

# I. F i l o z o f i a

**Ks. ROBERT SOKOŁOWSKI**

## **CHRZEŚCIJAŃSKI DYSKURS RELIGIJNY\***

Chrześcijański dyskurs religijny nie oznacza tego samego co dyskurs religijny. Również, nie byłoby ścisłym powiedzenie, że drugi z nich jest rodzajem pierwszego. Religia nie jest po prostu rodzajem dla chrześcijaństwa jako gatunku. Odmienność dziedziny religii chrześcijańskiej i jej dyskursu od religii w ogóle i jej dyskursu jest sprawą złożoną. U podstaw tej różnicy leży sposób rozumienia boskości w obydwu przypadkach. (Socjologicznie lub antropologicznie rzecz biorąc, religia naturalna mogłaby być rozważana jako rodzaj dla chrześcijaństwa, ale nie jest to możliwe z teologicznego punktu widzenia).

W religii naturalnej, która istnieje w ludzkim życiu poza objawieniem biblijnym, Bóg lub bogowie są pojmowani jako najlepsi, najpotężniejsi i zarządzający światem, ale jednocześnie są oni rozumiani jako część istniejąca w całości. W religii naturalnej nie miałoby sensu powiedzenie, że wszystko, co jest, mogłoby być boskie. Boskie jest najlepsze i najcudowniejsze, ale wymaga skonstrastowania z tym, co boskie nie jest.

Religia chrześcijańska różni się od religii naturalnej nie tylko tym, że akceptuje pewne szczególne wierzenia, takie jak wiara we Wcielenie, Zbawienie i Trójcę Świętą, ale również tym, iż został jej objawiony odmienny sens boskości. W wierze chrześcijańskiej Bóg mógłby być wszystkim, co jest; nie ma konieczności, aby Bóg był częścią całości. Bóg faktycznie stworzył świat i świat istnieje jako różny od Boga, choć w zasadzie nie ma konieczności, aby tak było. Bóg mógłby być całością. Świat istnieje przygodnie, istnieje jako wynik wyboru dokonanego przez Boga. Świat istnieje nie na mocy dowolnego rodzaju przygodności, ale na mocy takiego jej rodzaju, który zależy od wyboru; nie dowolnego wyboru, lecz takiego, który został wpisany w stworzenie. Cała logika części i całości oraz konieczności i przygodności zmienia się w wierze chrześcijańskiej.

Chrześcijańska wiara biblijna różni się od religii naturalnej w sposób, w jaki rozumie ona stworzenie, ale nawet stworzenie nie jest tu ostatecznie doktryną definiującą; zostało ono pojęte na tle nowego rozumienia boskości.

To rozumienie boskości ma wpływ na dyskurs stosowany w religii chrześcijańskiej. Dyskurs chrześcijański musi posługiwać się analogią, jednakże ten rodzaj analogii, różni się od innych rodzajów analogii. Jest on tylko do nich analogiczny.

---

Jest to polska wersja wykładu pt. *Christian Religious Discourse*, jaki Autor wygłosił w cyklu Wykładów Coyne'a (Coyne Lectures) w maju 1991 r. w Krakowie. Cykl ten jest corocznie organizowany przez Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych przy Wydziale Filozofii PAT w Krakowie.

Podjęmę temat analogii, ale zanim to zrobię, wymienię kilka typów mowy występujących w religii chrześcijańskiej; przegląd ten będzie próbą uwydatnienia różnorodności sposobów, w jakich język jest używany w chrześcijaństwie. Wymienię sześć rodzajów mowy i wskażę na szczególne cechy każdego z nich.

## I

1. Pierwszym rodzajem mowy jest *modlitwa*, mowa która nie jest skierowana ani do innych ludzi ani do siebie, lecz do Boga. Warto zwrócić uwagę na fakt, że nie każde rozumienie boskości implikuje możliwość modlitwy. Na przykład, arystotelesowskie rozumienie Boga jako myśli samomyślącej nie implikuje, że powinniśmy, a nawet że moglibyśmy, modlić się do Boga, gdyż arystotelesowska boska zasada nie zna rzeczy w świecie podsięzycowym i nie interesuje się niczym, co nie jest niezmiennie i konieczne. Przypadek i szczegół nie byłyby godne jej uwagi.

Jednakże chrześcijańskie rozumienie Boga i relacji świata do Boga zakłada możliwość modlitwy i zakłada również jej konieczność. Świat i wszystko w nim, włączając nas, istnieje tylko na mocy boskiego wyboru, nie możemy nie być zobowiązani do wdzięczności za istnienie. Nie tylko możemy się modlić, ale my powinniśmy się modlić. Nie czynić tego byłoby niewłaściwe.

2. Drugi rodzaj mowy, który jest wyróżniany w wierze chrześcijańskiej, to *opowiadanie*. Ta forma dyskursu opowiada o Bożych działaniach w historii, a więc o Jego przymierzu z narodem izraelskim, o rozlaczanej nad tym narodem opiece, i przede wszystkim o Wcieleniu i życiu Syna Bożego. Te wydarzenia zostały wprowadzone do religii chrześcijańskiej i nie są one jedynie ilustracjami prawd ogólnych lub konieczności odwiecznych. Zdarzenia te, przez swą istotność, materialność i „epizodyczność”, są częścią tego, w co się wierzy. (Chwała Bogu nie tylko w niebie, ale i na ziemi). Dlatego to boskość jest ujmowana nie tylko przez rozmyślanie, ale również przez opowiadanie, przez swego rodzaju narrację o potężnym działaniu Boga w historii ludzkiej. Toteż opowiadania zajmują bardzo poczesne miejsce w Biblii, obok poezji, modlitw, hymnów. Biblijne opowiadanie jest zapisem Bożego działania w świecie, jest przedstawieniem historii świętej.

Istnieje jeszcze inna ważna cecha opowiadania biblijnego. Rozprawa wymaga zrozumienia, a opowiadanie wymaga wiary. Można by powiedzieć, że właściwą intelektualną odpowiedzią na rozprawę naukową jest zrozumienie, a właściwą, intelektualną odpowiedzią na biblijne opowiadanie jest wiara. Można zrozumieć opowiadanie bez wierzenia w jego przekaz, lecz takie „zwykłe” zrozumienie nie jest tym, czego wymaga Biblia. Opowiadanie powinno nie tylko zostać zrozumiane, ale jego religijna treść powinna zostać zaakceptowana wiarą.

3. Trzecim rodzajem mowy używanej w wierze chrześcijańskiej jest *wyznanie*. Wyznania nie są opowiadaniem, choćby nawet mówiły o zdarzeniach. Mówią one o zdarzeniach bardziej w formie prostego raportu, komunikatu, że coś się zdarzyło, w formie wypowiedzi, która przekazuje, co się zdarzyło, ale nie wnika w szczegóły zdarzeń. Wyznania, jakby destylują samo znaczenie biblijnego opowiadania. Ponadto, jak sama nazwa wskazuje, wyznania jasno oznajmniają naszą wiarę w treść zawartą w tych przekazach. Biblia, jako opowiadanie, wymaga wiary, a wyznanie tę wiarę wyraża. (Byłoby interesującym zestawieć literackie formy wyznania i opowiadań biblijnych. Warto odnotować, że wyznanie nie jest rozprawą; zwrócenie uwagi na to może być czymś ważnym).

4. Czwartym rodzajem mowy jest *kazanie*, które porównać można z greckimi przemówieniami moralizatorskimi. Kazanie związane jest również z wiarą, o której

traktujemy: podczas gdy opowiadanie biblijne domaga się wiary, a wyznanie tę wiarę wyraża, mowa parenetyczna (kazanie) głosi i poświadcza wiarę właściwą chrześcijaństwu. Innymi słowy, opowiadanie biblijne potrzebuje wyznania dla przekazania swego znaczenia, domaga się następnie nawoływania do wiary, która jest intelektualną odpowiedzią na opowiadanie biblijne.

Jest prawdą, że wszystkie religie wprowadzają jakieś kazania i że ta forma mowy nie jest wyłączną własnością chrześcijaństwa. Jest jednak coś szczególnego w chrześcijańskim kazaniu, o ile przepowiadanie idzie w parze ze świadectwem, a niekiedy domaga się od głoszącego i słuchaczy nawet męczeństwa; tak pojęte „świadectwo” należy do istoty chrześcijaństwa.

5. Piątym rodzajem mowy, istotnym dla chrześcijaństwa, jest ten, który stosuje się w sakramentach. **Sakramenty** są czymś więcej niż mową, ale wymagają mowy. Zarówno teologia jak i prawo kanoniczne tradycyjnie rozróżniają pomiędzy materią i formą sakramentu, a formą sakramentu są słowa wypowiedziane podczas jego spełniania. (Byłoby teologicznie interesującym zbadać sprawy charakter mowy sakramentalnej, w szczególności odpowiedzieć na pytanie, jaka jest rola mówcy i pośrednika w przypadku sakramentów, gdzie pierwszorzędnym sprawcą jest Chrystus).

6. Szóstym i ostatnim rodzajem mowy jest **poezja**, jaką znajdujemy w psalmach, prorocत्वach i literaturze mądrościowej. Nie jest to rodzaj specjalnie charakterystyczny dla chrześcijaństwa, ale za to bardzo bogato reprezentowany w Biblii.

Tak więc istnieje sześć form dyskursu występującego w wierze chrześcijańskiej. Wymieniłem wszystkie sześć, dla ukazania szerokiego zakresu wykorzystywania słów w chrześcijaństwie. Nie należy sądzić, że problem dyskursu chrześcijańskiego i analogii występuje tylko w teologii lub filozofii, gdy mówią one o Bogu. Analogia ma zastosowanie we wszystkich formach mowy chrześcijańskiej. Słowa takie jak Bóg, boski, stwórca, odkupiciel, dobroć, łaska, stworzenie, odpowiedź, dawanie, działanie, etc., są stosowane podwójnie do Boga w jego własnym życiu i do działań, które spełnia On w świecie. Nawet słowa stosowane do rzeczy „tego świata” stają się analogiczne, gdy świat jest rozumiany jako stworzony w sensie biblijnym, ponieważ jest on wtedy również pojmowany jako przygodny w nowy sposób.

## II

Zanim przejdziemy do analogii funkcjonującej w religii chrześcijańskiej, zastanówmy się przez chwilę nad analogią w świeckim kontekście. Jak wiadomo, Arystoteles mówił tylko o jednym rodzaju analogii, o rodzaju, który scholastycy nazywali „analogią proporcjonalności”. To, co scholastycy nazywali „analogią atrybucji”, nie było nazywane analogią przez Arystotelesa. On ją nazywał „wieloznacznością *pros hen*”. Poddajmy analizie analogię proporcjonalności. W analogii tej występuje tożsamość dwóch stosunków: A ma się tak do B jak C do D. Gdybyśmy wzięli A i C niezależnie, nie moglibyśmy powiedzieć, że A jest takie samo jak C, chociaż stosunek A do B jest taki sam jak stosunek C do D. Obydwa stosunki są takie same.

Analogia nie jest tym samym co metafora. Metafora jest przenośnią retoryczną. Jest sytuacyjna i personalna; można powiedzieć, że jest wysoce subiektywna. Chociaż metafora może być przyjemna i pouczająca, nie występuje ona w nauce; metafory – o czym przypomniał nam Thomas Hobbes – mogą być bardzo zwodnicze w nauce. Mogą one sugerować, że istnieją tożsamości tam, gdzie ich nie ma. Natomiast analogia jest formą mowy, która pojawia się w nauce. Istnieją rzeczy, które nie byłyby w pełni zrozumiałe, gdybyśmy nie wiedzieli, że są one analogiczne do innych rzeczy. Na przykład, rozumowanie ludzkie pojmujemy lepiej i pełniej, kiedy uświadamiamy sobie,

że jest ono analogiczne do zwierzęcego sprytu, że zwierzęta wykonują pewne czynności, które są analogiczne do przejawów ludzkiej rozważliwości. Zwierzęcy spryt i ludzka rozważliwość nie są z sobą związane jedynie metaforycznie.

Ponadto, tożsamości, które analogie uwydatniają, nie są zwykłymi pozorami, jakimi bywają metafory; one rzeczywiście są tożsamościami: zwierzęcy spryt to nie to samo, co ludzka inteligencja, ale spryt jest dla zwierząt tym, czym rozważliwość dla człowieka. Pióra nie są łuskami, ale pióra są dla ptaków tym, czym łuski dla ryby. W dyskursie naukowym możemy obejść się bez metafory, ale nie możemy obejść się bez analogii. Aby uwydatnić to bardziej ostro, rozważmy prowokujące przypadki, w których nie jesteśmy jeszcze pewni, czy trafiliśmy na analogię, czy nie. Na przykład DNA jako kod: metafora czy analogia? Czy możemy rzeczywiście mówić o DNA bez użycia słowa „kod”? Czy natknęliśmy się na rozumienie analogiczne, które początkowo traktowaliśmy jako metaforę? O to samo można by zapytać w odniesieniu do sztucznej inteligencji.

Ważnym aspektem analogii jest to, że narzuca nam ona widzenie rzeczy w szerszym kontekście. Analogia pomaga nam oprzeć się tendencji współczesnego myślenia do rozkładania rzeczy na części i traktowaniu tego jako wyjaśniania jej istoty, podczas gdy jest to tylko dotarcie do podstawowych części, z jakich rzecz się składa. Proporcje odgrywały ważną rolę w starożytnej matematyce, a znaczenie proporcji było związane z bardziej geometrycznym, a stąd bardziej materialnym i powszechnym, charakterem starożytnej matematyki; matematyka współczesna, którą zapoczątkowali Vieta i Descartes, odchodzi od proporcji w kierunku pojedynczych wartości numerycznych, w kierunku algebry w miejsce geometrii, w kierunku równania w miejsce analogii, w kierunku algebraizacji przyrody. Postęp matematyczny był związany z poszukiwaniem cząstek elementarnych i sił podstawowych, dzięki którym cząstki są zespolone. Badanie praw przyrody zastąpiło badanie istoty rzeczy. Jeśli jednak uznamy analogię za niezbędną i nieredukowalną, staniemy się bardziej wyczuleni na formy rzeczy i zobaczymy rzeczy w ich pełniejszym otoczeniu i kontekście. Wyjaśnimy, na przykład, postać ptaków jako analogiczną do postaci ryby; dostrzeżemy dostosowanie ptaków do swojej niszy ekologicznej jako analogiczne do adaptacji ryb do swojego środowiska. Będziemy mniej skłonni do wyjaśniania ryb i ptaków w kategoriach zwykłych przemian cząstek, z których są one złożone.

Inną cechę analogii określa fakt, że działa ona dwukierunkowo. Jeśli utrzymujemy, iż zwierzęcy spryt jest dla zwierząt tym, czym rozważliwość jest dla istot ludzkich, to nie tylko daje nam to wgląd w to, czym jest zwierzęcy spryt, ale również pomaga nam lepiej zrozumieć ludzką rozważliwość. Postrzegamy ją jako osadzoną i poprzedzaną przez bardziej podstawowe formy zwierzęce. A zatem, rozważając cztery czynniki A, B, C, D, występujące w analogii proporcjonalności, nie możemy powiedzieć, że analogia jest skierowana wyłącznie na wyjaśnienie dowolnego z nich lub dowolnej ich pary. Rzuca ona światło na wszystkie cztery.

Trzeba również powiedzieć kilka słów o tym, jak w naturalnym porządku działa analogia atrybucji (przyporządkowania), chociaż Arystoteles nie nazywał jej analogią. W tym przypadku, nie rozważamy czterech czynników w dwóch stosunkach, lecz dwa, trzy lub więcej określeń jednego czynnika, z których wszystkie skupione są wokół jednego, „ogniskowego” znaczenia (jak nazywał go Joseph Owens). Wszyscy pamiętamy użyty przez Arystotelesa przykład pojęcia „zdrowie”, które wiąże się głównie z dobrym stanem żywego organizmu, ale które również dotyczy lekarstwa, wyglądu, ćwiczeń, pożywienia, etc. o tyle, o ile są one związane ze zdrowym organizmem jako przyczyny, środki, objawy lub ich skutki. Ten rodzaj analogii również nie jest zwykłym pozorem, tak jak metafora, ani zwykłym przypadkiem, jakim jest proste użycie wyrażenia dwuznacznych. Analogia atrybucji występuje również w nauce.

Nie zrozumielibyśmy, czym jest zdrowie organizmu, jeżeli nie postrzegalibyśmy go również w środowisku rzeczy z nim związanych, co pozwala ujrzeć je w szerszym kontekście. Analogia pomaga nam uniknąć redukcjonizmu i swego rodzaju „częsteczkowej filozofii”

Chcę podkreślić jedną rzecz dotyczącą analogii atrybucji. Czynię to za doskonałym artykułem Gunthera Patziga. Artykuł ten został napisany w 1960 roku na podstawie dysertacji ukończonej w 1950 roku i przedrukowany po angielsku w 1979 roku pod tytułem *Teologia i ontologia w metafizyce Arystotelesa* (w: *Artykuły o Arystotelesie*. 3: *Metafizyka*, wydane przez J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji). W artykule tym, Patzig mówi, że Arystoteles sądził, iż w pewnych dziedzinach można „uchwycić całość w pewnej wyróżnionej części i tylko w niej” (s. 40). Patzig odwołuje się do uwagi Arystotelesa w *O duszy* mówiącej, że ręka ludzka jest narzędziem narzędzi (III 8 432 a1-2). Według niego nie oznacza to jedynie, że ręka jest nadrzędna w stosunku do innych narzędzi, ale raczej, iż wszystkie narzędzia „są tylko... podniesione do statusu narzędzi poprzez działalność ręki. Żadne narzędzia nie mogłyby właściwie być nazwane narzędziami bez używającej ich ręki. Narzędzia, w swym statusie jako narzędzia, są zależne od ludzkiej ręki” (s. 41). Podobnie, w sposób oczywisty, dobre zdrowie organizmu czyni dla nas możliwym nazywanie: lekarstwa, wyglądu i działania – zdrowymi. Nazywamy je zdrowymi, ponieważ są one zdrowe, ale tylko w odniesieniu do zdrowia organizmu. Zwróćmy uwagę, że gdyby uznanie ręki jako narzędzia narzędzi oznaczało jedynie, iż jest ona nadrzędna względem wszystkich innych narzędzi, to tylko analogia proporcjonalności byłaby wówczas wykorzystywana; w takim razie nie działałby związek przyczynowy. Analogia atrybucji wymaga nie tylko jakiegoś typowego przypadku, ale również pewnego rodzaju implikowania, pewnego rodzaju powołania do zaistnienia, które pojawia się pomiędzy typowym przypadkiem a przypadkami pochodnymi.

### III

Chcę obecnie omówić wykorzystanie analogii w religii naturalnej, niebiblijnej, w religii, która powstaje we wzajemnym oddziaływaniu człowieka ze światem. W takiej religii, analogia jest używana w wypowiedziach o Bogu lub boskiej zasadzie, jakkolwiek byłaby ona rozumiana. W religii naturalnej Bóg lub bogowie są częścią natury rzeczy. Bogowie Homera i Hezjoda, rozum boski opisany przez Anaksagorasa, Bóg, któremu Sokrates – jak mówi w *Obronie* – jest posłuszny, pierwszy poruszyciel i samomyśląca myśl Arystotelesa, demiurg Platona, bóg Stoików i Epikurejczyków są istotami przynależnymi do całości rzeczy. Są oni częścią natury rzeczy. Są najwspanialszymi, najlepszymi, najpotężniejszymi i zarządzającymi częściami całości. Według Patziga, całość możemy pojąć poprzez jej najbardziej wyróżniającą się część, którą dla świata jako całości jest boskość; zatem cała wiedza jest niedoskonała, dopóki nie jest ujęta w relacji do tej najwyższej i najlepszej części. W religii naturalnej, zasada boska pozostaje częścią całości i nie może istnieć bez całości.

To, co powiedzieliśmy o tym najistotniejszym dla całości elemencie, nie występuje jedynie w starożytnych mitach i filozofii. Coś podobnego daje się rozpoznać nawet w naszym współczesnym, świeckim i naukowym rozumieniu wszechświata; nawet w naszym świeckim rozumieniu ludzie żywią cześć dla ostatecznych praw rządzących rzeczami.

Dwie ostatnie sprawy dotyczą analogii w religii naturalnej. Pierwsza z nich odnosi się do analogii atrybucji: przypadek boskiej zasady jest różny od świeckiej analogii, ponieważ mamy w nim do czynienia z pewną istotą będącą najważniejszą częścią

świata jako całości. Jest to ostateczne, ogniskowe znaczenie wyrażenia „istota” Chociaż boskość jest jeszcze częścią świata, to jednak jest ona na krawędzi świata. Dzięki temu określenie „boskość” jest różne od takiego wyrażenia jak „zdrowy” które jest osadzone w całości jako mniej istotna jej część. Druga sprawa odnosi się do właściwej analogii proporcjonalności: jeżeli jeden ze stosunków występujących w analogii proporcjonalności dotyczy boskości, to stosunki nie są dokładnie takie jak te, które są całkowicie osadzone wewnątrz świata. Boskość jest częścią świata, ale występuje na jego krawędzi, stąd też nasze pojmowanie jej jest mniej dokładne niż rzeczy, które są zwykłą częścią całości, nazywaną przez nas światem.

#### IV

Po tej krótkiej dygresji dotyczącej religii niebiblijnej, chcę omówić religię biblijną i miejsce, jakie znajduje w niej analogia. Rozpoczyna to czwartą część mojego artykułu. Przechodząc do tej części, nie przerywam wątku części trzeciej. Jedną z głównych przyczyn, dla których poddałem dyskusji religię niebiblijną jest to, że może ona służyć jako tło dla wyjaśnienia religii biblijnej.

W naturalnej religii pogańskiej świat jest podzielony na dwie części, boską i nieboską. Czasami podziałowi temu towarzyszy podział na to, co niebiańskie i podksiężycowe lub boskie i świeckie. (Warto odwołać się do wspaniałego dziełka Gerharda Krügera: *Religiöse und profane Welterfahrung*, Frankfurt: Klostermann, 1973.) Boskie lub niebiańskie jest częścią świata i jest doznawane jako część świata. Jest to dziedzina konieczności i niezależności. Mamy pewien doświadczalny lub intelektualny kontakt z tym, co jest boską, wieczną i nieśmiertelną częścią istnienia.

W religii biblijnej jest inaczej. Różnica pomiędzy tym co niebiańskie i tym co ziemskie nadal istnieje, ale niebiańskie nie jest już po prostu zrównane z boskim. Jak zauważył von Balthasar, w Biblii niebios są miejscem, gdzie przebywa Bóg, ale nie są współwecne z Bogiem. I niebios, i ziemia zostały stworzone przez Boga. W Biblii konieczność i niezależność Boga są większe niż konieczność i niezależność niebios. Napotykamy tu nowy sens konieczności i niezależności. W Biblii Bóg jest boski w sensie różnym od sensu występującego w religii niebiblijnej.

Jak zauważyliśmy wyżej, strategicznym sposobem przedstawienia tego jest powiedzenie, że w religii biblijnej Bóg mógłby być, nawet jeśli nie byłoby świata, zarówno nieba, jak i ziemi. Bóg mógłby istnieć w pełnej doskonałości i dobroci, nawet gdyby nie istniał świat. Bóg nie istnieje pierwotnie jako część świata; ani nie istnieje On pierwotnie jako stwórca świata (jeśliby istniał, to musiałby dokonać dzieła stworzenia, aby osiągnąć doskonałość). Biblijny Bóg byłby Bogiem, nawet gdyby świat nie został stworzony. Bóg nie byłby mniej doskonały, gdyby nie dokonał dzieła stworzenia. Takie rozumienie Boga rzuca światło na to, czym jest stworzenie: jest ono aktem wspaniałomyślności i dobroci, bez konieczności, bez niedoskonałości nakłaniającej do tworzenia. Doskonałość Boga jest tak ogromna i całkowita, że nie staje się On lepszy przez akt stworzenia. Konieczność i doskonałość Boga różnią się od konieczności i doskonałości boskiej osiąganey w religii pogańskiej i filozofii. Jego konieczność i doskonałość są tylko do nich analogiczne.

To rozumienie boskości ustanawia nową przestrzeń, w której analogia może działać; przestrzeń, w której znana nam analogia musi zostać specjalnie przystosowana. Spotykamy tu analogię w nowym znaczeniu, które jest tylko analogiczne w stosunku do analogii wprowadzonej przez filozofów pogańskich i teologów. Biblijny sens analogii ma zapelnąć lukę i pokryć różnicę, których nie ma w myśleniu pogańskim.

Adaptując świetne określenie Patziga, można powiedzieć, że Bóg przestaje być jedynie najistotniejszą częścią całości; jest On całością. W religii biblijnej można by sobie wyobrazić – choć tak rzeczywiście nie jest – że Bóg jest wszystkim, co jest. Kiedy Bóg stwarza i kiedy żyjemy i myślimy w horyzoncie stworzenia, przestaje być słusznym powiedzenie, że boskie i świeckie tworzą całość i że boskie jest najistotniejszą częścią całości. Całość traktujemy teraz w nowym znaczeniu; w znaczeniu całkowicie odmiennym od tego, jakie występuje w religii naturalnej. Podobnie jak termin „całość” zmienił sens, również pojęcia „boski” i „świat” zyskały nowe znaczenia.

W tym nowym układzie musimy być ostrożni, aby nie pozwolić analogii wymknąć się spod kontroli. Trzeba zachować ostrożność, aby nie stała się ona zwykłą metaforą. Dyskurs religii chrześcijańskich jest ukierunkowany nie tylko na tajemnicę lub ukazanie transcendencji; daje on również zrozumienie lub co najmniej przebłysk zrozumienia, ale takiego, które jest właściwe nowemu kontekstowi, a stąd tylko analogiczne do zrozumienia osiąganego w naturalnym kontekście. Korzystanie z analogii groziło niebezpieczeństwami nawet w religii naturalnej, gdyż sięgało tego, co było na granicy rzeczy. Obecnie także rozciągamy analogię na to, co jest poza granicami rzeczy, nie w sensie przestrzennym, ale w sensie, w którym boskość mogłaby istnieć, nawet gdyby nie była poza granicami rzeczy, tzn. nawet gdyby nie było rzeczy, z którymi można by ją skonstrastować.

## V

W piątej i ostatniej części artykułu chcę poruszyć spekulatywne zagadnienie dotyczące przejścia od analogii w religii naturalnej do analogii biblijnej. Zagadnienie to może wyglądać jakby należało do logiki lub matematyki, ale w rzeczywistości należy ono do metafizyki i teologii.

Rozciągamy więc analogię naturalną, przystosowujemy ją do nowego kontekstu chrześcijańskiego. Analogia chrześcijańska zależy od pewnego rozróżnienia. Logika formalna i składnia analogii chrześcijańskiej jako podłoża wymagają szczególnego rozróżnienia. W rozróżnieniu tym przeciwstawiamy świat i Boga, mówiąc, że Bóg nie jest częścią całości, nie jest częścią świata. Chciałbym użyć wyrażenia „chrześcijańskie rozróżnienie” celem nazwania różnicy między światem i Bogiem. Dla ukazania tej różnicy biblijny sens boskości musi być odróżniony od jej naturalnego sensu. Nie można wprowadzić biblijnego sensu boskości, nie mając uprzednio pogańskiego sensu jako tła, jako czegoś, w stosunku do czego dokonujemy rozróżnienia. Pogańskie znaczenie boskości potrzebne jest jako odniesienie. Aby to określić słowami Starego Testamentu, izraelskie rozumienie Boga nie mogło zrodzić się inaczej jak tylko przez jego odróżnienie od rozumienia Boga przez ludzi wyznania niemożeszowego. Izraelici odróżniali się od innych, ponieważ ich Bóg, *Jahweh*, różnił się od bogów innych ludów. Odróżniając Boga biblijnego od bogów pogańskich, Żydzi – a później chrześcijanie – odróżniali świat od Boga, stwierdzając że Bóg może być wszystkim, co jest, nawet gdyby świat nie istniał.

Rozróżnienie to jest istotnym warunkiem wstępnym analogii takiej, jaka funkcjonuje w religii biblijnej. Jeżeli nie zrobi się tego rozróżnienia, analogia chrześcijańska cofnie się do analogii pogańskiej i boskość będzie traktowana jako najlepsza rzecz we wszechświecie.

Rozważmy, na przykład, w jaki sposób mówimy o rozumie boskim. Załóżmy, że posługujemy się analogią proporcjonalności i mówimy, że boski rozum jest dla Boga tym, czym rozum ludzki dla człowieka. W wierze chrześcijańskiej pierwsza z tych proporcji wykracza nawet poza rozum, który Platon przypisywał demiurgowi i duszy

świata, rozum, który wprowadza porządek i piękno do kosmosu. Chrześcijański sens boskiego rozumu jest bardziej tajemniczy; nie jest to rozum, który porządkuje świat, lecz rozum sprawiający, że rzeczy powstają z niczego, rozum sprawiający zbawienie przez krzyż, rozum, którego głębi nie mogliśmy docenić, gdybyśmy kontemplowali tylko porządek i piękno, nie mając również słowa Bożego objawiającego nam, jak mówił św. Paweł: „zgodnie z objawioną tajemnicą, dla dawnych wieków ukrytą, teraz jednak ujawnioną, a przez pisma prorockie na rozkaz odwiecznego Boga wszystkim narodom obwieszoną, dla skłonienia ich do posłuszeństwa wierze” (Rz 16,25-26). Musimy pamiętać o podwójnej poprawce działającej w analogii chrześcijańskiej: po pierwsze, musimy dostosować nasze ludzkie poczucie rozumu do boskiego rozumu kosmicznego; i po drugie, musimy je jeszcze raz przystosować mówiąc o rozumie, który może być poza światem, rozumie, który „zaprojektował” i stworzenie, i zbawienie. To podwójne przystosowanie jest konieczne i występuje ono zawsze, gdy używamy słów chrześcijańskich w jakimkolwiek dyskursie: w modlitwie, opowieści biblijnej, wyznaniach wiary, kazaniach lub sakramentach.

Odnotujmy, że analogia proporcjonalności dotyczy dwóch stosunków, które są sobie równe. W przypadku chrześcijańskich analogii teologicznych jeden z tych stosunków dotyczy natury boskiej i jej cech. Nie jest jednak tak, że tylko ten jeden stosunek zostaje przystosowany, z chwilą gdy przechodzimy do chrześcijańskiego dyskursu. Raczej ten drugi stosunek – ten, który mówi o rozumie ludzkim jako zrelatywizowanym do człowieka – musi dostosować się do nowego pojmowania boskości. Stworzony świat i rzeczy w nim istniejące nabierają nowego kolorytu, z chwilą gdy znajdują się w nowym kontekście. Zarówno świat, jak i boskość są odmiennie interpretowane, z chwilą gdy się je rozważa na tle chrześcijańskiego rozróżnienia pomiędzy światem i Bogiem.

Mogliśmy na przykład sądzić, że analogia działa głównie jako metoda ułatwiająca nam zrozumienie czegoś o Bogu, że wektor analogii działa od świata stworzonego, który jest nam znany, do boskości, która jest tajemnicza i nieznana. Jak stwierdziliśmy wcześniej, analogie są jakby obosiecznymi mieczami i świeckie przybiera nowy sens, gdy jest postrzegane na tle nowego znaczenia boskości. Jest to żywo uwydatnione we fragmencie listu św. Pawła do Efezjan: „Z tej przyczyny zginam swoje kolana przed Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa, z którego bierze nazwę wszelkie ojcostwo na niebie i ziemi...” (Ef 3,14-15)<sup>1</sup>. Nie oznacza to jednak, że ludzkie ojcostwo lub ludzka rodzina daje nam wgląd w związek Boga z nami, ale raczej z chwilą gdy Boga rozumie się jako Ojca, tak jak objawił Go Chrystus, wówczas ojcostwo ludzkie przyjmuje odmienny sens, czyli taki, jaki może być dany tylko w tego rodzaju kontekście.

Mówiłem już o tym, w jaki sposób rozróżnienie pomiędzy światem i Bogiem rzutuje na analogię proporcjonalności w dyskursie chrześcijańskim; to samo występuje również w analogii atrybucji. Jak pokazał Bernard Mantagnes w swej klasycznej pracy o analogii, św. Tomasz z Akwinu w swych późniejszych pracach, gdy mówił o dyskursie dotyczącym Boga, odwoływał się tylko do analogii atrybucji, ale modyfikował on wówczas również arystotelesowską „wieloznaczność *pros hen*” Zamiast mówić o związku kilku wyrażen z jednym ogniskowym znaczeniem, Akwinata mówił o związku między jedną rzeczą a jej przyczyną. Odwoływał się on do tematyki przyczynowości i uczestnictwa, a zależało to od rozumienia przez Akwinatę *esse* jako aktu. Jednakże sens związku przyczynowego, sens, w którym rzeczy nie są jedynie

<sup>1</sup> Jest to tłumaczenie ks. J. Wujka (Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1962), które jest dosłownym przekładem tekstu Wulgaty. Różni się ono od wersji Biblii Tysiąclecia: „Dlatego zginam kolana moje przed Ojcem, od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi” (przypis redakcji).



dane w swej formie przez Boga, ale również w swym istnieniu, sens, w którym rzeczy są skontrastowane, nie z byciem czymś innym lub byciem tylko nieukształtowaną materią, ale z nie-byciem w ogóle – wszystko to dzieje się jakby na tle Boga, rozumianego nie jako część całości rzeczy. Wszystko to zależy od rozróżnienia między światem i Bogiem.

Przypomnijmy, jak ważne są rozróżnienia w ustalaniu znaczeń i mowy. Słynny 4 rozdział VI księgi *Metafizyki* Arystotelesa stwierdza, że jeżeli chcemy coś w ogóle powiedzieć, musimy implicite dokonywać rozróżnień; musimy nie tylko przyjąć jakieś znaczenie, ale również wykluczyć wiele innych znaczeń. Jakikolwiek pozytywne określenie oznacza wydzielenie czegoś spośród innych rzeczy, a więc rozróżnienie. Negacja, jaka uwikłana jest w rozróżnieniu, stanowi warunek stwierdzenia czegoś pozytywnego jako tematu rozmowy. Takie zmieszanie pozytywnych i negatywnych elementów występuje, w charakterystyczny sposób i w charakterystycznym zróżnicowaniu, w każdym chrześcijańskim dyskursie. Logika tego rozróżnienia i jej relacja do chrześcijańskiej analogii stanowi bogaty temat do dalszych teologicznych i filozoficznych eksploracji.

Przekład: Alicja Michalik

## CHRISTIAN RELIGIOUS DISCOURSE

### S u m m a r y

The following types of speech are found in Christian religion: (1) prayer, (2) narrative, (3) creed, (4) preaching or rhetoric, (5) speech used in the sacraments, (6) poetry. In all these types of speech the Christian discourse makes use of analogy, but the sort of analogy it uses is not like other kinds of analogy. It is only analogous to them. The way Christian religion and its discourse differs from natural religion is based on the way the divine is understood in both cases. In natural religion the divine is understood as the best, most powerful, and most admirable part of the world. In Christianity it becomes conceivable, even though it is contrary to fact, that God could be all that is, in the sense that the biblical God would be God even if the world had not been created. We are dealing with a whole in a new sense, one that transforms the sense of the whole found in natural religion. And just as the term „whole” is transformed, so also the terms „divine” and „world”