

Kard. Marian JAWORSKI
 Arcybiskup–metropolita
 obrządku łacińskiego we Lwowie

POZNAWANIE BOGA

Modlitwa drogą do poznawania Boga religijnej wiary

1. Drogą do poznania Boga w naszym życiu doczesnym jest wiara. To ona pozwala nam spotkać Boga, którego nie widzimy. Bezpośrednie poznanie Boga będzie nam dane w życiu przyszłym, w wieczności. Ono też zaspokoi pragnienie serca tu na ziemi, by oglądać Boga wprost i radować się Jego pięknem. Doświadczenie Boga przez wiarę wzywa rozum ludzki, by rozjaśnił to, co ona niesie ze sobą. *Fides quaerens intellectum* – ta praca intelektu to filozofia religii, która czyni swoim przedmiotem refleksję nad fenomenem wiary religijnej. Jest ona w określonym sensie przed refleksją teologiczną, badającą konkretną religijną wiarę. Zanim bowiem będzie się rozważać, czym jest wiara katolicka, trzeba zrozumieć, co znaczy w życiu człowieka w ogóle wierzyć. Zanim będzie można przejść do refleksji nad tym, czym jest modlitwa chrześcijańska, należy rozumieć, co znaczy w ogóle modlić się i czy modlitwa ma sens. Podobnie jest z innymi treściami wiary religijnej.

2. Wiara religijna odwołując się do rozumu, do refleksji filozoficznej, zawsze zakładała jej rozwój i odmiany w ciągu dziejów. Stąd też refleksja teologiczna przybierała różne formy i ubogacenie. Przez wiele wieków tym narzędziem dla refleksji teologicznej była refleksja metafizyczna¹. W starożytności była to przede wszystkim filozofia platońska i neoplatońska. W średniowieczu dołączyła do nich refleksja metafizyczna nawiązująca do Arystotelesa. W czasach nowożytnych nastąpiło znaczne zróżnicowanie kierunków filozoficznych. Ale i tak przeważały w nich orientacje ogólnie biorąc metafizyczne, refleksje o charakterze bytowym.

W czasach współczesnych mamy rozwój wielu kierunków filozoficznych; wiele odmian filozofii (m.in. egzystencjalizm, fenomenologia, filo-

¹ Por. np. przedsoborowe podręczniki dogmatyki.

zofia języka itp.). Zależnie od nich, odsłaniają się nowe (filozoficzne) rozumienia treści wiary. Niektóre z tych kierunków filozoficznych nie mogą jednak stanowić odpowiedniego narzędzia dla refleksji teologicznej. Podstawową tego przyczyną bywa zwykle zapoznanie specyficzności fenomenu wiary religijnej (zapoznanie, czym jest doświadczenie religijne) i założenia systemowe, które nie pozwalają na dostęp do tego obszaru rzeczywistości².

W swoim wykładzie, nawiązując do poglądów profesora Richarda Schaefflera³, pragnę uwidocznic, jak w ramach filozofii języka (*Sprachphilosophie*) możemy zrozumieć, czym jest modlitwa i jak prowadzi ona do poznania Boga. To stwierdzenie, że modlitwa prowadzi nas do poznania Boga religijnej wiary, może się wydawać zaskakujące, może nawet szokujące. Czy człowiek może się modlić do Boga, którego nie zna, którego pojęcia nie posiada? W miarę możliwości będę się starał pokazać, jak wyjść poza dotychczasowe schematy i dzięki filozofii języka poszerzyć nasze horyzonty poznania Boga religii. Zwracamy uwagę na filozofię języka, bo – jak pisze R. Schaeffler –

Po początkowych wahaniach teolodzy przyłączyli się do lingwistycznego przewrotu filozofii religii i tym samym sprawili, że dziś w dziedzinie filozofii religii przeważająca liczba publikacji zajmuje się analizą języka religijnego. Na tym właśnie polu doszło do intensywnego dialogu między filozofami i teologami⁴

3. Punktem wyjścia dla profesora Schaefflera jest krytyka tych filozofów języka, którzy zarzucają modlącemu się, że nie wie, co znaczy słowo

² W encyklice *Fides et ratio* kryterium rozróżnienia akceptacji albo dezaprobaty dla kierunków filozoficznych, które mogą być owocne dla teologii, jest odpowiedź na pytanie: Czy filozofia w naszych czasach podejmuje poszukiwanie prawdy ostatecznej, prawdy, która przekracza samego człowieka? W tej perspektywie można zrozumieć stanowisko, jakie zajmuje Jan Paweł II w stosunku do takich kierunków, jak na przykład fenomenalizm, agnostycyzm, immanentyzm filozofii, które „rezygnując z poszukiwania prawdy dla niej samej, za jedyny cel swoich poszukiwań uznały subiektywną pewność lub praktyczną użyteczność” (47).

³ R. Schaeffler, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Trier 1988.

⁴ R. Schaeffler, *Filozofia religii*, Częstochowa 1989, s. 141. W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II podkreśla m.in. „znaczenie współczesnego rozwoju nauk hermeneutycznych i różnych form analizy językowej. Rezultaty tych poszukiwań mogą być bardzo przydatne dla zrozumienia wiary, ujawniają bowiem strukturę naszego myślenia i mowy oraz sens zawarty w języku” (84). Wypada wprost podkreślić, co – w naszej problematyce – wnosi hermeneutyka języka religijnego uprawiana za pomocą metody transcendentalnej; prowadzi ona do odsłonięcia kryteriów religijności. „Przez zastosowanie metod transcendentálnych można było uwypuklić, że chodzi przy tym nie o przypadkowe cechy charakterystyczne języka religijnego, lecz o skutki specyficznego sposobu, w jaki akt religijny zachowuje się w stosunku do swego najgłówniejszego przedmiotu: do Boga jako podstawy możliwości, która uzdalnia człowieka do wykonywania swych aktów religijnych. Tym samym nie tylko uzyskano kryterium do wyboru fenomenów religijnych, lecz także miarę do ich oceniania” (R. Schaeffler, *Filozofia religii*..., s. 182).

‘Bóg’, kiedy je wymienia i stąd modlitwa nie ma sensu – nie ma odniesienia przedmiotowego. W swojej książce *Kleine Sprachlehre des Gebets* Richard Schaeffler stara się pokazać, że modlitwa ma swoistą strukturę językową. Modlący się wie najpierw, co czyni, kiedy się modli, a następnie może snuć refleksję i wyjaśnić, w jakim znaczeniu używa słowa ‘Bóg’. Tutaj pragmatyka (wyjaśnienie tego, co czynimy) wyprzedza semantykę (wyjaśnienie znaczenia słów i pojęć). I na tym zasadza się poznanie Boga na modlitwie i poznanie Boga religijnej wiary⁵. Za Hermannem Cohenem przyjmuje się dwie językowe formy, a więc także modlitwy:

- wezwanie imienia (*acclamatio nominis*) jako efektywne wejście we wzajemne odniesienie, stosunek do drugiego (halo, Paweł!)
- zdania opowiadające (*Erzählsätze*), w których zwykle to wezwanie się rozwija; będziemy je określać jako sekwencje zdaniowe.

Wezwanie imienia lub nazwy służy identyfikacji spotkanej osoby lub rzeczy. Imię mówi, kim jest nazwany. Tożsamość najczęściej jednak oznacza utożsamienie obecnie spotkanego z kimś znanym z przeszłości. Nawet przed laty. Stąd stanowi też ona ciągłość we własnym życiu pozdrawiającego, wzywającego. Funkcja nazwania i jej znaczenie dla odnalezienia własnej tożsamości znajduje w modlitwie swoją najwyższą i absolutną formę. Wzywanie imienia, wejście we wzajemny stosunek do Boga, oznacza kontynuację swego życia i tożsamości jego podmiotowości.

Praktyka modlitwy nie jest więc zakorzeniona najpierw w zdobytym pojęciu Boga – np. metafizyki. Raczej jest odwrotnie. Pojęcie Boga religii, także biblijnego przekazu, zakorzenione jest w imionach, które są używane w Jego wzywaniu. Także i filozoficzne pojęcia pochodzą z tego źródła. Wiedział o tym już św. Tomasz z Akwinu. Problem (pytanie), kim jest Bóg, omawiał Akwinata w traktacie zatytułowanym *De divinis nominibus*. Wiedział on, że pojęcie Boga jest wtórne do Jego wzywania⁶. Wezwanie imienia oznacza zawsze spotkanie tego, którego przeszłość u wzywającego nie została całkiem zagubiona i któremu swoją przeszłość wzywający może zawierzyć, choćby ona częściowo była zagubiona (zapoznana).

W związku z wzywaniem Boga (*acclamatio nominis*) można zdobyć możliwość określenia, kim jest Bóg: Bóg jest tym, którego imienia można wzywać, nawet jeśli niebo i ziemia

⁵ Por. R. Schaeffler, *Kleine Sprachlehre...*, s. 24–25.

⁶ Tamże, s. 25.

przemijają. Niebo i ziemia oznacza całościowy kontekst, w którym mają miejsce nasze doświadczenia, które wszakże mogą się zachwiać, rozbić. Na przykład w jakiejś katastrofie krzyk: *O Boże (ratuj)!* Tego rodzaju doświadczenie Boga jest najbardziej podstawowe. Wskazuje ono na transcendencję Boga, na to, że Bóg jest Kimś Innym, niż wszystko, co stanowi świat. I w tym wzywaniu człowiek może odnaleźć swoją zagubioną przeszłość; zwraca się do Boga, który – wzywany i na nowo rozpoznany – spotyka go.

Tożsamość 'ja' i kontinuum swego życia otrzymują przez wzywanie imienia swoje specyficzne znaczenie. Tożsamość i ciągłość nie istnieją same z siebie, ale muszą być tworzone. Wzywający kształtuje je, kiedy wzywając imienia, wchodzi w korelację, łączność z pozostającym i niezmiennym Bogiem i ma świadomość, że jest przez Niego podtrzymywany. Bóg ukazuje się jako ten sam, niezmienny i wieczny we wszystkich sytuacjach. Modlący spotyka tego, który niczego nie zapomina, i dopiero wtedy rodzi się w modlącym pełna możliwość zapamiętania.

Treściowa charakterystyka imion Bożych wiąże się ściśle z formą wzywania imienia Boga: Bóg jest tym, który jest rozpoznawany jako ten, który na nowo sprawia to, co uczynił kiedyś. Kim zatem jest Bóg? Bóg jest tym, którego pierwotne czyny nagle się rozświetlają i który w tych spotkaniach, jako sprawca dawnych czynów, jest obecny i czynny. Z obecności Tego, który zawsze w ten sposób działał, rodzi się z kolei ufność i pewność, że dzięki Jego obecności będzie tak w przyszłości.

Stąd tego rodzaju wzywanie imienia wskazuje, co ma na uwadze ten, który mówi: 'Bóg' Bóg jest tym, którego wierność jedynie stanowi zapewnienie, że nasza przeszłość w Nim – a wtórnie także dla nas – nie zagubiła się i że na tej drodze nie zagubimy naszej tożsamości w przyszłości, i ciągle na nowo znajdziemy Jego i siebie. Czynności przypisywane przez nas Bogu, kiedy Go wzywamy, usprawniają nas do pewnych czynności. I tak wyprowadzenie mocą Bożą Izraelitów z Egiptu stanowi podstawę tego, że „Pan jest moją siłą i pieśnią i stał się moim zbawieniem” (Ps 118).

Ale co ma na uwadze ten, który wzywa Boga? Bóg jest tym, którego tchnienie stwarza życie i sprawia, że stworzenie może prowadzić swoje własne życie. Bóg jest *spiritus vivicans* – tchnieniem ożywiającym i *spiritus scientiam habens vocis* – duchem, który jest „mądrością słowa” Bóg uzdalniający człowieka do życia i do słowa, wskazuje na transcendentalne znaczenie „wzywania imienia”, warunki konieczne, by to spotkanie mogło się dokonać. Połączenie wspomnienia i ufności w aktualnym spotka-

niu, konstytuuje podmiot religijny⁷ Jest on zdolny do wzywania Boga po imieniu. W na nowo rozpoznanym Bogu uzyskuje on to, że Bóg, który jest ten sam i wierny, zabezpiecza tożsamość własnego 'ja', ciągłość jego życia i zgodność całego świata doświadczenia.

Na podstawie tego można powiedzieć, kim Bóg jest. Bóg jest tym, którego dopiero spotkanie pozwala na powstanie tożsamości, identyczności podmiotu, który w doświadczeniu boskiej obecności pojmując wspomnienie i obecne spotkanie jako tożsame i stąd czerpie ufność (nadzieję) na dalsze trwanie wspomnianego i obecnie doświadczanego działania łaski. Zaznaczmy jednak: te analizy – kim jest Bóg dla podmiotu religijnego spotykającego Boga na modlitwie, Bóg zabezpieczający tożsamość podmiotu – przekreślają całkowicie błędne opinie głoszące alienację człowieka przez religijną wiarę.

4. Rozważmy teraz przejście od wzywania imienia do sekwencji zdaniowych (do zdań opowiadających, orzekających). Jak już zaznaczyłem, w sekwencjach zdaniowych rozwija się to, co zawarte jest we wzywaniu imienia. Na czym zasadzają się sekwencje zdaniowe w języku religijnym? Herman Cohen wskazał na to, że błędnie ujmując się modlitwę, kiedy zdanie użyte w modlitwie chce się ujmować jako zdanie informujące czy motywujące. Bóg nie potrzebuje żadnej informacji ani motywacji od człowieka. Modlitwa jest działaniem (akcją) dokonującym się w słowach. Wejście w obcowanie z Bogiem, np. sakramentalne słowa: „Ja ciebie chrzczę”, należą do integralnej części akcji chrzczenia.

Arthur Danto wskazał, że zdania opowiadające pełnią podwójną funkcję: organizują przeszłość ze względu na to, co obecne, i organizują to, co obecne teraz ze względu na przeszłość. Także w modlitwie wezwanie imienia, które tworzy się przez spotkanie, rozwija się w zdaniach opowiadających. I także tutaj pełnią one podwójną funkcję. Organizują przeszłość ze względu na terażniejszość i terażniejszość ze względu na przeszłość.

⁷ Richard Schaeffler podkreśla, że „dla specyficznej teorii religijnych działań językowych (a tym samym dla filozofii religii, która współdziałała przy dokonywaniu «przewrotu lingwistycznego») należy od Cohena i Rosenzweiga zaczerpnąć następującą wskazówkę – nie tylko świat przedmiotów religijnych konstytuuje się w używaniu języka religijnego, lecz również podmiot jako taki realizuje się dopiero w wykonywaniu religijnych działań językowych. Dokonana przede wszystkim w wyznaniu grzechów i modlitwie chwalebnej korelacja między człowiekiem a Bogiem, który kocha jednostkę, kochając również gminę, a wreszcie ludzkość zgromadzoną przy chwaleniu Jego Imienia, jednoczy jednocześnie ową jednostkę z częściową i uniwersalną wspólnotą, zamiast kazać jej rozplynąć się w ludzkości lub paść ofiarą gatunku” (R. S c h a e f f l e r, *Filozofia religii...*, s. 141).

Ze wspomnieniem swej historii łączą się dzieje, w których opowiadający mówi nie tylko o sobie, lecz także o przeszłości Tego, do którego się zwraca: „Wspominam dzieła Pana, zaiste wspominam Twoje dawne cuda” (Ps 77, 12). Może jednak o tych dziejach opowiadać, albowiem on sam w tych dziejach się znachodzi: „Ty jesteś Bogiem działającym cuda” (Ps 77, 15). I kiedy my przychodzimy z tymi wspomnieniami do Boga, powołujemy się na tę wspólnotę z Nim, poświadczamy ją i czynimy ją podstawą obecnego zaufania.

Może się jednak zdarzyć, że wspominający nie uważa już tego, co było, za część własnej historii, „zapomniał” ją jako swoją, rozminął się z nią. Można było śpiewać pieśni syjońskie na zesłaniu w Babilonie, ale Żydzi nie chcieli ich śpiewać, bo to właśnie oznaczałoby sprzeczność z doświadczaną przez nich rzeczywistością. Nie chcieli zapoznać swych dziejów, związku z Jeruzalem⁸.

5. „Transcendentalne” warunki, umożliwiające obiektywność i to, co obiektywnie ważne, oddzielają od tego, co jest subiektywne. Można ogólnie powiedzieć: Rozróżnienie i połączenie obu szeregów opowiadań, których treścią jest historia opowiadającego i adresata, ma transcendentalne znaczenie, to znaczy zawiera konieczne warunki, by zaistniała obiektywność. I to w szczególny sposób jest ważne w modlitwie. Zapoznanie, że chodzi o dwie różne historie, prowadzi do podejrzenia, że mówiący zwraca się nie do rzeczywistego, ale do sfingowanego ‘Ty’. Obiektywne natomiast jest to, co w tym wspólnym religijnym świecie znajduje swoje miejsce tak, że Bóg jest Bogiem człowieka, a człowiek żyje w Nim, że może siebie pojmować jako własność Boga.

Sekwencje zdaniowe (opowiadanie) w modlitwie stanowią pouczający przypadek graniczny dla powszechnej analizy języka w zdaniach opowiadających (orzekających). Ukazują nam związek pomiędzy czynnością językową, działaniem językowym (*Sprachhandlung*) i zdaniami opowiadającymi (*Aussagesetzen*). Wzywaniu Boga na modlitwie rozwija się w następstwo takich zdań opowiadających i w wychwalanie wielkich dzieł Bożych. Rzeczywisty kontakt z Bogiem jest możliwy tylko przez zdania opowiadające zgodne z ich treścią, z tym że zdanie orzekające w religijnym kontekście opowiadania może też nabrać charakteru działania. Opowiadanie własnej historii, w której Bóg się znajduje. „Albowiem uczynił mi wielkie rzeczy, który możny jest” – mówi nie tylko o tym, co się zdarzyło, ale tworzy nową korelację, odniesienie, które bez słowa

⁸ „Nasi gnębiciele żądali pieśni radosnej: «Zaśpiewajcie nam którąś z pieśni syjońskich!»! Jakże możemy śpiewać pieśń Pańską w obcej krainie? Jeruzalem, jeśli zapomnę o tobie, niech uschnie moja prawica” (Ps 137, 3–5).

orzekającego nie mogłoby zająć. Mówiący zwraca się do swej przeszłości i zwraca się do tego, któremu ją przedstawia. Tworzy się wspólnota opowiadającego ze słuchającym i osiąga on przez to własną tożsamość. To, co opowiada, rozumie on jako przynależące do niego; kim jest, może powiedzieć tylko dlatego, o ile mówi o sobie. Ale ta historia ma znaczenie nie tylko dla niego. To podmiotowe wspomnienie zostaje zobiektywizowane przez odniesienie do 'drugiego' I dzięki temu 'ja' zyskuje świadomość swojej podmiotowości i identyczności.

Żeby jednak te językowe czynności były wystarczająco wyjaśnione, potrzeba wskazać na specyficzną obiektywność i specyficzną podmiotowość, i jak do tego przyczyniają się sekwencje zdaniowe w modlitwie. Dzieje (historia), opowiadane w modlitwie, pozostają dziejami modlącego się (także wspólnoty) i jego Boga. Ich obiektywność polega na tym, że modlący się, tylko ze względu na te treści, siebie samego należycie rozumie w stosunku do Boga: „...albowiem uczynił mi wielkie rzeczy...” Stąd podmiotowość, którą uzyskuje modlący się poprzez sekwencje zdaniowe, jest partnerstwem w konkretnym intersubiektywnym odniesieniu. Ten stosunek—odniesienie tworzy się przez wzywianie imienia. A przez rozróżnienie i połączenie obu sekwencji zdaniowych zostaje tak ukształtowany, że nadaje 'ja' historyczną postać, jego światu swoistą strukturę, w które muszą się włączyć treści opowiadania i obecne przeżycia, jeśli mają uchodzić za obiektywne (stanowiące miarę dla teoretycznego sądu).

Jednakże zdania opowiadające (orzekające) opisują nie tylko to, co było, lecz tworzą, aktualizują stosunek modlącego się do Boga, któremu przedstawia on swoje życie i przed którym wyznaje Jego wielkie dzieła. Wiąże w Panu czyny i cierpienia, tudzież wielkie dzieła Boże w życiu ojców i swoim własnym. Przez to otrzymuje przed Bogiem, do którego się zwraca, swoją historyczną tożsamość i uzyskuje świat jako uporządkowaną całość, w którym wszystkie treści opowiadane znajdują swoje miejsce i swoją historyczną koherencję⁹ Stąd też akt opowiadania może mieć charakter czynności językowej (*Sprachhandlung*). Semantycznie opowiadania składają się ze zdań orzekających (*Aussagesetzen*). Ma to miejsce, kiedy wzywianie imienia rozwija się do treściowo jednoznacznego, strukturalnie niezmiennego sposobu historycznego rozumienia siebie i świata.

Podobnie jak przy wzywaniu imienia, tak też przy sekwencjach zdaniowych (zdaniach opowiadających) można zapytać, jakie rozumienie Boga dochodzi do głosu. I tutaj wypada powiedzieć, że pojęcie Boga u modlącego się nie wypełnia się treścią przez to, że posługuje się on wcześniejszą metafizyczną definicją; o wiele bardziej dokonuje się to

⁹ Znamienną ilustracją związania dziejów Boga z dziejami Izraela stanowią Psalmi. Ukazują one wspólną historię narodu wybranego i wielkich dzieł Bożych.

w działaniu, akcji językowej, w której wezwanie imienia rozwija się we wspólną historię. Pytanie zatem nie jest sformułowane, jak modlący się definiuje swoje pojęcie Boga, ale kim jest Ten, któremu modlący się opowiada własną historię, że Ten, do którego się zwraca, może sobie „przypomnieć”, rozpoznać i uznać ją jako część własnej historii, a także kim jest Ten, którego historię modlący się tak wspomina i opowiada, że w dziełach i cierpieniach tego¹⁰, do którego się zwraca, znajduje podstawę swej własnej historii. W ten sposób rozpoznaje on Boga, którego nie określa abstrakcyjne pojęcie, poprzedzające akcję językową, ale jest jej owocem.

Można wymienić cztery cechy treściowe rozumienia Boga przez modlącego się człowieka:

- Bóg jest Tym, którego minione dzieła (czyny) człowiek tak może opowiedzieć, że przez to otrzymuje wyjaśnienie (*Deutung*) i miarę dla swego życia. Własne życie jest rozumiane jako następstwo Jego dzieł, które nagle się rozświetlają jak błyskawica (*blitzartig aufleuchten*).
- Drugim momentem rozumienia Boga jest to, że jest On tym, któremu człowiek może tak przedstawić (*erzählen*) swoje czyny (*Taten*) i cierpienia, że tworzą one „jedną prostą drogę” Całe życie nie jest następstwem przypadków. Jest życiem dokonanym i przecierpianym *przed Bogiem*. Tworzy drogę w Jego wskazaniach i ich przyjęciu, choćby były upadki i nawrócenia.
- Następnym (trzecim) momentem rozumienia Boga na modlitwie jest to, że człowiek zdaje sobie sprawę z tego, iż wspomnienie przeszłości i doświadczenia obecne musi połączyć (*sammeln*) w jedno. Ale jednocześnie czuje, że nie jest w stanie dokonać tego sam: do tego jest potrzebne odniesienie do Drugiego, do którego człowiek może zwrócić swoje życie. Wyrażając się językiem religijnym – o d n a - l e z i e n i e o b l i c z a . Obiektywizacja – a nie tylko czysto subiektywne przeżycie. Bóg więc jest tym, którego oblicza należy szukać i które można znajdować; równocześnie człowiek doświadcza, że to dążenie do jedności (*Sammlung zur Einheit*) jest mu zadane (*aufgetragen*), ale jedności tej o własnych siłach osiągnąć nie może.

¹⁰ R. Schaeffler zwraca przy tym uwagę nie tylko na cierpienie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, na krzyżu, lecz także na cierpienie Boga w dziejach Starego Testamentu, np. na Jego smutek spowodowany przez „odwróconych synów”; z kolei podczas wygnania wygnańcom Izraela towarzyszyło „zamieszkiwanie Boga”; wreszcie – na cierpienie zbawcze Boga, w judaistycznym rozumieniu – cierpienie płynące stąd, że *szechina*, kształt teraźniejszości Boga mieszkającego w świątyni, po jej zburzeniu idzie na wygnanie (*Kleine Sprachlehre...*, s. 57, 68–69).

- Czwarty moment rozumienia Boga: człowiek może poszukiwać oblicza Boga, ale nie może Go do tego spotkania zmusić. Bóg jest Bogiem ukrytym, którego wyrazem jest Jego wolność i suwerenność.

Modlitwy, zgodnie ze swoją treścią, stanowią dziękczynienie, wychwalanie (uwielbienie) Boga i prośbę, przy czym nierzadko łączy się ona ze skargą (*Klage*); wychwalanie zaś Boga jest pełne pochwały Bożych dzieł – w stworzeniu i w dziejach. Bardzo często te formy modlitwy przenikają się wzajemnie.

Wymienione formy modlitwy niosą ze sobą dalsze charakterystyczne cechy rozumienia Boga. Zbierając je razem, można powiedzieć: Bogiem jest Ten, któremu modlący się może w taki sposób opowiedzieć o doświadczeniu własnych, nigdy do końca niespełnionych prośb, o doświadczeniu własnego ciągle trwającego stanu bólu i skarg; o doświadczeniu siły uwalniającego własnego dziękczynienia i zarazem zawartego w nim doświadczenia własnej winy i Boskiego oddalenia, – że w konsekwencji te wszystkie doświadczenia okazują się dla modlącego niczym innym, jak wyzwającym zwróceniem się do Boga, z których czerpie on ufność, że nadal będzie mógł dziękować, wołać w ucisku i prosić.

6. Na podstawie tych analiz wzywania imienia i zdań opowiadających (sekwencji zdaniowych) możemy lepiej zrozumieć, czym jest modlitwa i jak dzięki niej poznajemy Boga:

- Modlitwa jest czynnością, akcją; jest wejściem w relację z Bogiem i tworzy wspólną historię człowieka i Boga.
- Modlitwa konstytuuje historyczną tożsamość podmiotu.
- Modlitwa pozwala nam poznać Boga religijnej wiary. Bóg nie jest ujęty w kategoriach przedmiotowych (Pierwsza przyczyna...) – jest podstawowym ‘Ty’ (przez duże ‘T’) człowieka.

Tak pojęta modlitwa stanowi odpowiedź na pytanie, po co się modlić, co daje modlitwa. Dla człowieka nierozumiejącego pełnego sensu modlitwy, modlitwa wydaje się prośbą o rzeczy tego świata. Jednocześnie uważa on, że dzisiaj przed człowiekiem leżą prawie nieograniczone możliwości ich zdobywania, więc modlitwa staje się zbędna. Właściwie pojęta modlitwa mówi nam, że jest ona fundamentem prawdziwego, pełnego życia podmiotu osoby. Że jest ona skuteczna – sprawia suwerenną podmiotowość człowieka, jest historią jego życia, i historią Boga. Religia zaś nie jest zbiorem „nakazów i zakazów”; jest szukaniem oblicza Boga i dążeniem do wierności.

Modlitwa, dzięki której poznajemy, kim jest Bóg, tłumaczy nam zjawisko, spotykane wśród ludzi nieraz prostych, „nieuczonych w Piśmie”, którzy prowadzą życie modlitwy, a mianowicie ich głębokiego i poprawnego zrozumienia Boga i życia wiary¹¹

* * *

Kiedy nadawano mi doktorat *honoris causa* na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wyznałem:

Jestem wdzięczny Bogu za to, co dał mi poznać. Że moja refleksja filozoficzna pozwoliła mi głębiej zrozumieć Boga wiary religijnej, że odsłoniła mi, na czym polega pierwotność aktu religijnego, który odsłania, czym jest religijność i czym jest modlitwa. Że jest ona pierwotną religijnością, że w swej istocie jest pierwszą odpowiedzią na Boga, który się objawia. Jest odpowiedzią w czci i adoracji przed Majestatem, Tajemnicą.

W dzisiejszym przedstawieniu to swoje stwierdzenie dotyczące modlitwy pragnąłem w pewien sposób uzasadnić. Przede wszystkim chodziło mi o próbę pokazania z punktu widzenia filozofii języka, jak na modlitwie człowiek poznaje, kim jest Bóg, Bóg religijnej wiary i jak konstytuuje się tożsamość podmiotowa osoby ludzkiej przez odniesienie do Niego.

I na koniec jeszcze osobiste wyznanie. Mógłby ktoś postawić pytanie: Jaką filozofię reprezentuję? Czy jestem tomistą, fenomenologiem, skąd zwrot do filozofii języka? Odpowiedź jest następująca. Mistrzem dla mnie jest św. Tomasz z Akwinu. W jakim sensie? Święty Tomasz podejmował problemy, które współczesna mu filozofia, jej rozwój, stawiały przed myślicielami, teologami, i starał się je rozwiązać. Przy tym jego postawę cechowała – jak powie Joseph Pieper – zdolność asymilacji, niczego niewykluczająca, niczego nie opuszczająca, a polegała na tym, że wszystko, co istnieje, tu się mieści, na przykład zarówno Biblia, jak metafizyka Arystotelesa. Tego rodzaju podejście stanowi dla mnie ideał. Filozofia jest myśleniem radykalnym, jest ciągłym rozpoczynaniem, wysiłkiem refleksji osobistej. Ten wysiłek dokonuje się równocześnie w solidarności z mistrzami przeszłości i – jak mówi Maurice Merleau-Ponty – w świadomo-

¹¹ Doskonałą ilustrację tego stanowi postać starca Symeona, a także wdowy, prorokini Anny, o których pisze św. Łukasz w swej Ewangelii (rozd. 2). Obydwoje prowadzili życie modlitwy, oddane Bogu. Starzec Symeon w przyniesionym Dzieciątku Jezus rozpoznał narodzonego Zbawiciela, ale i swoją godzinę: „Teraz, o Władco, pozwól odejść słudze Twemu w pokoju, według Twojego słowa. Bo moje oczy ujrzaly Twoje zbawienie, któreś przygotował wobec wszystkich narodów: światło na oświecenie pogan i chwałę ludu Twego, Izraela” (Łk 2, 29–32). Podobnie prorokini Anna „sławiła Boga i mówiła o Nim wszystkim, którzy oczekiwali wyzwolenia Jerozolimy” (Łk 2, 38).

ści tajemniczego związku, który sprawia, że Platon jest ciągle żywy między nami.

Tak jak w średniowieczu, za czasów św. Tomasza, podobnie i dzisiaj świat stawia nowe, poważne wyzwania światu wiary religijnej. Trzeba starać się na nie odpowiedzieć. Tylko w kontekście rozwoju myśli ludzkiej, która ma wymiar historyczny, można na nie odpowiedzieć i rozjaśnić, czym jest modlitwa – podstawowy akt religijny.

LEARNING TO KNOW GOD

Prayer as a Way to Learn to Know the God of Religious Faith

S u m m a r y

The author tries to show how from the point of view of the philosophy of language a person who prays can acquire a knowledge of the God of religious faith and how the individual human identity is developed by the relationship with God.