

TERESA STANEK

Mówić o Bogu dzisiaj

Wobec załamania wielu aspektów paradygmatu kulturowego, w którym powstało i kształtowało się chrześcijaństwo¹, przed teologią stoi zadanie takiego przeformułowania form wypowiedzania własnej wiary, aby – nie naruszając w niczym jej istoty – przekazać ją w języku adekwatnym dla świadomości kulturowej środowiska, któremu głoszone jest przesłanie. Podstawa takiej możliwości chrześcijaństwa tkwi u jego źródeł – w religii Izraela, która jest wzorem wypowiedzania własnej wiary w kulturowo uwarunkowanej formie². Dzięki temu religia ta poddawała się radykalnym reformom, związanym ze zmianami społeczno-politycznymi (utrata świątyni, życie w diasporze), jak też wraz z rozwojem Objawienia (życie i osoba Jezusa Chrystusa). Chrześcijaństwo, jako religia wyrosła bezpośrednio z religii Izraela, posiada te same właściwości, tzn. zdolność wykorzystania wszelkich form międzyludzkiej komunikacji dla głoszenia Ewangelii Jezusa Chrystusa.

Wspomniane wyżej właściwości chrześcijaństwa pozwalają na przeformułowanie języka w którym wypowiedziana jest wiara Kościoła tak, aby formę wypowiedzi jak najgłębiej wpisać w świadomość kulturową. Jednakże takie podejście związane jest z niebezpieczeństwem zniekształcenia samego przesłania, dla-

¹ Proces ten doskonale uchwycony został w pracy – T. Węclawski: *Wielkie kryzysy tradycji chrześcijańskiej*. Poznań 1999; M. C. Bingemer: *Postmodernity and Sacramentality*. W: *Sacramental Presence in a Postmodern Context*. L. Boeve, L. Leijssen (red.). Leuven 2001 s. 65–105.

² Termin *religia Izraela* odnosi się do kształtu religii opisanej w Starym Testamencie, której podstawą był kult świątynny. Religia ta kulturowo przynależy do religii ludów starożytnego Bliskiego Wschodu, ujawniając odmienną koncepcję Boga, przy zachowaniu zasadniczych elementów kultury w której powstała (opowieść jako forma mówienia o Bogu; ofiara – jako podstawa relacji do Boga) – szerzej na ten temat: T. Stanek: *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*. Poznań 2002.

tego, rodzi się problem oceny wiarygodności teologicznej form wypowiedzania wiary Kościoła w języku tzw. *współczesnego człowieka*.

Zadaniem tego artykułu jest przedstawienie metody, pozwalającej na dokonanie takiej oceny, w sytuacji coraz częstszego sięgania po nowe możliwości, jakie daje język narracyjny, posługujący się opowieścią i metaforą³.

I. Kilka przykładów

Dla ukazania tych możliwości wybrałam cztery krótkie formuły, pochodzące z tekstów teologicznych, powstałych w ostatnich latach; dwie z nich pochodzą z płaszczyzny doktrynalnej, a dwie – z pastoralnej. Istota zadania zawiera się w porównaniu wybranego tekstu do wiary biblijnej oraz specyfiki języka biblijnego, będącego paradygmatem wszelkiej refleksji teologicznej, a także na jego związek z Tradycją oraz językiem i świadomością kulturową społeczności wiary.

Wybór tak krótkich formuł jako przykładów został podyktowany względami praktycznymi - ze względu na lapidarność, takie teksty sprawiają, że przeprowadzona analiza staje się bardziej przejrzysta. Metodę tę można stosować także do tekstów znacznie obszerniejszych, zarówno modlitw, traktatów, jak i całych dzieł. Analiza musi dotyczyć podstawowych elementów struktury tekstu, tak, aby ujawnić: [1] związek z myślą biblijną, [2] związek z tradycją Kościoła, [3] związek z kontekstem współczesnego środowiska kulturowego, [4] otwartość na dalsze interpretacje. Te cztery elementy pozwalają na uchwycenie zarówno przesłania tekstu, jak też jego związku z Tradycją Kościoła oraz kulturą społeczności, w której jest głoszona wiara.

1. *Bóg Jedyny jest niczym w tym świecie ale wszystkim dla tego świata*

Formuła ta⁴ ma charakter metafory i została wypowiedziana w *Wykładzie Wiary Kościoła*, dlatego można jej przypisać znaczenie stwierdzenia doktrynalnego. Jej podmiotem jest rzeczownik „Bóg”, dopełnieniem bliższym przysłówki o charakterze absolutnym „wszystko, nic”, a dopełnieniem dalszym „świat”. Struktura została oparta na relacji pomiędzy nimi, ustanowionej przez najbardziej fundamentalny czasownik „jest”, przez co stanowi formułę o charakterze apodyktycznym (dogmaty, wyznanie wiary).

W treści tej formuły najbardziej podstawowym przesłaniem jest monoteizm oraz opisanie relacji Boga do świata. *Explicite* zawiera nawiązanie do idei Boga

³ G. Loughlin: *Telling God's Story. Bible, Church and Narrative Theology*. Cambridge 1996, H. Seweryniak: *Prorok i błazen. Szkice z teologii narracji* (praca przygotowana do druku).

⁴ T. Węclawski: *Królowanie Boga. Dwa objaśnienia Wyznania Wiary Kościoła*. Poznań 2003 s. 74.

Izraela (*Bóg Jedyny*, por. Pwt 6, 4), a *implicite* do idei Boga–Stwórcy (*wszystkim dla tego świata*). Jeśli odczytać ją w biblijnym kontekście, w którym podobne wyznanie wiary pojawiło się (Pwt 5, 19–7, 11⁵), czyli wskazującym na wypełnianie się Bożych obietnic, termin „świat” można odczytać jako ujawnienie uniwersalizmu Bożego daru.

Ważna jest także relacja tej metafory do tradycji mówienia o Bogu w teologii chrześcijaństwa. Od prawie dziewiętnastu wieków refleksja dotyczyła istoty Boga i dlatego koncentrowała się wokół terminologii kosmologicznej, pozwalającej na wypowiedzianie *Boga jako Boga*, tzn. wpięty w związek ze stworzeniem, a dopiero potem w związek z odkupieniem. Omawiana metafora pozornie wpisuje się w te kategorie, pomijając *explicite* odniesienie do postaci Jezusa Chrystusa. Jednocześnie pozostaje wierna tradycji biblijnej przez odniesienie do ludzi; więcej nawet – stawia to odniesienie w samym centrum, gdyż faktycznie nie odpowiada na pytanie kim jest „Bóg jako Bóg”, ale kim jest „Bóg dla świata”.

Dlatego można powiedzieć, że nawiązując wprost do myśli Izraela – dla którego Bóg z jednej strony pozostawał kimś niezmiernie bliskim i realnym, a jednocześnie odległym i nierozpoznanym – odpowiada na tę sferę współczesnej religijności, która poszukuje relacji osobowych, zachowując jednocześnie realny dystans do *Niepoznawalnego*. Metafora opisuje Boga realnie różnego od stworzenia, niedostępnego i nieuchwytnego na sposób bytów tego świata (*niczym w tym świecie*), wskazując równocześnie, że ten właśnie Bóg pozostaje uchwytny i dostępny dla człowieka – będącego częścią *tego świata* – jako jego *wszystko*. W ten sposób bezpośrednio nawiązuje do biblijnej koncepcji Boga–Opiekuna i Boga–Zbawcy, a pośrednio także do idei Boga–Stwórcy.

Omawiana metafora odpowiada na silne współczesne tendencje do panteizmu i panenteizmu, wynikające z pojmowania Boga jako integralnego uczestnika ludzkiego świata, zabezpieczając jego chrześcijańskie rozumienie. Modele Boga oparte o koncepcje więzi osobowych, wykazują tendencje do łatwego osuwania się w uproszczone rozumienie, gdzie Bóg jest pojmowany jako „partner człowieka”, na wzór innych bytów⁶. Fraza *wszystkim dla tego świata* – oddalając wszelkie pokusy panteizmu (Bóg jest *wszystkim dla* świata, a **nie** *wszystkim w* świecie) – ukazuje Boga jako pozostającego w takiej relacji do swojego stworzenia, że bez Niego nie miałyby ono nawet swojego własnego istnienia, i pozwala rozpoznać odmowę „urzeczowienia” Boga, a jednocześnie afirmację Jego total-

⁵ Jednostkę wyodrębniłam na podstawie podziału TM – jest to piąta, szósta i siódma parasza. Wiersz 6, 4 stanowi pierwszy wiersz szóstej paraszy.

⁶ Zagadnienie to – podejmując polemikę z głośną pracą S. M c F a g u e: *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*. Philadelphia 1982 – omawia szerzej Ch. J. I n s o l e: *Why Anti-Realism Breaks Up Relationships*. HeyJ XLIII (2002) pp. 20–33.

nej obecności. Fraza *Bóg jest niczym w tym świecie* niweczy wszelkie próby uczynienia Go CZYMS, i tym samym dystansuje się nie tylko od postrzegania Boga jako jednego z elementów otaczającego świata (co byłoby dość prymitywne), ale także od takiej relacji w której Bóg stawałby się odniesieniem jako COŚ⁷.

Bóg będąc *niczym*, pozostaje całkowicie poza kontrolą i możliwościami człowieka; będąc *wszystkim* pozostaje całkowicie przed człowiekiem jako jego *otwarta przyszłość*⁸. Źródeł takiego myślenia należy szukać w świadomości biblijnej, a podstaw jego wyrażenia we współczesnej kulturze.

**2. Bóg nieskończenie doskonały i szczęśliwy zamysłem czystej dobroci,
w sposób całkowicie wolny, stworzył człowieka, by uczynić go
uczestnikiem swego szczęśliwego życia**

Jest to zdanie otwierające *Katechizm*⁹, ma więc również charakter wypowiedzi doktrynalnej i przynależy do formuł *wyznania wiary*. W przeciwieństwie do omówionej poprzednio metafory, formuła ta jest definicją, dlatego też ma zupełnie inną strukturę gramatyczną. Jej podmiotem jest rzeczownik „Bóg”, a dopełnieniem rzeczownik „człowiek”. Jawią się zatem dwie strony relacji (byty), które są połączone czasownikami: „stworzyć, uczynić”, przy czym oba czasowniki przypisane są podmiotowi.

Definicja wskazuje więc na aktywność Boga w stosunku do człowieka i bierność człowieka w stosunku do Boga. Ważnym elementem tej definicji są przymiotniki (których brakowało w definicji poprzedniej). Dwa z nich opisują status Boga (*doskonały i szczęśliwy*), dwa następne naturę Jego działania ([z] *czystej dobroci*, [w sposób] *całkowicie wolny*), z pomocą których podmiot został ukazany możliwie najsilniej w swojej bytowości – opis podaje: KTO i JAKI, a także odniesienie: DO KOGO.

Treść omawianej definicji stanowi niezwykle lapidarne, ale obejmujące wszystkie istotne elementy, *wyznanie wiary*. Mówi ona przede wszystkim o Bogu i człowieku, tzn. o tym wszystkim co stanowi podstawę refleksji religijnej. Wykorzystując właściwości przymiotnika, opisuje Boga – jest to byt *doskonały, szczęśliwy, dobry*; oraz człowieka – *stworzony*, dla *uczestnictwa w szczęśliwym życiu Boga*. Formuła ta bezpośrednio wynika z całej tradycji teologicznej, reflektującej biblijne przesłanie o Bogu–Stwórcy i Bogu–Zbawcy, i w ten sposób w pełni przynależy do tradycji myśli biblijnej. Jako osadzona w kontekście filozoficznym, podejmuje dialog z teologią naturalną (kim jest Bóg), wskazując jednak

⁷ Również drugi człowiek, jako partner w dialogu, jest w istocie samej TO. Por. M. Buber: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Warszawa 1992.

⁸ Por. T. Węclawski: *Królowanie Boga*, dz. cyt., s. 220–251.

⁹ *Katechizm Kościoła katolickiego* [KKK], Wstęp, I, 1.

na specyficznie biblijną właściwość mówienia o Bogu w perspektywie Jego dzieła dla człowieka (a nie dla przyrody).

Problematyczną natomiast pozostaje kwestia powiązania pomiędzy biblijnym obrazem Boga, a obrazem ukazanym w tej definicji. Przymiotniki definiujące „Boga jako Boga” *doskonali i szczęśliwi* nie znajdują żadnego uzasadnienia w tradycji biblijnej – która Boga definiuje jedynie przez pryzmat Jego dzieł dla ludzi – i widać, że zostały zaczerpnięte z tradycji filozoficznej. Dlatego formuła ta pozostaje częściowo obca myśleniu biblijnemu: odniesienie do człowieka sytuuje ją w obrębie tego myślenia, opis Boga – poza nią. Należy natomiast podkreślić jej związek z całą tradycją myśli chrześcijańskiej, która harmonijnie łączy w sobie obie te sposoby ludzkich możliwości mówienia o Bogu.

3. *Bóg jest naszą przyszłością. Naszą przyszłością jest Bóg*

Ta metafora¹⁰ ma charakter pastoralny i nawiązuje do właściwego współczesnemu człowiekowi niepokoju o własną przyszłość. Wypowiedziana została w refleksji nad doświadczeniem miłości Boga do człowieka i w szczególny sposób odnosi się do biblijnej idei Boga-Opiekuna, Boga który jest twórcą relacji Przymierza.

Analiza gramatyczna pozwala zauważyć, że pojawia się tutaj nieco podobna struktura jak w metaforze pierwszej. Oparta została o czasownik „jest”, łączący tym razem dwa rzeczowniki, ukazujące strony relacji – *Boga i moją przyszłość*. Cechą charakterystyczną tej metafory jest jej dwuczłonowość, dzięki której uzyskano zamianę podmiotu i dopełnienia przy zachowaniu dokładnie tych samych rzeczowników. Zabieg ten niezwykle silnie akcentuje wzajemne relacje, zachodzące pomiędzy stronami, ujętymi jako podmiot i dopełnienie, czyli Bogiem i ludzką przyszłością. Zachowana została także niesymetryczność tych figur, gdyż brakuje tu sformułowania *nasza przyszłość jest Bogiem*¹¹. W ten sposób to „Bóg” jawi się jako dający, a „ja” jako przyjmujący.

Ta metafora przywodzi na myśl biblijną ideę Przymierza, w której Bóg obiecuje Abrahamowi i Izraelowi *dobrą przyszłość*, a Jezus składa podobną obietnicę tym, których – przez własną krew – wprowadza w Przymierze z Bogiem. *Bóg jest przyszłością* człowieka dlatego, że złożył ludziom taką obietnicę, która została zakotwiczona w Jego własnej wierności. Patrząc z perspektywy biblijnej należy powiedzieć, że możliwość decydowania człowieka, co do tak pojętej przyszłości nie jest całkiem bierna, ale sprowadza się ona do – tylko, i aż – do wybrania Boga (Pwt 30, 15–20). Tę cechę *implicite* również nosi omawiana metafora, su-

¹⁰ T. Węclawski: *Gdzie jest Bóg? Male wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć*. Poznań 2002 s. 49–61; cyt.: s. 58.

¹¹ O niemożności takiego wyrażenia – T. Węclawski: *Królowanie Boga*, dz. cyt., s. 231.

gerująca postawę nadziei i oczekiwania. Takie, głęboko osobowe akty, pojawiły się dopiero w religii Izraela jako odpowiedź na dar Przymierza. Zakorzenie idei religii w relacji z Bogiem, zamiast w strukturach kosmicznego ładu, pozwoliło na wydobycie aktów osobowych (wiary, nadziei i miłości) jako formy kultowych odniesień do Boga, nieznanymi religiom ludów ościennych.

Patrząc od strony tradycji chrześcijańskiej tego typu metafora wpisuje się bardzo głęboko w teologię życia wewnętrznego. Pisma z tej tradycji powołują się nie tylko (czy nawet nie tyle) na możliwości ludzkie, ile na nadzieję związaną z obecnością Boga i Jego obietnicę. Nadzieja ta, w głównym nurcie myśli chrześcijańskiej odnosi się do wieczności, jako dopełnienia ludzkiego życia z Bogiem, a w nurcie pobożnościowym często jest przywoływana w sytuacji cierpienia. Omawiana metafora nie odrzuca żadnego z tych znaczeń, ale wprowadza je – a także wszystkie inne możliwe znaczenia – w tajemnicę takiej Bożej obecności, z której wynika wszystko, cokolwiek może człowieka (każdego, w jego własnym imieniu) spotkać, poszerzając radykalnie zakres nadziei.

4. *Liczę na Ciebie Ojcze, liczę na miłość twą, liczę na Ciebie Ojcze, na twą ojcowską dłoń*

Ta formuła¹² także jest metaforą, którą przedstawiam jako przykład negatywny. Pozornie jest głęboko związana z myślą biblijną, ale bardziej wnikliwa analiza pokazuje, że faktycznie jest ona całkowicie oderwana zarówno od wiary biblijnej, jak i tradycji chrześcijańskiej.

Struktura gramatyczna została oparta o powtórzenia tych samych słów: czasownika *liczyć na* – trzykrotnie, w pierwszej osobie liczby pojedynczej; rzeczownika *ojciec* – dwukrotnie w wołaczu i po raz trzeci w przymiotniku, oraz zaimka drugiej osoby liczby pojedynczej *ty* – dwukrotnie w formie osobowej i po raz trzeci w formie dzierżawczej. Pojawił się tutaj ciekawy schemat, gdzie – w jednej krótkiej frazie – trzy słowa powtarzają się trzykrotnie. Poza nimi, do całości zdania został dołączony już tylko rzeczownik *dłoń*, połączony z przymiotnikiem, pochodzącym od wcześniej zastosowanego rzeczownika.

Cechą tego, dość długiego, zdania jest równocześnie ubóstwo wyrazów i intensywność na płaszczyźnie komunikacji, której celem jest przywołanie uwagi. W efekcie wyrażenie otrzymuje silny akcent nie tylko indywidualny, ale nade wszystko, emocjonalny, który dodatkowo został wzmocniony przez zastosowanie wyrażenia kolokwialnego: *liczę na Ciebie*, zamiast przyjętego w tradycji religijnej: *wierzę w Ciebie*. Występujący tutaj podmiot domyślny, w pierwszej osobie

¹² Jest to fraza rozpoczynająca popularną piosenkę religijną. Piosenka jest znacznie dłuższa, ale wybrany fragment jest całkowicie reprezentatywny dla potrzeb tej analizy.

liczby pojedynczej, wiążąc jednoznacznie to wołanie z osobą go wypowiadającą, wskazuje na niesymetryczną relację jej podmiotów.

Taka koncentracja na walorach indywidualnych i emocjonalnych jest znana z pewnego nurtu tradycji pobożnościowej, nie znajduje jednak swoich korzeni w tradycji biblijnej. Modlitwy biblijne, nawet te najbardziej osobiste, odwołują się zawsze do pamięci o dziełach Boga dla całego ludu, przez co akcentują obiektywizm Bożej interwencji. Wyrażenie *liczę na Ciebie*, sugeruje pewność wypowiadającego wezwanie co do możliwości uzyskania potrzebnej pomocy, ale także kieruje uwagę na jego własne doświadczenie podmiotu, jako źródło tej pewności. Wyrażenie „liczę na Ciebie” podkreśla silniej własną moc podmiotu wypowiadającego te słowa, w stosunku do ich adresata, w przeciwieństwie do „wierzę w Ciebie”, które podkreśla zaufanie i poddanie się adresatowi.

Można zatem powiedzieć, że takie wyrażenie jest charakterystyczne dla *naturalnej pobożności*, wynikające z wpisanej w strukturę człowieka potrzeby *zwrócenia się* ku mocom przekraczającym jego możliwości i do pokładania w nich nadziei. Wyrażana w tej piosence postawa jest właściwa tzw. *religiom naturalnym*. Wszystkie one rozpoznawały istnienie mocy przyjaznych człowiekowi, *mocy na które można liczyć*¹³. W bardzo wielu z nich imię *Ojciec* odnosiło się do bóstw opiekuńczych. Opisana w dalszym ciągu tekstu pozycja człowieka, *listek i pyłek na wietrze*, doskonale współgra z pojęciem człowieka w tych religiach.

II. Wnioski doktrynalne

Dokonana analiza pokazała, że za pomocą analizy gramatycznej i semantycznej można ustalić adresatów tekstu oraz przesłanie jakie niesie, a zatem określić jego znaczenie w aktualnym kontekście pastoralnym. Analiza treści, poprzez ukazanie powiązań z Tradycją, pozwala na dokonanie oceny jej wartości w kontekście doktrynalnym.

Frazy [1], [2] i [3], jakkolwiek ujawniają dość istotne różnice, pozostają w ścisłej zgodności z tradycją myślenia chrześcijańskiego. Różnice polegają na sposobach nawiązania do Tradycji i wynikają z dwu źródeł chrześcijańskiej teologii – Biblii i filozofii. Wyrażenia [1] i [3], mające charakter metafor, silnie nawiązują do tradycji biblijnej, ujawniając specyficzne cechy tego myślenia. Wyrażają się one w akcentowaniu natury Boga jako przekraczającej wszystko, osobowej potęgi, pozostającej w takiej relacji do ludzi, która może i potrafi dać

¹³ Por. M. S. Smith: *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. San Francisco 1990, szczególnie s. 27–80. Smith koncentruje się głównie na tekstach Biblii i z Ras Szamra, ale przywołuje również świadectwa innych religii, wskazując na uniwersalizm pojęcia Boga, jako mocy wspomagającej człowieka w jego kruchości wobec sił przyrody.

im *dobrą przyszłość*. Bóg w Biblii opisany został za pomocą języka literackiego, opisowego, a więc mniej jednoznacznego aniżeli pojęciowy język filozofii, co nie znaczy mniej precyzyjnego¹⁴. Wartością takiego języka – a co za tym idzie, także omawianych metafor – jest bogactwo skojarzeń, które jednak są ściśle ograniczone i ukierunkowane przez precyzyjny dobór słownictwa oraz zasady gramatyki¹⁵.

Formuła [2] została zaczerpnięta z *Katechizmu Kościoła katolickiego*, pozostającego pod silnym wpływem tradycji filozoficznej. Jej cechą jest myślenie pojęciowe, dążące do tworzenia formuł o maksymalnie jednoznacznej treści, wywodzącej się z refleksji nad naturą świata i człowieka¹⁶. Omówiona formuła w lapidarnym skrócie ujmuje szeroki wachlarz tej refleksji, pozostając jednak w głębokim związku z treścią objawienia biblijnego. Jej niewątpliwą wartością jest połączenie tych dwu tradycji, przez co pozostaje wciąż w realnym związku z kulturą społeczności do której jest adresowana.

Na szczególną uwagę zasługuje wyrażenie [4], które stanowi werset z popularnej piosenki¹⁷. Dokonana wyżej analiza pokazała, że metafora ta jest doskonale ugruntowana w uczuciach i postawie tzw. *współczesnego człowieka*, a swoim przesłaniem ujawnia nawiązanie do naturalnej religijności. Jej treść wynika wprost z indywidualizacji doświadczenia religijnego, co bardzo odpowiadania stanowi współczesnej świadomości. Z tego punktu widzenia ma ona wysoką wartość, tym bardziej, że odwołuje się do uczuć oraz najgłębszej potrzeby człowieka – ratunku wobec poczucia niepewności co do nadchodzącej przyszłości.

Jej słabość – czy wręcz niebezpieczeństwo – tkwi w oderwaniu od tradycji wypowiedziania wiary Kościoła, a oderwanie to dotyczy obydwu źródeł chrześcijaństwa. Ukazane w paradygmacie biblijnym nawiązanie do doświadczenia zbiorowego pokazuje, że podstawą modlitwy biblijnej jest obiektywizm relacji, wy-

¹⁴ O znaczeniu języka metaforycznego i jego możliwościach szeroko traktuje: U. E c o: *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*. Warszawa 1994 (oryg. 1962), szczególnie esej: *Otwarcie, informacja, komunikacja*, s. 89–157.

¹⁵ Jest to także cechą pisarstwa biblijnego, które posługuje się wyszukaną retoryką; por. R. M e y n e t: *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*. Kraków 2001.

¹⁶ Por. B. W e l t e: *Filozofia religii*. Kraków 1994; szczególnie esej: *Kryzys chrystologii dogmatycznej*, omawiający „tłumaczenie” obrazowego języka biblijnego na język pojęciowy filozofii.

¹⁷ Tekst który tutaj omawiam jest reprezentatywny dla szerokiego nurtu współczesnej twórczości muzycznej. Niestety, piosenki tego typu nie tylko zajmują poczesne miejsce w kształtowaniu świadomości religijnej, ale także często są używane w liturgii. Poświęcam wiele miejsca temu właśnie wyrażeniu, aby zwrócić uwagę na niebezpieczeństwa takiego myślenia. Nie znaczy to, że należy całkowicie wyeliminować takie teksty – spełniają one także pozytywną rolę, wskazując na osobisty wymiar spotkania z Bogiem – ale nie wolno poprzestać na szerzeniu wyłącznie takiej pobożności.

nikający z wpisania w pamięć pokoleń; nawet najbardziej osobiste modlitwy zawsze znajdują swoje źródła w pamięci o tym, *co Bóg uczynił dla nas* (por. Pss 46; 68) a zabezpieczenie – w obietnicy *danej tysiącu pokoleń* (por. Joz 21, 45; 1Krl 8, 56). Modlitwa Kościoła Zachodniego nie zawsze tak silnie nawiązuje do pamięci historycznej, ale akcentując naturę Boga jako bytu absolutnego, wydobywa obiektywizm odniesienia człowieka do Niego. Jak widać, w Tradycji Kościoła, obydwa nurty wychodzą z afirmacji osoby i natury Boga, czyniąc go podmiotem modlitwy. W omawianej frazie został zmieniony podmiot – to już nie Bóg, ale JA – i z tego powodu akcent pada na doświadczenie osobiste.

Specyfika tej modlitwy odbiega od tradycji biblijnej także w rozumieniu słowa *Ojciec*. Pojęcie Boga jako *Ojca* powstało w społeczeństwie o stabilnej, hierarchicznej strukturze społecznej¹⁸. W tych kulturach *ojciec* był pojmowany nie tylko (a nawet nie tyle) jako ktoś bliski dziecku, ale przede wszystkim jako źródło życia¹⁹, stróż i obrońca ładu rodzinnego i społecznego, odpowiedzialny za dobrobyt, bezpieczeństwo i przyszłość tych, którzy do niego należeli. Sam termin „ojciec” niekoniecznie oznaczał więź biologiczną, a już najmniej emocjonalną, i wiązał się przede wszystkim z możliwościami (wobec siebie) oraz odpowiedzialnością (wobec innych). Jak zatem powiązać ten biblijny obraz Boga–Ojca z przedstawionym w tym wyrażeniu?

Wyraźne we współczesnej teologii przesunięcie refleksji z płaszczyzny kosmologicznej na socjologiczną, owocuje zainteresowaniem opisania więzi pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Opisy te chętnie nawiązują do uczuć i przeżyć osobistych. Motyw Boga jako kogoś bliskiego przejawia się w metaforach: *Ojca, Przyjaciela, Brata, Matki*, itp. Ponieważ metafory te w terminologii są tożsame z metaforami biblijnymi, dlatego należy szczególną uwagę poświęcić ich znaczeniu, aby zrozumieć jaka zachodzi relacja pomiędzy obrazem Boga w Biblii, a obrazem Boga w wielu współczesnych tekstach, szczególnie piosenkach religijnych²⁰.

¹⁸ Sprawą fundamentalnej wagi jest podkreślenie hierarchii oraz podziału funkcji w społecznościach starożytnego Bliskiego Wschodu. Człowiek (i jego godność) jest rozumiany przede wszystkim w kontekście pełnionej przez niego funkcji społecznej, stąd np. wypływa absolutna niemożność porównania mężczyzny i kobiety (ojca i matki); konieczność ustanowienia hierarchii (pan, sługa; ojciec, dziecko). W świecie greckim znajdujemy odmienną koncepcję człowieka, w której znacznie silniej akcentowane są wartości osobowe – rozum i wola, i dopiero na gruncie tego myślenia możliwym było wykształcenie się (tak ważnej współcześnie) idei równouprawnienia wszystkich ludzi.

¹⁹ Jeszcze do XIX stulecia istniało przekonanie, że życie przekazywane jest wyłącznie przez mężczyznę.

²⁰ Takie pytania można postawić wobec obecności chrystologii we współczesnej refleksji teologicznej w tzw. krajach misyjnych, która często zatrzymuje się na płaszczyźnie teodycei.

Przywołany przykład ukazuje realne niebezpieczeństwo osunięcia się pobożności w obszar odległy od chrześcijańskiej tradycji. Niebezpieczeństwo to we współczesnym świecie jest tym większe, że kulturowe trendy promują indywidualizm i przeżycie jako wyraz tożsamości osoby ludzkiej. Prawdziwie biblijne myślenie – wskazując na imienne powołanie człowieka – nigdy nie odrywa go od wspólnoty i nie tworzy takich wypowiedzi, w których relacja człowieka do Boga byłaby oderwana od wspólnoty. Chrześcijanin został zaproszony do nazywania Boga Ojcem, ale to zawołanie jest prawdziwe o tyle, o ile jest on częścią wielkiej wspólnoty Ludu Bożego, tzn. wtedy, kiedy *mój Ojciec* wypowiedziane jest zawsze w kontekście: *nasz Ojciec*.

III. Wnioski pastoralne

Jednym z istotnych elementów głoszenia kerygmatu jest zdolność wypowiedzenia własnej wiary w takim języku, aby był on komunikatywny dla środowiska w którym jest ona wypowiedziana. Domaga się to ciągłych reform języka teologicznego, dlatego – rozpatrując jego właściwości – należy postawić pytanie o formy wypowiedzi, warunkujące zarówno jego trwałość, jak i swoistą plastyczność. W tym względzie ważna jest podatność wybranych form wypowiedzenia wiary na możliwości takiej reinterpretacji, aby przekaz był czytelny dla aktualnej sytuacji kulturowej. Przywołane wyżej formuły zostaną teraz rozpatrzone w tym aspekcie, we wzajemnym porównaniu.

Formuły [1] i [3], jako metafory, z natury swojej są otwarte na dalszy rozwój²¹. Zastosowanie czasownika „jest” w odniesieniu do podmiotu „Bóg” pozwala na poszerzanie znaczenia, zarówno za pomocą budowania kolejnych metafor, jak też definicji, w zależności od kontekstu. Ich otwartość wynika także z zastosowania takiej terminologii, która całą swoją pełnię ujawnia dopiero w kontekście szerszej wypowiedzi. W takim zestawieniu ujawnia się ponownie odrębność formuły [4], także pretendującej do miana metafory, jednakże tak zbudowanej, że nie otwiera już dalszej możliwości przekształcania inaczej, niż przez wymianę synonimów. Ponieważ „Bóg” znajduje się tutaj w pozycji dopełnienia, metafora mówi wyłącznie o doświadczeniu „ja”. Przyjęcie „ja” jako podmiotu wskazuje, że jej rozwój mógłby iść jedynie w kierunku dalszego ujawniania właściwości owego „ja”²², co oznacza przeniesienie kontekstu teologicznego w kontekst antropologiczny.

²¹ Właściwości metafory omawiają – J. M. Soskice: *Metaphor and Religious Language*. Oxford 1985; P. W. Macky: *The Centrality of Metaphors to Biblical Thought. A Method for Interpreting the Bible*. Lewiston 1990; J. Stern: *Metaphor in Context*. Cambridge Massch. 2000.

²² Dalszy tekst piosenki, opisujący stany podmiotowego „ja”, rzeczywiście ukazuje prawdziwość takiego stwierdzenia.

Na szczególną uwagę zasługuje formuła [2], gdyż forma *wyznania wiary* oraz zakorzenienie w tradycji chrześcijańskiej stawia ją na poczesnym miejscu. Formuła ta opisuje Boga jako Boga, Boga w relacji do człowieka, oraz naturę człowieka i człowieka w relacji do Boga, a więc plasuje się w najgłębiej pojętym myśleniu religijnym, które ma zadanie wypowiedzieć przedmiot wiary. Jednakże forma sprawia, że ma ona charakter definitywny i jako taka nie podlega dalszej interpretacji. Jako formuła wyznania wiary podejmuje wszystkie istotne elementy prawdy o Bogu, ale odpowiedzią na takie sformułowanie może być jedynie zgoda lub odmowa wiary.

To ostatnie zdanie jest szczególnie istotne dla perspektyw teologii i duszpaństwa. Wchodząc w dialog z otaczającym światem, chrześcijaństwo musi postawić wpierrw pytanie *jak mówić o Bogu*, i pierwszą, najbardziej fundamentalną odpowiedzią jest wybór pomiędzy metaforą (czy szerzej: opowieścią) a definicją²³. Ponieważ definicje z natury swojej nie stwarzają sytuacji dialogu, obserwuje się wyraźnie tendencje w kierunku wypowiedzi narracyjnych i metaforycznych.

Przywołane wyżej przykłady pokazały możliwości takich wypowiedzi: [1] i [3], ale także realne zagrożenia [4]. Metafora ujawnia dwojaki aspekt języka teologicznego. Z jednej strony – ze względu na naturalną otwartość – pozwala na ujęcie szerokiego kontekstu doświadczenia ludzkiego oraz ukazania jego więzi z tajemnicą Boga, obecnego w tym doświadczeniu. Z drugiej strony pokazuje się jednak, jak łatwo jest w tym przypadku kreować obrazy, które – przez odwołanie do doświadczenia – grożą niebezpiecznymi uproszczeniami. Obiektywnie nie ma takich form językowych (czy wręcz medialnych), które nie mogłyby być wykorzystane dla głoszenia Ewangelii Jezusa Chrystusa. Wydaje się jednak, że wielką uwagę należałoby poświęcić zakresom skojarzeń semantycznych, w perspektywie ich związku z istotą przesłania oraz treścią Tradycji. Omówione zagadnienie domaga się znacznie głębszego studium, aniżeli dokonane tutaj, niemniej, wskazane już tutaj problemy pokazują na niektóre istotne kierunki rozwoju języka teologicznego.

Na zakończenie warto postawić parę pytań. Stawiam je z perspektywy pastoralnej, gdyż to pozwala na odwołanie do doświadczenia, ale każde z nich kieruje ku odpowiedziom związanym z oceną znaczenia treści: *Czy w wypowiedzi teologicznej (traktat, homilia, modlitwa) odwołanie się do własnego jedynie doświadczenia stanowi wystarczającą gwarancję dla trwałości wiary i związanych z nią oczekiwań? Czy tak podjęte myślenie o Bogu będzie ostoją pewności pomocy w każdej sytuacji? Czy świadomość boskiej potęgi i własnej ograniczoności jest*

²³ Wybór ten musi być zawsze umotywowany kontekstem, i dlatego nie można tych dwu form ani przeciwstawiać, ani stopniować.

wystarczającą podstawą miłości do Boga? Odpowiedzi na tak postawione pytania pozwolą dostrzec niebezpieczeństwa grożące religijności opartej na osobistych doświadczeniach, które nie znajdują silnego zabezpieczenia w wierze Kościoła.