberski Reformator nauczał, że Słowo zewnętrzne jest obiektywną rzeczywistością i pod jego postacią Duch Święty wypisuje na sercach Słowo wewnętrzne. Słowo Boże (nie *Logos en sarkos*) nie jest więc czymś ontologicznie istniejącym, ale nieustannie, ciągle na nowo kreowanym. Jedynym Słowem Boga, niezmiennym, wiecznym, jest Logos, który zgodnie ze świadectwem Jana na początku był u Boga i był Bogiem (J 1,1). Ta diametralna zmiana akcentów, zgoda inny punkt wyjścia, dowartościowanie Słowa zewnętrznego, a więc słowa biblijnego i zwiastowanego, było czymś nowym, całkowicie zmieniającym całe teologiczne myślenie. Tu należy upatrywać fundamentu i początku reformatorskiego zwrotu w teologicznym myśleniu Lutra. Czasowo zbiega się on z poznaniem, że człowiek bywa usprawiedliwiony z łaski bez uczynków Prawa<sup>11</sup>. W tym należy się także dopatrywać źródła miejsca Biblii we współczesnym Kościele.

---

<sup>11</sup> O. Beyer, *Schöpfung als Anrede* ..... s. 37n.

Ta zmiana w myśleniu teologicznym Lutra musiała spowodować i spowodowała zmianę stosunku do Biblii i jej słowa. Jeśli w średniowieczu starano się za egzegetyczną szkołą aleksandryjską odnaleźć w Piśmie Świętym sens ukryty, to w obozie reformacji dążono do jasnego zrozumienia i wykładu tekstu biblijnego, aby Słowo żywego Chrystusa nie napotykało na żadne przeszkody w jego percepcji. Wśród tych przeszkód należy wyliczyć także wykład Pisma Świętego niezgodny z intencją Ducha Świętego i Kościoła. Chociaż Luter nakazywał szacunek dla każdej litery i kreski<sup>12</sup>, to jednak w Kościele luterańskim głównie rozwinęły się właściwie pojęte badania krytyczne biblijnego tekstu. Ale też często w tych badaniach wiele może zależeć od owej przysłowiowej kreski i litery. Przede wszystkim wbrew pozorom są one wyrazem szacunku dla Biblii, chodzi bowiem w nich o możliwie pełne poznanie istotnej treści biblijnego przekazu. Jeśli przed reformatorskim zwrotem Luter poszukiwał w tekście obok sensu literalnego, za średniowiecznymi mistrzami sensu alegorycznego, moralnego i eschatologicznego, to później już wyłącznie historycznego.

Dzisiaj w Kościele, w sferze uprawianej przez powołanych ludzi teologii, niemożliwe jest posługiwanie się Biblią bez jej naukowego odczytania, opartego na najnowszych metodach interpretacji pisanego tekstu.

\* \* \*

3. Na przełomie XVIII i XIX wieku Fryderyk Daniel Schleiermacher uważał, że religia i teologia ma prawo do należycie pojętego uzasadnienia. Był przekonany, że tylko filozoficznie uprawomocniona hermeneutyka może dostarczyć niezbędnych podstaw do refleksji nie tylko nad konkretnymi zasadami interpretacji tekstu biblijnego, a więc egzegezy, ale wszelkiego rodzaju rozumienia na linii tekst – człowiek. Dzięki Schleiermacherowi hermeneutyka znalazła swoje uprawomocnienie jako samodzielna dyscyplina filozoficzna. Jego nowatorskie pojmowanie hermeneutyki miało być fundamentem dla wszelkiego teologicznego mówienia oraz interpretacji teologicznych wypowiedzi.

---

<sup>12</sup> „Należy każdą kreskę i literę Pisma Świętego czcić bardziej niż cały świat i mieć w poszanowaniu jak samego Boga” (WA 26,460).

Należy się zastanowić, czy przypadkiem filozoficzna hermeneutyka, tak dynamicznie rozwijająca się od czasów Schleiermachera (W. Dilthey, M. Heidegger, H. Gadamer, P. Ricoeur) nie jest w stanie dostarczyć nowych bodźców dla teologii i czy nie dopomoże ona do zrozumienia procesu lub sposobu objawienia się Boga człowiekowi?

Takie pojęcia jak *słowo* oraz *Słowo Boże* należą do naszego, ludzkiego wymiary przestrzenno-czasowego. Najpierw ukształtowały się pojedyncze słowa, znaki, a następnie ludzka mowa. Słowa i mowa dają możliwość komunikacji międzyludzkiej. Jest więc oczywiste, że w naszym myśleniu religijnym ugruntował się pogląd, że w sferze komunikacji Bóg – człowiek medium teje komunikacji jest także Słowo. Bóg jest Bogiem mówiącym (*Deus dixit*). Transcendentny, wszytkomogący Bóg nie potrzebuje słowa, aby się z nami komunikować. Potrzebujemy go my i dlatego oczekujemy, że Bóg będzie mówił do nas przez Słowo. I Bóg do nas mówi. To dogmat wiary, który nie sposób zweryfikować i uzasadnić rozumowo. Nasza wiara nas o tym przekonuje. Mówiącego Boga doświadczamy w naszym życiu. Rzuceni w świat doświadczamy otwartość Boga na nas, nasze sprawy, nawet wtedy, kiedy mu jesteśmy na niego zamknięci.

Ale Słowo Boże nie jest zwykłym znakiem, jest do niego coś dodane i symbolizuje ono pewną rzeczywistość duchową. Jest w pełnym tego słowa znaczeniu symbolem, należącym do sfery *sacrum*. W świetle tego nowego i pełniejszego sensu nabiera Pawłowe słowo:

*„A taką ufność mamy przez Chrystusa ku Bogu, nie jakobyśmy byli zdolni pomyśleć coś sami z siebie i tylko z siebie, lecz zdolność nasza jest z Boga, który też uzdolnił nas, abyśmy byli sługami nowego przymierza, nie litery, lecz ducha, bo litera zabija, duch zaś ożywia” (Ga 3,4-6).*

Wynika z tego, że przekonanie naszej wiary, jeśli ma być w jakikolwiek sposób uzasadnione, to musi się ono dokonać na gruncie antropologii. Nowoczesna teologia fundamentalna poszukuje właśnie takiego uzasadnienia (głównie W. Pannenberg, K. Rahner). Współczesna hermeneutyka, zwana czasem hermeneutyką dialogu dostarcza nam takich przemyśleń, na podstawie których nasza wiara upewnia się, że możliwe jest poznanie Boga



jedynie w sferze językowej. Byt, który może zaistnieć jest językiem<sup>13</sup>. Odnosząc to do teologii, powiedzieć możemy, że Bóg, aby mógł zaistnieć w naszej świadomości i stać się przedmiotem poznania, musi stać się Słowem.

Współczesna hermeneutyka odeszła od refleksji jedynie nad fenomenem języka. H.-G. Gadamer przejął od M. Heideggera pojmowanie rozumienia, ale odrzucił monadyczny charakter podmiotu. Płóżył nacisk na zdolność rozumienia, porozumienia i dialogu. Nasze bytowanie w świecie ma charakter dialogiczny. Język należy do sfery „My”, a nie „Ja”. *„Zadanie hermeneutyki polega na wyjaśnianiu cudu rozumienia, który nie jest jakąś tajemniczą komunią dusz, lecz udziałem we wspólnym bycie”*<sup>14</sup>. To stwierdzenie dotyczy komunikacji między ludzką. Ale czy nie da się je przetransponować do sfery doświadczenia religijnego, przeżywania Boga? Niewątpliwie tak, gdyż udział w bycie Boga, a więc otwartość na Boga, umożliwia poznanie Boga. Społeczność z Bogiem otwiera nas na Słowo Boga, jakkolwiek je rozumieć będziemy – jako czyn, działanie lub znak słowny i symbol<sup>15</sup>. W tym kontekście bardziej zrozumiałe staje się sławne zdanie z *Ewangelii św. Jana*:

*„Słowo ciałem się stało i zamieszkało wśród nas, i ujrzeliśmy chwałę jego, chwałę, jaką ma jedyny Syn od Ojca, pełne łaski i prawdy” (J 1,14).*

Oczywiście mówi ono w pełnym tego słowa znaczeniu o wcieleniu Logosa, Syna Bożego, ale możemy je również sparafrazować i powiedzieć, że gdy Boży Byt staje się mową, objawia się w Słowie, wówczas człowiek rozpoznaje Boga i ma udział w Jego łasce.

Każde rozumienie, które jest częstką poznania, poprzedza jakieś przedrozumienie. Poznanie ma więc charakter subiektywny. Człowiek jako byt poznający, będąc w dialogu z Bogiem poszerza swoje rozumienie Istoty Boga. Dzieje się to, co apostoł Paweł odnosi do ewangelii i sprawiedliwości Bożej – *„usprawiedliwienie Boże w niej [ewangelii] bywa objawione, z wiary w wiare”* (Rz 1,17). Dialog z Bogiem ma więc miejsce – można powiedzieć –

---

<sup>13</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, [w:] *Gesammelte Werke*, t. 1, Tübingen 1986, s. 478). Zob. s. 124 góra.

<sup>14</sup> H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 278

<sup>15</sup> P. Ricoeur przekonuje, że niezmiernie nośny jest symbol religijny i że daje on nam wiele do rozumienia.

w kole hermeneutycznym, w którym poznanie rośnie z poznania, rozumienie z rozumienia, wiara z wiary. Człowiek jest „zanurzony” w dialogu. To zanurzenie można nawet uznać za pewnego rodzaju definicję wiary. Nieustanny dialog z Bogiem, który jest przede wszystkim słuchaniem Boga, poszerza horyzont poznania Wszechmogącego. Gdy dialog przerywa się, gdy człowiek zamyka się na słuchanie, umiera wiara.

M. Heidegger definiował rozumienie jako egzystencyjną otwartość człowieka na własne bycie w świecie. Możemy powiedzieć, że poznanie Boga – to egzystencyjna otwartość człowieka na nieustanny dialog z Bogiem, naszego „Ja” z Bożym „Ty”. Jest on możliwy dlatego, że Bóg jest samoudzielającym się Bogiem. K. Rahner pisze:

„W rozumieniu owego samoudzielania się Boga człowiekowi najważniejsze jest to, że dający jest sam w sobie darem, że dający sam w sobie i przez samego siebie udziela stworzeniom samego siebie jako ich własnego spełnienia”<sup>16</sup>.

Bóg więc daje się nam jako dar w Słowie. Zwiastowane Słowo Boże jest darem Boga, w którym sam w naszej egzystencji staje się Bytem obecnym. Słowo Boga otwiera nas na Boga i nieskończoność. P. Tillich powiada, że „człowieka pociąga ku wierze obecna w nim świadomość nieskończoności, do której należy, ale której nie posiada tak, jak posiada swą własność”<sup>17</sup>.

Powiedzieliśmy, że poznanie Boga ma charakter językowy. Słowo jest medium poznania. Ale tajemnicą jest to, jak dochodzi do tego, że Bóg otwiera serce, jak otworzył serce Lidii z Tiatyry, gdy apostoł Paweł zwiastował ewangelię o Jezusie Chrystusie (Dz 16,14).

## Słowo o Bogu

„Kto będzie miał więcej miłości, będzie doskonale widział Boga i będzie szczęśliwszy”

Tomasz z Akwinu (Sth I, q 12, a 6)

1. Czy możliwe jest nasze mówienie o Bogu? Kim jest Bóg. Poznaliśmy Go tylko dzięki podjętemu przez Niego dialogowi z nami. Nie powiemy żadnej herezji, jeśli powiemy o Nim, że jest Słowem. Byt może w naszej świa-

---

<sup>16</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, 104n.

<sup>17</sup>Tillich P., *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 37.

domości zaistnieć jedynie jako Słowo. Nie jest to definicja Boga, lecz stwierdzenie, że Bóg jest Słowem uświadamia nam, że poznawalny jest on poprzez Słowo.

Słowo o Bogu – to teologia, którą dzielimy na teologię krygmatyczną, opartą na objawieniu się Boga w Słowie i filozoficzną, która jest wykwitem ludzkiego rozumu<sup>18</sup>. Zarówno teologia kerygmatyczna, teologia objawienia, jak i filozoficzna, jest mówieniem o Bogu. W słowach związanych z sobą w sposób logiczny i gramatyczny wyrażamy nasze poznanie i rozumienie Boga, Jego istoty, przymiotów i działania. Jednakże gdy myślimy o Bogu i mówimy o Nim, wtedy w zasięgu naszych myśli i wyobrażeń znajdują się takie pojęcia: jak transcendencja, niepoznawalność, nieobecność, inność itp. Mówimy więc, że Bóg jest transcendentny, niepoznawalny, nieobecny na sposób w jaki ludzka osoba jest nieobecna wśród nas. A to oznacza, że cokolwiek powiemy ponadto o Bogu, a nawet pomyślimy o Nim, nie oddaje w pełni Jego Istoty, nie opisuje Go do końca i bez reszty, nawet w żaden sposób nie da się do Niego przypasować. Jeśli Bóg jest transcendentny, inny od nas i od jakiegokolwiek rzeczy jaką możemy sobie pomyśleć, to powstaje pytanie: Gdzie znajduje się tego przyczyna? Czy można mówić o czyjejs winie? Czy też może nie zabieramy się do czegoś, co przerasta nasze możliwości?

---

<sup>18</sup> P. Tillich mówi o wierze filozoficznej i odróżnia ją od wiary religijnej, która przekracza zasadę filozoficznego rozumu i kieruje się imperatywem przekroczenia samego siebie i swoich tworców. Wiara religijna związana jest zawsze z konkretną treścią, zaczerpniętą z egzystencjalnego doświadczenia. Dotyczy więc konkretnego. W wypadku chrześcijaństwa jest to wiara w Jezusa Chrystusa, a więc nie wiara w uniwersalny logos, o którym mówili greccy filozofowie, lecz Logos, który w historii stał się ciałem (por. J 1,14). Jest więc wiara w dane poprzez objawienie<sup>18</sup>. Wiara filozoficzna jest nieukierunkowana. Wiara chrześcijańska wyrasta ze Słowa Bożego.

Wiara, której źródłem jest objawienie, a więc wiara religijna jest jedyną drogą do Boga. Nie jest wyłącznie poznaniem. Jest przede wszystkim odpowiedzią udzieloną Bogu na objawienie i egzystencjalnie angażuje człowieka. Wiara taka nie pyta o dowody istnienia Boga. Wiara nie potrzebuje dowodów na istnienie Najwyższego. Są one jej zbędne. Natomiast wiara filozoficzna jest raczej teoretyczną wiedzą, nie angażuje człowieka i nie wymaga wewnętrznej przemiany.

Niewątpliwie najprościej odpowiedzieć na ostatnie pytanie. Świadomość tego, że On jest inny aniżeli my, cielesni ludzie, że jest doskonały i nie należy do świata i jego czasoprzestrzeni, musi nam podsunąć odpowiedź, że jakkolwiek teologia, jakkolwiek mówienie o Bogu w oparciu o rozum lub o objawienie, czy też w oparciu o jedno i drugie, jest przedsięwzięciem przerastającym nasze możliwości zarówno poznawcze, jak też i te, celem których jest przekazanie naszego poznania innym, a nawet zwykłym przełożeniem naszych myśli na słowa. Zresztą myśli nasze nie mają innej struktury jak właśnie struktury znaku i symbolu, struktury języka.

Mówiąc o Bogu posługujemy się językiem używanym na co dzień. Język teologa i filozofa jest jego codziennym środkiem komunikacji. Gdy powiadamy, że o Bogu mówimy codziennym językiem, to nie mamy tu na myśli języka ulicy, targowiska itp. chociaż i w tym języku mówi się o Bogu.

Należy rozróżniać pomiędzy jednosylabowymi okrzykami a pojedynczymi słowami i słowami ułożonymi w zdaniu według logiczno-gramatycznych zasad. Jednosylabowy okrzyk przedstawia stany emocjonalne. Nie wyraża i nie opisuje poznania, myśli, doświadczenia intelektualnego. Słowa są znakami, których treść związana jest z jakimś podmiotem, np. stół, krzesło. Ale słowa, nie wiemy od kiedy, są nośnikami, ekwiwalentami pojęć, jak np. dobro, sprawiedliwość itp. Nie ma żadnej gwarancji, że dwóch, a tym bardziej więcej ludzi, wypowiadając słowo *dobro*, rozumie absolutnie to samo. Cóż to oznacza w naszych rozważaniach na temat języka, przy pomocy którego nie tylko się komunikujemy, ale wyrażamy nasze poglądy na temat Boga? Wypowiadając słowo *bóg* nie koniecznie musimy pod tym słowem rozumieć to samo. Zapewne większość ludzi będzie rozumiała byt, należący do sfery *sacrum*. Ale należy sądzić, że nie wszyscy będą przypisywać Jemu te same atrybuty, przynajmniej nie w tym samym natężeniu. Przykładów dostarcza zarówno teologia filozoficzna, jak i teologia kerygmatyczna. Nie wszyscy uznają wieczność i wszechwiedzę bytu, który zwą Bogiem. Nie wszyscy jednakowo rozumieją transcendencję Boga. Przynajmniej tak było w przeszłości.

Słowa więc nie zawsze dla większej grupy ludzi znaczą to samo. Wydaje się, że nieosiągalne jest dokładne zdefiniowanie pojęć, słów, które używamy w naszej refleksji i mowie o Bogu. W każdym pojęciu zawsze jeszcze pozostaje coś, co nie zostało włączone do definicji, co umyka werbalizacji,

a przede wszystkim co jedni wyczuwają intuicyjnie, a inni zaś tego nie wyczuwa wcale.

Jeśli język należy do sfery immanentnej, prawie lub w bardzo ograniczonym zakresie, nie nadaje się do wyrażania tego, co umyka naszym zmysłom i empirycznemu badaniu, a więc opisaniu Boga, który jest transcendentny i całkowicie inny, aniżeli otaczająca nas rzeczywistość, inny od tego, co trwa w czasie i przestrzeni i w jakiś sposób poddaje się naszym zmysłom, to może – wzorem matematyków – należy stworzyć taki język, w którym będzie można wyrazić możliwie najwięcej o Tym, którego „imię” jest Inny. Właściwie słowo *inny*, może już należeć do tego matajęzyka.

Właściwie taki język bardzo dawno próbowano powołać do istnienia, język, w którym można by mówić o Absolutcie. Słowo *absolut* też należeć może do niego. Jest nim język metafizyki. Ale też już dawno wykazano, że wcale lub w bardzo ograniczonym zakresie przy jego pomocy możliwe jest opisanie Innego. Zresztą samo słowo *inny* wzięte jest ze słownika języka używanego na co dzień, języka, w którym słowo *inny* wchodzi w różne związki słowne. Zresztą słowo *Inny* implikuje istnienie bytu, do których Transcendentny, Inny, zostaje przyrównany. Co gwarantuje takie porównanie? Czy stwarza jakiegokolwiek szanse na poznanie Boga?

Ale Jeśli Bóg jest całkowicie inny, czy można Go postawić obok innych bytów?

Myśl o Bogu jako innym funkcjonuje w naszym, ludzkim języku od czasów, które nie jesteśmy w stanie bliżej określić. Na pewno funkcjonowała ona w czasach proroka Ozeasza, który pisał w imieniu Boga:

*„Nie wyleję mego srogiego gniewu, nie chcę ponownie zniszczyć Efraima, bo Ja jestem Bogiem, a nie człowiekiem, jestem pośród ciebie jako Święty i nie przychodzę, aby niszczyć” (Oz 11,9).*

Bóg nie jest taki jak człowiek i w niczym nie jest do niego podobny. A jednak zawsze, kiedy postawiony zostaje człowiek obok Boga, chodzi o porównanie Boga do człowieka. Ale czy człowiek jest istotą poznaną? Jakie są granice porównywalności Boga do istoty ludzkiej? Jeśli człowiek jest ciałem, a o to tu w tych słowach z *Księgi Ozeasza* chodzi, to Bóg jest czymś przeciwnym ciału, a więc duchem. Ale Ozeasz pisze, że Bóg jest święty, czyli ma na myśli grzeszność człowieka. Ale słowo święty (שׁוֹדֵף [qāḏōš]) opisuje Bożą rzeczywistość przy pomocy ludzkich wyobrażeń. Niezależnie

od etymologii słowa שֵׁרָפָה, wyraża ono właśnie inność Boga. Jeśli człowiek jest ciałem, to Bóg jest duchem. Jeśli człowiek jest ograniczony w przestrzeni i czasie, to Bóg jest wieczny i wszechobecny. Ale co znaczy słowo *duch*? Co znaczą słowa: *wieczny* i *wszechobecny*?

\* \* \*

Nieustannie więc stajemy wobec słabości i ułomności naszego języka, więcej, także naszych możliwości poznawczych. Podczas wielkich sporów dogmatycznych w starożytnym Kościele, Eunomiusz był przekonany, że duch ludzki może dotrzeć do samej istoty Boga, a więc poznać Jego Istotę. To bardzo optymistyczny pogląd. Ale pogląd ten został odrzucony. Jednakże nie był on wówczas nowy. W chrześcijaństwie znana była wcześniejsza tradycja, według której – co prawda – Bóg jest niedostępny dla ludzkiego intelektu, na skutek upadku duszy ludzkiej, jej związku z ciałem, jednakże kiedy umysł ludzki wraca do swojego naturalnego, pierwotnego stanu, wtedy łączy się z Bogiem i osiąga pewien określony stan doskonałości i poznania Najwyższego. Pogląd taki głosił Orygenes, przy czym należy pamiętać, że według niego upadek duszy nie miał miejsca w konkretnym, historycznym czasie, lecz we wieczności.

W związku z tym poglądem, głównie poglądem Eunomiusza, jeden z trzech wielkich Kapadocejszyków, Grzegorz z Nyssy, powiedział w pięknej mowie opartej na *Pieśni nad pieśniami*:

„[Dusza] wznosi się od nowa i w duchu przechodzi przez świat intellegibilny i ponadkosmiczny (...); przechodzi ona przez zgromadzenie niebieskich istot, patrząc, czy nie ujrzy wśród nich swego Ukochanego. W swych poszukiwaniach przebiega cały świat anielski, a nie znajduje tego Jedyne, którego szuka wśród błogosławionych, jakich spotyka, powiada sobie: «czy ktoś z nich potrafi pojąć Jedyne, którego kocham?» Ale inni milczą słysząc to pytanie i milczeniem dają jej poznać, że Jeden, którego szuka, jest nawet im niedostępny. Wtedy, przebiegłszy dzięki działaniu Ducha Świętego całe ponadkosmiczne miasto i nie rozpoznawszy wśród intellegibilnych i bezcielesnych istot Jednego, którego pragnie, porzuca wszystko, co znajduje i poznaje, że Jeden, którego szuka, jest Jednym, którego nie pojmuje”<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Grzegorz z Nyssy, *In Cantica canticorum oratio*, VI 6,182.

Z powyższych słów wynika niedwuznacznie, że Grzegorz z Nyssy, a wraz z nim ojcowie Kościoła, którzy odważyli się definiować wielkie prawdy chrześcijańskie nie tylko przy pomocy instrumentarium filozoficznego, ale nawet w duchu modnych wówczas systemów filozoficznych, głównie neoplatonizmu, zdecydowanie opowiadali się za poglądem, że dusza ani też myśl ludzka nie jest w stanie dosięgnąć Boga, poznać Go i zgłębić Jego istotę. Grzegorz z Nyssy uważa, że nawet aniołowie nie są w stanie w pełni poznać Jedyne. Według wielkich ojców Kościoła Bóg nie tylko jest niepoznawalny i nie tylko jest poza zasięgiem naszego języka dlatego, że człowiek jest istotą ułomną z powodu upadku, ale Bóg ze swej Istoty jest niepoznawalny. Poznawalne są tylko byty należące do naszego świata, do czasoprzestrzeni, w której funkcjonujemy oraz w której przy pomocy zmysłów i rozumu poznajemy otaczającą nas rzeczywistość.

Ten pogląd ojców Kościoła stał się impulsem do powstania tzw. teologii apofatycznej<sup>20</sup>, czyli teologii negatywnej (tak mówiono w Kościele zachodnim), której najlepszym przedstawicielem jest nieznany nam bliżej z imienia teolog żyjący w VI wieku, przedstawiający się jako Dionizy Areopagita. Oczywiście nie jest nim Dionizy, którego znamy z kart Dziejów Apostolskich (Dz 17,34). Teologa Kościoła wschodniego z przełomu V i VI wieku, pochodzącego prawdopodobnie z Syrii, nazywamy obecnie Pseudo-Dionizym Areopagitą.

Teologia apofatyczna posługuje się specyficznym językiem. Współbrzmie on z duchowym oczyszczeniem, przy pomocy bowiem tego języka odrzuca się wszystko, co nosi znamiona bałwochwalstwa, czy też ściągnięcia Boga na poziom bożka stworzonego na nasz obraz i podobieństwo, w ogóle Boga, o którym można mówić używając naszego języka. Chociaż teologia apofatyczna czerpie wiele z neoplatonizmu, to jednak prawie nigdy wielcy teolodzy Wschodu nie używali tego języka na opisanie Boga. Bóg w swej istocie właściwie pozostał poza jakąkolwiek refleksją na Jego temat. Znaczy to, że w naszych słowach opisujących Boga, nie ma nawet Jego części.

---

<sup>20</sup> ἀποφατικός – przeczący

Apofatyczna teologia Pseudo-Dionizego Areopagity znana jest nam z dwóch jego dzieł, komentowanych wielokrotnie również na Zachodzie w średniowieczu, a mianowicie z *Imion Boskich* i *Teologii mistycznej*.

Człowiek nadaje Bogu różne nazwy, imiona, które jednak w żaden sposób nie mogą Go określić. Przy ich pomocy niemożliwe jest zdefiniowanie Boga. Pseudo-Dionizy rozróżnia imiona Boże jednoczące (ενομενα) i rozróżniające (διακεκριμενα). Mówiąc o imionach nie ma na myśli potocznego znaczenia terminu *imię*. Pierwsze używamy wtedy, gdy mówimy o Bogu w całości, drugie zaś, gdy mówiąc o Bogu wskazujemy na istniejące w Nim podziały. Bóg jest – a jest to tradycja filozoficzna – całkowicie prosty. Jednakże mając na myśli Trójcę Świętą, Pseudo-Dionizy powiada, że Ojciec jest Bogiem, Syn jest Bogiem i Duch Święty jest Bogiem, ale Ojciec nie jest Synem i odwrotnie, ani też Syn nie jest Duchem Świętym i odwrotnie. W *Imionach Boskich* Pseudo-Dionizy zajmuje się jedynie imionami jednoczącymi, które dzieli na dwie kategorie. Pierwsza kategoria imion Bożych wynosi Boga ponad Boskość, wszelką dobroć, substancjalność, mądrość, życie itp. Te imiona – jak łatwo zauważyć – orzekają o Bogu w „kategoriach najwyższej negacji” (II,3). Druga grupa jednoczących imion Bożych wskazuje na Boga jako na przyczynę wszystkiego. Te imiona należą do teologii katafatycznej, pozytywnej (καταφατικός). Ale w istocie rzeczy one już nie dotyczą Istoty samego Boga, lecz procesu emanacji, dzięki któremu powstają różnorodne byty, procesu, który Pseudo-Dionizy nazywa Opatrznością Boga. Na opatrznosc składa się dobroć, jedność i doskonałość. I to są imiona, które opisują Opatrzność Boga. Ale w tej Opatrzności istnieją jeszcze inne opatrznosci, którym także odpowiadają pewne imiona Boskie i one opisują Boże działanie w świecie. Pseudo-Dionizy te imiona nazywa właśnie opatrznościami (προνοια), mocami (δυναμις), energiami (ενεργεια) i wzorcami (παραδειγματα). Są one uporządkowane hierarchicznie, poczynając od tego, co jest ogólne ku temu, co jest szczegółowe. Wiele z nich odpowiada neoplatońskim triadom. Np. byt, życie mądrość odpowiada neoplatońskiej triadzie na poziomie Intelaktu (Νους). Ale jeśli u Plotyna Jednia, której emanacją jest Νους jest dobrem, to Bóg Pseudo-Dionizego jest ponad dobrem. Gdy więc mówimy o dobru, rozumianym jako imię Boże, to mówimy już o Opatrzności Bożej, a więc o Bożym działaniu, a nie o samym Bogu, jednowładczej Trójcy – jak pisze Pseudo-Dionizy, o Bogu, któ-



ry jest ponad wszystkim, wszystko przekracza i jest ponad wszelkim potwierdzeniem i wszelkim zaprzeczeniem. Pseudo-Dionizy Areopagita bowiem pisze:

„...w odniesieniu do boskiej jedności lub nadsubstancjalności następujące imiona są jedyne i wspólne z imieniem jednowłoczej Trójcy: nadsubstancjalna egzystencja, Boskość ponad Bogiem, dobroć wyższa niż dobro, tożsamość ponad wszystkim, co jest pełną identycznością, która przekracza wszystko, jedność ponad źródłem jedności, niewyrażalność, niepoznawalność, wszechrozumność, potwierdzenie wszystkiego, zaprzeczenie wszystkiego i jednocześnie to, co jest poza wszelkim potwierdzeniem i wszelkim zaprzeczeniem, utwierdzenie i – jeśli tak można powiedzieć – współmieszkanie w sobie będących jedną zasadą osób, najściślej z sobą zjednoczonych, ponad wszelką jednością i nie zmieszanych z sobą w jakiegokolwiek części” (II,4).

Z tego pobieżnego spojrzenia w apofatyczną teologię Pseudo-Dionizego wynika dość jasno, że teologia ta mówi o Bogu nie samym w sobie, ale o Jego działaniu, a więc zawsze w relacji do świata, człowieka. Język apofatycznej teologii pozostawia Boga jakby w „spokoju”, nie narusza Jego transcendencji i niepoznawalności. Ale cała teologia apofatyczna posiada dość poważną wadę. Ujawnia się ona z całą ostrością, kiedy zostanie ona konfrontowana z teologią kerygmatyczną. Chociaż teologia apofatyczna nazywana jest czasem teologią mistyczną, ale nie w znaczeniu teologii mistycznej wieków średnich na zachodzie Europy, to jednak nie opisuje związku człowieka z Bogiem, a co właśnie czyni teologia kerygmatyczna. Przede wszystkim apofatyzm greckich Ojców Kościoła różni się zdecydowanie od biblijnego rozumienia transcendencji. Chociaż teologia kerygmatyczna także mówi o niepoznawalności Boga ze względu na Jego transcendentność i inność, to jednak wyraźnie głosi otwartość Boga na człowieka, Jego bezinteresowną miłość, której granice nie da się wytyczyć. Ale człowiek w swojej wierze, pojmowanej jako łaskawy dar Boga dla człowieka, powinien i może szukać społeczności z Bogiem przez Słowo i modlitwę, nie mówiąc już o sakramentach.

\* \* \*

W dobie reformacji, Luter sprzeciwiając się mówieniu o Bogu w kategoriach tradycyjnej, filozoficznej metafizyki, sięgnął do języka Biblii i mówił o niepoznawalności i poznawalności Boga w obrębie swojej teologii krzyża.

Ks. dr Marcin Luter nazwał teologię filozoficzną, naturalną, teologią chwały (*theologie gloriae*), zajmowała się ona bowiem Bogiem samym w sobie, takim, jakim On jest w swoim majestacie i chwale, w jakim w istocie rzeczy jest niepoznawalny na skutek dystansu, jaki Go dzielił od człowieka. Przez wittenberskiego Reformatora została ona scharakteryzowana następująco:

„Teolog chwały (a więc ten, kto nie zna, jak Apostoł, jedynie ukrzyżowanego i zakrytego, ale zna, jak poganie, chwalebne), a to, co w Bogu niewidzialne, dostrzega przez to, co widzialne, wszędzie dostępne i potężne i o tym mówi) uczy się od Arystotelesa, że przedmiotem woli jest dobro, i to dobro godne miłości w stopniu najwyższym” (WA 1,614).

Teologii chwały Luter przeciwstawił teologię krzyża (*theologiae crucis*). Nie oznacza to, że totalnie zanegował on zasadność uprawiania teologii naturalnej, spekulatywnej. Teologia chwały może być uprawiana poza Kościołem, teologia krzyża musi być uprawiana w Kościele. Teologia chwały mówi bowiem o Bogu w Jego majestacie i chwale, o Bogu, jakim jest On sam w sobie, zupełnie zaś nic nie może powiedzieć o Bogu dla nas, Bogu objawionym i zbawczo działającym. Teologia krzyża jest Słowem o Bogu, który z nami prowadzi nieustanny dialog poprzez zwiastowanie krzyża.

Teolog krzyża spogląda na „plecy Boże” (*posteriora Dei*). Ta trafna metafora zaczerpnięta została z Biblii. Mojżesz pragnąc zobaczyć Boga, a więc spojrzeć na pełne chwały oblicze Jahwe, usłyszał słowa:

„Nie możesz oglądać oblicza mego, gdyż nie może mnie człowiek oglądać i pozostać przy życiu. Oto miejsce przy mnie. Stań na skale. A gdy przechodzić będzie chwała moja, postawię cię w rozpadlinie skalnej i osłonę cię dłonią moją, aż przejdę. A gdy usunę dłoń moją, ujrzysz mnie z tyłu, oblicza mego oglądać nie można” (2 Mz 33,2023).

Bóg ukrywał się w krzyżu. Krzyż Jezusa Chrystusa jest dłonią Bożą, zakrywającą oczy dzieci Bożych, wezwanych przed oblicze Boga, aby zachowane być mogły przy życiu. Krzyż i cierpienie Chrystusa, hańba i pogarda są maską zakrywającą oblicze Boże. Na obliczu Najwyższego jest oślepiający blask chwały, na plecach krzyż. Myśl o Bogu ukrywającym się w krzyżu stale towarzyszyła Lutrowi. W centrum jego teologicznego zainteresowania znajdowała się pasja Chrystusa. W Lutrowym zwiastowaniu nieustannie rozlega się słowo o Bogu wzniosłym, mądrym, pełnym chwały, jednakże ukrywającym się w poniżeniu, pogardzie, głupocie i cierpieniu.

Szată Boga ukrytego, Boga, jakim jest On w sobie samym, a więc Boga nagiego (*Deus nudus*), jest pasja. Gdyby święty i wielki Bóg zechciał, mógłby swój majestat i chwałę objawić nie przez krzyż, cierpienie, hańbę i poniżenie, lecz przez objawienie bogactwa ducha w bogactwie ciała, a więc przez chwałę w chwale, wielkość w wielkości, bogactwo w bogactwie. Wybrał jednak inny sposób objawienia swojej inności. Bóg mądrość swoją okazuje w głupocie, prawdę w postaci kłamstwa, wolę swoją w grzechu, łagodność i miłosierdzie w wiecznym gniewie, sprawiedliwość w niesprawiedliwości, chwałę w pohańbieniu, bogactwo w ubóstwie, potęgę w słabości, zwycięstwo i triumf w przegranej krzyża (1 Kor 1, 2728; 2 Kor 8, 9). Bóg objawiony (*Deus revelatus*) w istocie rzeczy nadal pozostaje Bogiem ukrytym. Bóg ukryty (*Deus absconditus*), Bóg sam w sobie, ukrywa się w Jezusie Chrystusie, krzyżu, cierpieniu, hańbie i pogardzie. Bóg ukryty jest Bogiem ukrzyżowanym (*Deus crucifixus*). W Lutrowej teologii Krzyża termin „Bóg ukryty” (*Deus absconditus*) nie stoi w wykluczającej sprzeczności wobec terminu „Bóg objawiony” (*Deus revelatus*). Myśli o Bogu tym i myśli o Bogu objawionym wzajemnie się przenikają. Miejscem przenikania się tych myśli jest Krzyż Jezusa Chrystusa.

Teologia krzyża jest opcją na rzecz teologii objawienia. Mówić o Bogu znaczy mówić o krzyżu Chrystusa.

\* \* \*

Historia filozofii uczy nas, że każdy znaczący kierunek w filozofii mówił nowym językiem, musi on bowiem wyrazić to, czego dotychczas jeszcze nie powiedziano, a jeśli nie powstały nowe słowa i terminy, to w stare wkładano nową treść. Język, w którym dotychczas próbowano wyrazić myśli i poznanie, okazywał się zazwyczaj za ubogi i przy jego pomocy niemożliwe było wyrażenie tego, co nowe, co zostało odkryte, przemyślane. Szczególnie wielcy poszukiwali nowych słów, stwarzali nowy język i usiłowali przekroczyć to, co dotychczas w tym języku zostało wyrażone. Do tych filozofów należeli przede wszystkim I. Kant, E. Husserl, M. Heidegger.

Taki stan rzeczy szczególnie da się zauważyć w metafizyce i oczywiście teologii filozoficznej. W tej ostatniej szczególnie niektóre przymiotniki musiały zostać nasączone nowymi treściami. Język codzienności nie był i nie

jest ciągle w stanie wyrazić tego, co dotyczy Boga, sfery *sacrum*. Sięgano po znaki i symbole, metafory oraz inne środki wyrazu. Często łamano proste zasady gramatyki. Ale wtedy taki język traci na komunikatywności. Jednakże po jego rozszyfrowaniu i percepcji otwierały i otwierają się nowe możliwości i odkrywano i odkrywa się nowe rejony poznawcze. Jednakże cokolwiek byśmy učinili, lub nie wiem jaki krok naprzód učinili w wyrażaniu swoich myśli na temat Boga, Jego istoty, to zawsze pozostanie jeszcze do przebycia taka przestrzeń, która da się wyrazić słowem: *nieskończoność*. Sytuację tę można przyrównać do wysiłku mającego na celu zbliżenie się do widnokregu.

Stworzenie takiego języka – jak już wcześniej powiedzieliśmy – jest niemożliwe z szeregu powodów. Każdy jego element będzie miał związek z naszym codziennym językiem, językiem, który powstał byśmy przy jego pomocy opisywali otaczającą nas rzeczywistość i świat naszych wrażeń. Nie pozostaje nam nic innego, jak korzystać z naszego języka, ale starać się mówić precyzyjnie i możliwie budować precyzyjne definicje.

Ale powróćmy do języka metafizyki! Jest to język filozofii. Chociaż jego powstanie ma związek z teologią, ale teologią w tym znaczeniu, w jakim to słowo występuje u Platona i Arystotelesa<sup>21</sup>, to jednak zasadniczo nie jest to język teologii w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Filozofia jako *ancilla theologie* w średniowieczu dostarczała teologii instrumentarium. Dzięki temu niejednokrotnie zacierała się granica pomiędzy teologią a filozofią, przeciwko czemu czasem zdecydowanie się wypowiadało. Stwierdziliśmy już powyżej, że język metafizyki jest nieprzydatny do formułowania sądów o Bogu. Jego ułomność wynika z faktu, że cokolwiek byśmy o nim mówili, jest to język, który powstał w czasoprzestrzeni a nie we wieczności, a więc nie jest on przystosowany z racji swej genezy do opisywania rzeczywistości nie z tego świata.

Jeszcze z jednego powodu język metafizyki jest nieprzydatny do mówienia o Bogu. Nieprzydatny nie oznacza zupełnie nieużyteczny, wprowadzający w błąd, że przy jego pomocy nic w sensie absolutnym nie możemy powiedzieć o Bogu. Język metafizyki ma to do siebie, że w pewnym

---

<sup>21</sup> Zob. M. UGLORZ, *Od samoświadomości do świadectwa wiary*, Warszawa xxxx

stopniu racjonalizuje nasze myślenie o Bogu i „szufladkuje” Boga na poziomie naszego rozumu, a to oznacza, że Bóg zaczyna funkcjonować w naszej świadomości i egzystencji jako pewnego rodzaju formuła, bądź bóstwo. A przecież Bóg należy do świata *sacrum* i wszelkie mówienie o Bogu ma charakter religijny. Religia zaś nie jest systemem filozoficznym ani jego częścią, lecz przeżywaniem *sacrum*, uczuciem zależności od Innego. Tere-  
nem, na którym zakotwiczone jest mówienie o Bogu, to wiara, ufność, nadzieja. A chociaż wiara nie może być całkowicie wyprana z racjonalności, bo wtedy budzą się w religii upiory, czasem gorsze od niewiary, to jednak wiara nie może być zależna od rozumu, nie może też być pod kontrolą rozumu, ale rozum musi przychodzić wierze z pomocą, aby nie rozmyła się ona w mistycznym upojeniu, złudzeniach, czy też chorobliwej egzaltacji. Dla katolików myśl tę sformułował Jan Paweł II w słowach:

„Wiara zakłada jednoznacznie, że ludzki język potrafi wyrazić w sposób uniwersalny – choć w kategoriach analogicznych, ale przez to mniej doniosłych – rzeczywistość boską i transcendentną”<sup>22</sup>.

Mówić o Bogu nie można inaczej jak tylko naszym językiem. W słowach kreślimy jedynie obraz Boga. Nasze mówienie o Bogu naszym wyobrażeniem Boga, opartym jednak na objawieniu. Zawsze jednak obraz Boga w naszych słowach jest podobieństwem Boga. Leibnitz był zdania, że w płaszczyźnie porządku niższego istnieją analogie wyższego. O analogicznym mówieniu (*analogia entis*) św. Tomasz powiada, że o Bogu wypo-  
wiadamy wiele nazw, to jednak nie określają tego, co jest w Bogu<sup>23</sup>. Opisu-  
jąc Boga, korzystamy ze słów, określających człowieka, bo innego wyboru nie mamy. Kiedy przy ich pomocy orzekamy o Bogu, Bóg pozostaje przez nie nietknięty. Nieskończenie przewyższa On przymioty, które rozpoznajemy w człowieku. Ale o Bogu milczeć nie możemy. Mówić więc powinniśmy tak, jak możemy, a więc na sposób ludzki. W związku z tym protestancki teolog, Paul Tillich jest przekonany, że

„*Analogia entis* nie jest rodzajem wątpliwej teologii, która pragnie pozyskać Boga w ostatecznym odniesieniu skończonego do nieskończonego. To jedynie ana-

---

<sup>22</sup> *Fide et ratio* p. 84

<sup>23</sup> Sth I, 13, 4.5.

---

*logia entis* daje nam prawo, aby w ogóle móc mówić o Bogu. Ona opiera się na fakcie, że Bóg musi być ujmowany jako Samo-bycie”<sup>24</sup>.

Nasze mówienie o Bogu wyrastać musi z Biblii, wszak język Biblii jest językiem doświadczania obecności Boga. Chociaż jest to czasem języku prymitywny, ale za to wskazujący na otwartość Boga na człowieka. Biblia jest historią dialogu Boga z człowiekiem. Cała Biblia ma strukturę dialogową (rabin André Neher) i jako taka jest historią zbawienia. Słowem Boga do nas i słowem ludzi wiary o Bogu.

---

<sup>24</sup> P. Tillich, *Systematische Theologie*, I, s. 277