

Ks. PIOTR JASKÓŁA

## KONTROWERSJE WOKÓŁ POJĘCIA BOGA (w związku z „Honest to God” J. A. T. Robinsona)

1. Symboliczny charakter pojęcia Boga. — 2. Inkarnacyjny model Boga. — 3. Rola relacji interpersonalnych w ujęciu Boga. — 4. Próba oceny poglądów Robinsona.

W historii ludzkiej myśli i wiary pytanie o Boga nie traci swej aktualności. Ustawicznie stawia się je. Wprawdzie w minionych latach byliśmy świadkami powstania tak zwanej „teologii śmierci Boga”, określanej również mianem „teotanatologii”, lub „teologii po śmierci Boga”, lecz nawet to osobliwe zjawisko pokazuje, jak palący jest problem Boga, jak nie sposób pozbyć się go czy uniknąć. O olbrzymiej potrzebie mówienia o Bogu świadczy także objętościowo niewielka książeczka wydana w Londynie w 1963 r., której tytuł brzmi „Honest to God” Autorem jest anglikański biskup, teolog z Cambirdge, znany z licznych studiów nad Nowym Testamentem, John Arthur Thomas Robinson<sup>1</sup>.

Myśl napisania „Honest to God” zrodziła się pod wpływem troski o ludzi odchodzących od wiary chrześcijańskiej. Książka wywołała ogromne poruszenie w Anglii. Jej oddźwiękiem były także liczne przekłady<sup>2</sup>, dyskusje w prasie, radio i telewizji. W ostatnich latach żadna pozycja teologiczna nie osiągnęła tak ogromnego, gdyż prawie milionowego nakładu. Żadna pozycja kontrowersyjnymi ujęciami nie wzbudziła też jednocześnie takiej fali protestów, jak i pochwał<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Urodził się w 1919 r. w Canterbury. Wychowany w bardzo „kościelnej” anglikańskiej rodzinie. Jego ojciec i dziadek byli kanonikami w Canterbury. Studiował w Trinity College w Cambridge. W 1945 r. został ordynowany w Kościele anglikańskim. Następnie pracował jako wikariusz i kapelan młodzieży w Bristolu. Od 1951 r. był wykładowcą w Cambridge, zawieszając wykłady w latach 1953—1959, kiedy pełnił funkcję biskupa Woolwich w Londynie. Zmarł 6 grudnia 1983 r. Jest autorem około stu prac naukowych, w tym kilkudziesięciu książkowych.

<sup>2</sup> Tłumaczenie polskie dokonane przez A. Morawską wydano wraz z głosami krytycznymi teologów katolickich oraz z szerokimi artykułami E. Schillebeeckxa w tomie *Spór o uczciwość wobec Boga*. A. Morawska podaje też, że w latach 1963—1964 opublikowano tłumaczenia w języku niemieckim, francuskim, szwedzkim, holenderskim, duńskim, włoskim i japońskim. Zob. A. Morawska, w: *Spór o uczciwość wobec Boga*, Warszawa 1966, 7.

<sup>3</sup> A. Klawek porównuje *Honest to God* do słynnego dzieła H. Harnacka *Das Wesen des Christentums*, które zdobyło podobny rozgłos i także miało gorących zwolenników i przeciwników. Intencją obydwu pozycji jest asymilacja Ewangelii do myśli współczesnej. Różnicę między nimi widzi w tym, że Harnack przemawiał do ludzi w epoce historycyzmu, a Robinson zwraca się do świata przeni-

## 1. Symboliczny charakter pojęcia Boga.

Wszelkie sposoby wyrażania się o Bogu sprawiają wiele trudności. Dowodem są wieki ciągłej refleksji filozoficznej i teologicznej oraz towarzysząca im świadomość deformacji tej rzeczywistości, która w sposób bezpośredni wymyka się ludzkiemu umysłowi. Jedynymi możliwymi środkami to nasza ludzka mowa, ludzkie obrazy i przedstawienia. Wprawdzie mamy Biblię napisaną pod natchnieniem Ducha Świętego, gdzie sam Bóg objawia prawdę o sobie, lecz i ona została napisana ludzką ręką i ludzkiego czynnika nie można ani w tym przypadku wykluczyć czy pominąć. Człowiek stoi więc w dramatycznym punkcie: z jednej strony, męczy go świadomość, że Ten, o którym wypowiada się nie jest w rzeczywistości Tym, w którego wierzy. W próbach wyrażania tego głęboko wewnętrznego i na dodatek bilateralnego doświadczenia często sięga się po znaki niejednoznaczne, wśród których w teologii przy formułowaniu pojęcia Boga szczególną rolę odgrywa symbol<sup>4</sup>.

W symbolu najpierw dostrzega się to, co jest wyrażone wprost. Pod wpływem posiadanej wiedzy i doświadczenia człowiek może jednak w tym, co jest wyrażone wprost, dostrzec coś innego jeszcze, warstwę drugą, która dotychczas nie była widoczna. Samo odkrycie niejednoznaczności pewnych znaków oraz świadomość, że ma się do czynienia z symbolem, otwiera przed człowiekiem nową rzeczywistość i pozwala mu lepiej ją zrozumieć. To, co pozostawało ukryte, zostaje wyrażone za pomocą treści przedmiotowych<sup>5</sup>.

Z punktu widzenia historii można wyodrębnić trzy stadia rozwoju symbolicznego charakteru ujęcia Boga. Stadium pierwsze charakteryzuje się tym, że Boga wyobrażano sobie w dosłownym sensie (fizycznie), rzeczywiście gdzieś „w górze”<sup>6</sup>. Ten obraz posiada swoje podstawy w Biblii, gdzie wiąże się z wizją trójstopniowego wszechświata: nieba, w którym mieszka Bóg, ziemi oraz wód podziemnych. Drugiego źródła takiego kartograficznego obrazu Boga można doszukać się w systemie, dla którego Ziemia stanowi centrum wszechświata<sup>7</sup>. Nie znajdujemy

---

kniętego ideami egzystencjalizmu. Poza tym, pierwszy operuje argumentami filozoficznymi i patrystycznymi, a drugi, filozoficznymi i biblijnymi. A. Klawek, *Na marginesie książki Robinsona*, Znak 19 (1967), 1030. Por. też M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej*, tłum. H. Bortnowska, Kraków 1972, 65.

<sup>4</sup> A. Harnack pisze o symbolu: „Ein Symbol ist ein Geheimnis, und das Geheimnis war ohne Symbol nicht denkbar. Wir verstehen heute unter Symbol eine Sache, die das nicht ist, was sie bedeutet”. *Dogmengeschichte I*, Tübingen 1909, 476 — cyt. za: M. Maliński, *Egzystencjalność symbolu*, Znak 22 (1970), 564. Prosta a zarazem praktyczną definicję symbolu podaje E. Fromm. Symbol według niego to „coś, co oznacza coś innego”. Tenże, *Zapomniany język*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1972, 33.

<sup>5</sup> Zob. St. Grygiel, *Problemy filozofii egzystencjalistycznej*, w: *Współczesna filozofia człowieka*, praca zbiorowa (pod red. J. Majki), Wrocław 1973, 96.

<sup>6</sup> *Honest*, 13.

<sup>7</sup> E. L. Mascall omawiając pracę Robinsona podaje w tej sprawie zaskakujące wywody A. Richardsona, wg którego wielkim nieporozumieniem jest szukanie w Biblii źródeł średniowiecznej kosmologii. Biblijna wiadomość Boga, jako bytu transcendentnego, istniejącego wszędzie i nigdzie, nie pasowała do greckiej koncepcji kosmosu, gdzie każde ciało miało swoje miejsce we wszechświecie. Istota najdoskonalsza jako jedna z form istnienia także musiała mieć swoje miejsce. Średniowiecze, ponieważ nie widziało w Biblii krytyki założeń systemu arystotele-

jednak u Robinsona wyjaśnień na temat zmian w ludzkich wyobrażeniach o Bogu spowodowanych samym przejściem wiary chrześcijańskiej ze środowiska semickiego w świat grecko-rzymski, gdzie panowała inna kosmologia. Dla niego decydujące wydaje się to, że tak w świecie semickim, jak też i w grecko-rzymskim, nadal istniało niebezpieczeństwo topograficznego rozumienia, że Bóg jest w dosłownym sensie „w górze” czy „ponad światem”

W czasach biblijnych, w świecie antycznym aż do epoki średniowiecza niebezpieczeństwo „kartograficznego” ujmowania Boga nie miało większego znaczenia. Wtedy bowiem system pojmowania Boga i sfera zmysłowa nie były od siebie oddzielone, a istniejące obrazy Boga miały wartość symboli kojarzących jedno z drugim. Dlatego też Ewangelisci, jak i święty Paweł, bez skrupowania pisali o „wstępowaniu w górę”, „schodzeniu w dół”<sup>8</sup>, nie odczuwając przy tym żadnej potrzeby tłumaczenia się z użycia takich wyrażen. Autorzy natchnionych tekstów z pewnością wiedzieli, że jest to język symboliczny, który ma przekazać i przybliżyć inną rzeczywistość. Ponieważ jednak sama idea „Boga w górze” nie przedstawiała wtedy żadnej trudności, jako zgodna z powszechnie wyznawanym światopoglądem, dlatego też posłużyli się nią. Ludzi dziś czytających Biblię język ten już też nie razi. Jedynie dzieciom, które nie są jeszcze zdolne do abstrakcyjnego myślenia i wszystko rozumieją konkretnie, trzeba tłumaczyć, że Bóg nie jest tak dosłownie nad chmurami, a niebo tak naprawdę wcale nie jest nad ich głowami. Większość ludzi spotykając w Piśmie św. wyżej wymienione sformułowania zdaje sobie sprawę z ich symbolicznego charakteru. Dzieje się tak dlatego, gdyż dawno już i niemal niezauważalnie w pojmowaniu Boga dokonano ważnego przesunięcia myślowego: jeśli kiedyś Boga ujmowano dosłownie czy fizycznie „w górze” (literally or phisically „up there”), tak obecnie myśli się o Nim jako o będącym duchowo czy metafizycznie „gdzieś poza” (spiritually or metaphysically „out there”). Te wprawdzie nieliczne, ale dość prymitywne wyobrażenia o Bogu, który jest w dosłownym sensie „w górze”, czy „ponad” światem, zostały ostatecznie rozwiane dzięki osiągnięciom nauki. I dziś, twierdzi autor, nie można już w swej wyobraźni lokalizować Boga na jakiejś „terra incognita”, gdyż „we wszechświecie miejsc wolnych nie ma”<sup>9</sup>

Odrzucenie projekcji, która wyobrażeniowo lokalizowała Boga dosłownie „w górze” czy „ponad” światem, zakończyło pierwsze stadium oczyszczania idei Boga. Coś jednak pozostało: nadal, choć już w sensie tylko duchowym i metafizycznym, używa się w mówieniu o Bogu tego samego przestrzennego schematu. Niejako w spadku otrzymaliśmy taką ideę Boga. Zostaliśmy tak uformowani, że w naszej mentalności ciągle nosimy obraz „Boga poza”, Boga, który „istnieje ponad i na zewnątrz świata” i „do którego pójdziemy po śmierci”<sup>10</sup> Obraz „Boga poza” stanowi swego rodzaju schemat odniesienia, który można spotkać w wielu

sowsko-ptolomejskiego, dokonało syntezy historii biblijnej z nauką grecką. To zaważyło aż do czasów dzisiejszych — czytamy Biblię oczyma Greka. Por. E. L. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1970, 127 n.; zob. też K. Kremer, *Gott ist anders. Eine Begegnung mit der gleichnamigen Schrift von J. A. T. Robinson*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 75 (1966). 196.

<sup>8</sup> Np. J 3, 13; 6, 61; Ef 4, 9.

<sup>9</sup> *Honest*, 13 n.

rozważaniach teologicznych, a zwłaszcza we wszelkich popularnych wykładach o Bogu czy to z ambon, czy też w publikacjach prasowych. Autorzy tych wypowiedzi, posługując się językiem antropomorficznym, podobnie jak autorzy Nowego Testamentu nie odczuwają żadnej potrzeby wyjaśnienia, dlaczego użyli takich, a nie innych obrazów. A tymczasem — twierdzi autor „Honest to God” — obraz „Boga poza”, jaki wciąż jeszcze istnieje w naszej mentalności, zaczyna coraz częściej być przeszkodą aniżeli środkiem lepszego zrozumienia, kim jest Bóg. Konsekwencje dotyczą i wiary w Niego. Z płaszczyzny pastoralnej potrzeba zatem nowego obrazu.

Robinsonowi nie chodzi jednak o odrzucenie jednego obrazu Boga i przyjęcie następnego. Jego główną intencją jest odcięcie się od tego, co pośrednio łączy się z zagadnieniem obrazów, a w gruncie rzeczy związane jest z wyrażeniami sugerującymi przestrzeń. Ujęcia Boga w kategoriach przestrzennych nazywa on za P. Tillichem „nadenaturalizmem”<sup>11</sup>. Charakteryzując bliżej nadnaturalizm przypisuje ten rodzaj myślenia całej tradycji chrześcijańskiej, która w teologii obficie korzystała z kosmologii greckiej. Wypowiadała więc twierdzenia o Bogu jako „najwyższym Bycie” egzystującym ponad i poza światem. Jednakże nawet taki „najwyższy Byt” wyraźnie przyjmuje cechy bytów kosmicznych: istnieje obok innych bytów i może być ujmowany jako część całej rzeczywistości. Część zaś, chociażby najważniejsza, zawsze nosi znamię podporządkowania strukturze całości. W rezultacie ujęcia tego typu tracą wielkość Boga, Jego istotę, czyli „samo Bycie” (Being-itself). Uczony z Cambridge wydaje się być zdecydowany na tak daleko idącą eliminację wyobrażeń nadnaturalistycznych, że potępia nawet, jako sprzyjające tym wyobrażeniom, określenie Boga jako osoby. Posługując się cytatami z P. Tillicha uważa, że „nadenaturalistyczny” sposób myślenia ujmuje Boga jako „jaźń”, która żyje w jakimś świecie, jako „ja” będące w określonym stosunku do jakiegoś „ty”, jako przyczynę oddzieloną od swego skutku. Także i w tym wypadku nie chodzi biskupowi o naszą wiedzę o Bogu, o to, czy możemy coś „obiektywnego” o Bogu powiedzieć, ale o to, że mimo naszej wiedzy o nieprzestrzenności Boga, wciąż o Nim mówimy kategoriami przestrzennymi. Zupełną karykaturę tego sposobu myślenia widzi w deistycznej koncepcji stosunku Boga do świata, gdzie Bóg jako wielki „Architekt” świat stworzył, a jako „Zegarmistrz” utrzymuje go w ruchu, choć sam istnieje gdzieś poza nim. Zasadnicza struktura pozostaje niezmienną: Bóg jakby z odległości na nas patrzy i jakby z odległości nas kocha<sup>12</sup>.

Autor „Honest to God” odrzuca opisy Boga, które korzystają z „nadenaturalistycznych” projekcji<sup>13</sup>, gdyż w nich gubi się bezwarunkowość i transcendentność Boga. Trzeba by przy tej okazji wspomnieć, że nie należy utożsamiać słowa „nadenaturalizm” z słowem „nadprzyrodzoność”, a tego z kolei ze słowem „boskość”, gdyż wtedy można by odnieść wrażenie, że zostaje przekreślona cała rzeczywistość, którą dotychczas na-

<sup>10</sup> Tamże, 14.

<sup>11</sup> Tamże, 29 n.

<sup>12</sup> Tamże, 30.

<sup>13</sup> Projekcja w sensie kartograficznym jest czymś w rodzaju rzutu, czy odwzorowania powierzchni brył na płaszczyźnie. Biskup Robinson odpowiada, w: *Spór*, 299.

zywano Bogiem. Biskup Woolwich natomiast zasadnicze prawdy wiary chrześcijańskiej uznaje, a kwestionuje tylko ich tradycyjne ujęcia<sup>14</sup>. Według niego, proces ciągle na nowo stawianych pytań o właściwe rozumienie używanych symboli jest procesem oczyszczania doktryny o Bogu z wyrażen, które stają się barierą dla wiary. Oczyszczanie to musi dokonywać się ciągle, w zależności od tego, jak zmienia się światopogląd człowieka. W przeciwnym razie myśl teologiczna i wiara popada w formalizm i pustosłowie, a Kościół staje się siedliskiem obskurantyzmu<sup>15</sup>. Robinson nie chce pozbawiać teologii pewnych obrazów Boga i symbolicznego języka, ale podkreśla znaczenie myślonych obrazów o tyle, o ile są właśnie symboliczne i spełniają swój zasadniczy cel: ogniskowania tego, co niepojęte i ujmowania tego, co niewyrażalne. Dzięki takim obrazom człowiek potrafi sięgnąć myślą w kierunku Boga i znajduje punkt zaczepienia przy modlitwie. Gdy jednak obraz staje się namiastką Boga, gdy nie tylko nie kieruje myśli ku Bogu, ale jeszcze Go dodatkowo przesłania, gdy to, co powinno być tylko środkiem staje się celem, to wtedy mamy nową, subtelną formę idolatrii. Idolatria ta, w przeciwieństwie do tych ze świata pogańskiego, opiera się już nie na konkretnych materialnych obrazach, lecz na obrazach myślowych. Tymczasem Ewangelia chrześcijańska w głoszeniu wszystkim pokoleniom jedyne i prawdziwego Boga, była i jest w nieustannym konflikcie z wszelkimi obrazami Boga, także z tymi powstałymi w ludzkich umysłach, gdyż i one są tylko sposobami pojmowania Boga, a nie Nim samym. Dopóki więc jednego bożka obala się tylko po to, by go zastąpić innym, dopóty trwać będzie dysputa, która kiedyś rozegrała się na aeropagu<sup>16</sup>.

Radykalną niewyrażalność Boga wyływającą z samej istoty symbolicznych wyrażen, które jako ludzkie środki stanowią wprawdzie wielką pomoc dla teologii, lecz w gruncie rzeczy poza podmiotem nie są w pełni wyrazić całej tajemnicy Boga, Robinson jeszcze uzupełnia wątpliwościami natury psychologicznej. Ponieważ wszelka autentyczna świadomość Boga jest zawsze jednoczesnym doświadczeniem ostateczności i intymności „misterium tremendum et misterium fascinans”, stąd czymś nieuniknionym wydaje się pewien dystans, który wytwarza się po uświadomieniu nieskończonej różnicy jakościowej między stwórcą a stworzeniem, między świętym Bogiem, a grzesznym człowiekiem<sup>17</sup>.

## 2. Inkarnacyjny model Boga

Dzisiejsza teologia mówiąc o symbolicznym charakterze wypowiedzi o Bogu wykorzystuje coraz częściej pojęcie modelu. Kiedyś pojęcie to było znane prawie wyłącznie w naukach ścisłych, gdzie oznaczało wierną, wręcz fotograficzną kopię badanego wycinka rzeczywistości. W ciągu ostatnich kilkunastu lat termin ten zaczyna liczyć się w teologii, gdzie

<sup>14</sup> Stąd nie można uważać go ani za ateistę, ani nawet teologa „śmierci Boga” Por. W. Hryniewicz, *Chrystus i człowiek w „teologii śmierci Boga”*, w: *O człowieku dziś*, praca zbiorowa (pod. red. B. Bejzego), Warszawa 1974, 205; K. Karski, *Teologia protestancka XX w.*, Warszawa 1971, 143.

<sup>15</sup> *Honest*, 133.

<sup>16</sup> Tamże, 125.

<sup>17</sup> Stan ten znajduje według niego swój symboliczny wyraz w okrzyku: „Odejdź ode mnie...” (Łk 5, 8). *Honest*, 131.

przypisuje mu się podobne znaczenie, co terminom „znak” lub „obraz”. Posiada też wspólne cechy z analogią, symbolem a nawet metaforą. „Model” w teologii umożliwia nie tylko głębsze poznanie rzeczywistości Bożej, pozostającej w najgłębszym poziomie zawsze tajemnicą, lecz również skłania do egzystencjalnego zaangażowania się<sup>18</sup>. Stąd płynie też wartość tego pojęcia w teologii, a sam autor „Honest to God” posługuje się nim dość często.

Jedną z propozycji Robinsona jest zastąpienie naszych zdań o Bogu „w niebie” zdaniami o „gruncie istnienia” (ground of all being) i o „ostatecznej rzeczywistości” (ultimate reality). W tym celu wydaje mu się czymś koniecznym odrzucenie tradycyjnych „dowodów” na istnienie Boga, gdyż logicznie i psychologicznie implikują one ideę Boga, który może istnieć, ale może także nie istnieć. W „dowodach” wychodzi się bowiem od czegoś, co istnieje w sposób rzeczywisty (od świata), a dochodzi do bytu pozaoczywistego. Celem dowodów jest wykazanie, że taki byt musi istnieć i że jego istnienie jest konieczne. Robinson twierdzi, że już samo uznanie tezy istnienia Boga za coś problematycznego zdaje się sugerować, że taki byt, nawet gdyby został udowodniony ponad wszelką wątpliwość, nie byłby Bogiem, a co najwyżej częścią bytu, której równie dobrze mogłoby nie być wcale. Proponuje więc wyjść z następującego założenia: „Bóg jest w samej definicji rzeczywistością ostateczną”. O tym zaś, czy rzeczywistość ostateczna istnieje, nie można dyskutować. Można tylko pytać, jaka ona jest<sup>19</sup>. Tym samym wywody Robinsona stanowią klasyczną wersję dowodu ontologicznego.

Przy omawianiu interesującego nas tutaj zagadnienia należałoby zwrócić uwagę na trzeci rozdział „Honest to God”, noszący tytuł „Grunt naszego istnienia” (The Ground of our Being). W rozdziale tym biskup wzywa do istotnej przemiany w podejściu do problemu Boga. W dotychczasowych publikacjach teologicznych ograniczano się bowiem tylko do przejścia od „Boga w górze” do „Boga poza”. Z punktu widzenia psychologicznego stanowiło to duże wyzwolenie, ale ostatecznie było tylko zmianą kierunku wewnątrz symbolizmu przestrzennego. Zarówno bowiem jedna, jak i druga koncepcja zakładały zasadniczo ten sam stosunek między „Bogiem”, który znajduje się z jednej strony, a światem, który jest z drugiej. Bóg w obydwu przypadkach był uważany za Byt istniejący sam w sobie, a świat pozostaje do Niego w relacji podobnej jak „Ziemia do Słońca”<sup>20</sup>. Autor sugeruje więc zmianę metafory „wysokości” na „głębnię”. Taka zmiana miałaby mieć już nie tylko większą wymowę psychologiczną, ale i realną, co wyraża się w tym, że „głębnię” nasuwa bogatsze skojarzenia niż „wysokość”<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Szerzej na temat modelu pisze W. Hryniewicz, *Modele przedstawiania Boga w teologii współczesnej*, w: O Bogu dziś, praca zbiorowa (pod red. B. Bejzego), Warszawa 1974, 183—203. Tam podana też jest krótka bibliografia na powyższy temat.

<sup>19</sup> *Honest*, 29.

<sup>20</sup> Tamże, 45.

<sup>21</sup> Robinson w swojej książce ilustruje ten pogląd cytatem z P. Tillicha: „Słowo 'głęboki' w duchowym sensie ma dwa znaczenia. Jest albo przeciwieństwem słowa 'płytki', albo przeciwieństwem 'wysoki'. Prawda jest głęboka, a nie płytka. Cierpienie jest głębią, a nie wysokością. Głębokie jest światło prawdy i głęboki jest mrok bólu. Jest głębia w Bogu i jest głębia, z której woła do Boga psalmista” Tamże, 46.

Chociaż zmiana symboliki nie jest sprawą błahą, to nie o nią samą w gruncie rzeczy chodzi. Mówiąc o Bogu „w głębi”, Robinson nie chce mówić o jakimś innym bycie, ale o nieskończonej, niewyczerpalnej głębi wszelkiego istnienia, o głębi naszej „ostatecznej troski”, o głębi tego, co przyjmujemy bez zastrzeżeń. Głębnię można odnaleźć w życiu osobistym, jak też i w najpierwotniejszych źródłach egzystencji społecznej i historycznej. Kiedy myśli się o głębinach własnego „ja”, o źródle swego istnienia, o tym, co jest ostateczną i wielką sprawą w naszym życiu, to odkrywa się Boga. Bóg bowiem jest nieskończoną, niewyczerpaną głębią i gruntem wszelkiego istnienia. Dopiero gdy ktoś całkiem serio uznaje, że życie jest płytkie i nie ma w nim żadnej głębi, staje się ateistą. Ten, kto zna głębię, zna Boga

Także nieskończony i niewyczerpany grunt dziejów nazywa Robinson Bogiem. Określenia „królestwo Boże” czy „opatrzność Boża” zdają się według niego wskazywać na takie znaczenie pojęcia Boga. Wystarczy pomyśleć o głębi historii, o gruncie i celu życia społecznego, o tym, co jawi się jako bezwarunkowe w działaniu moralnym czy publicznym, aby Boga tak rozumieć. Można też tę głębię nazywać nadzieją. Jeżeli bowiem u dna historii widzi się nadzieję, to wg autora „Honest to God” jest się już zjednoczonym z wielkimi prorokami. Oni bowiem musieli zdobywać się na spojrzenie w głąb własnych czasów i chociaż nieraz chcieli gdzieś uciec, gdyż groza tego, co widzieli, przekraczała ich siły, to jednak zostawali, aby patrzeć jeszcze głębiej, aż tam, gdzie już odkrywa się tylko nadzieją<sup>23</sup>.

Do tematu Boga „w głębi” powraca autor omawiając problem Bożej transcendencji na podstawie Psalmu 139 (138). Psalm ten stanowi klasyczny tekst dla doktryny o wszechwiedzy i wszechmocy Boga. W niezwykle przenikliwy sposób ukazuje on, kim jest Bóg w swej naturze i czym Jego obecność w świecie. Zdaniem Robinsona, na podstawie tego Psalmu cała tradycyjna teologia konstruowała obraz Boga jako wszechpotężnego Bytu, istniejącego „poza” i „ponad” nami, który wszystko może uczynić, wszystko wie i wszystko widzi. Nasz autor pragnie natomiast zinterpretować ten Psalm korzystając z terminologii P. Tillych’a. W tym celu każe usunąć z pamięci dotychczasowe znaczenie pojęć związanych z Bogiem, a dopiero wychodząc z własnego doświadczenia szukać nowych znaczeń dla tychże pojęć.

Jednym z podstawowych doświadczeń ludzkich jest zdaniem autora „Honest to God” to, że nigdy, ani na chwilę nie możemy oddzielić się od świata, do którego należymy. Żadne absolutne odosobnienie, żadna zupełna izolacja nie istnieje. Człowiek jest zawsze ujęty ze wszystkich stron naraz przez coś, co jest większe od niego, i co domaga się pewnej odpowiedzi. Nawet najintymniejsze poruszenia w głębi duszy nigdy nie należą tylko do jednego człowieka, ale należą też do jego przyjaciół, do ludzkości, do wszechświata i do „Gruntu wszechświata”. Ostatecznie nic więc nie może być ukryte, gdyż wszystko, łącznie z najtajniejszymi myślami i pragnieniami, przejawia się w jakiś sposób w całości Bytu i ma wieczny oddźwięk. Bóg, przed którym pragnął ująć psalmista, jest także gruntem jego własnego życia, dlatego też ująć przed

<sup>22</sup> Tamże, 22.

<sup>23</sup> Tamże, 47

Nim nie może. Robinson konkluduje rozważania stwierdzeniem, że „wszechwiedza Boga znaczy, że nasze tajemnice są jawne, a wszechobecność, że nasze prywatne życie jest publiczne”<sup>24</sup>. W tym samym tonie tłumaczy autor fragmenty Listów św. Pawła, a zwłaszcza te, które mówią o Duchu Bożym<sup>25</sup>. Duch Boży przenika człowieka i stanowi grunt każdej ludzkiej istoty. Nic więc nie może oddzielić człowieka od źródła jego życia, które jest w Duchu, w Bożej miłości. Duch może podjąć nawet „wzdychania niewymowne” i ująć je w modlitwę. Duch przedstawia właśnie więź pomiędzy głębią indywidualnego istnienia (jakkolwiek by było płytkie), a niezmierną głębią wszechbycia w Bogu<sup>26</sup>.

Rekurs do wyżej wspomnianych tekstów biblijnych broni naszego autora przed krytyką podejrzewającą jego poglądy o panteizm. Wszelka bowiem rekonstrukcja chrześcijaństwa kwestionująca istnienie Boga jako osobnego bytu musi być na takie podejrzenia narażona. Zasadniczą jednak różnicę między światopoglądem przez siebie reprezentowanym a wszelkimi immanentyzmami widzi w tym, że to „ostateczne dno” wszelkiej rzeczywistości odnajduje w osobowej wolności, która jest w Miłości. Panteizm natomiast determinuje stosunek każdej części rzeczywistości do jej ostatecznego dna, nie pozostawiając przy tym miejsca na żaden rodzaj wolności. Panteistyczna determinacja objawia się najczęściej w mechanistycznych czy też organicznych kategoriach emanacji lub ewolucji, lecz zawsze brak w niej kategorii osobowych. Biblia twierdzi natomiast, że w samą strukturę naszego stosunku do Gruntu istnienia jest wbudowany element osobowej wolności<sup>27</sup>.

W trakcie dyskusji, która miała miejsce po wydaniu „Honest to God”, Robinson uściślił swoje poglądy i ostatecznie przyznał, że pewne teksty mogą budzić wątpliwości odnośnie do ich teologicznej poprawności. Koryguje więc pogląd o doświadczeniu głębi, które, jak sam przyznaje, w najlepszym razie daje tylko nieuświadomione poznanie Boga. Odnośnie zaś do zarzutów o nieuczciwie zamaskowany dowód ontologiczny poprawia się w ten sposób, że „kwestia Boga jest kwestią tego, czy doświadczenie głębi (i wszystko inne w życiu) należy czy też nie należy interpretować w kategoriach bytu jako bytu łaskawego, czyli — dla chrześcijan — w kategoriach Łaski Pana naszego Jezusa Chrystusa, miłości Boga i braterstwa Ducha Świętego”<sup>28</sup>. Jako teolog biblista odżegnuje się od wszelkich panteistycznych, bezosobowych czy też nawet bliżej niesprecyzowanych koncepcji Boga. Przyznaje, że nie chodzi mu o jakiegoś „Boga filozofów”, ale że jedyny Bóg, który jemu jako chrześcijaninowi odpowiada, to „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba”, „Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Nie chce więc walczyć o jakąś „philosophia perennis”, lecz o biblijne objawienie Boga jako dynamicz-

<sup>24</sup> Tamże, 58.

<sup>25</sup> Rz 8, 26—28; 1 Kor 2, 10 i 11; zob. też 1 Kor 2, 12—16.

<sup>26</sup> *Honest*, 60.

<sup>27</sup> Robinson rozwija tę myśl bardziej obrazowo i mówi, że my nie jesteśmy jak promienie słońca czy liście drzew. Jediną bowiem analogią naszego stosunku do Boga może być stosunek „ja” — „ty”, lecz z tą różnicą, że wolność, w której jesteśmy utrzymywani, jest wolnością zupełnej zależności, bo całkowicie jesteśmy zakorzenieni i ugruntowani w Miłości. Tamże, 131.

<sup>28</sup> Biskup Robinson odpowiada, w *Spór*, 297.



nej osobowej miłości.. Nie chce też zastępować biblijnych obrazów Boga żywego, Stwórcy, Pana i Ojca innymi określeniami, ale łączyć obrazy te z określeniami nowymi, „nienadnaturalistycznymi”, a przez to bardziej przemawiającymi do współczesnego człowieka. W ten sposób zachowana będzie istota naszej wiary, a wielkie i niezastąpione pojęcia biblijne będą mogły nadal w sposób żywy opisywać rzeczywistość, w której człowiek żyje i gdzie ugruntowany jest jego byt<sup>29</sup>.

### 3. Rola relacji interpersonalnych w ujęciu Boga

Robinson stara się umieścić Boga w samym centrum życia. W związku z tym mówi, że Ten, którego D. Bonhoeffer nazwał „tamnym światem w samym środku naszego życia”, a P. Tillich „głębią”, może być osiągnięty tylko wówczas, gdy człowiek zanurzy się głęboko w swej egzystencji. Słowo „Bóg” oznacza bowiem ostateczną głębię samego istnienia, twórczy grunt i sens całej naszej egzystencji<sup>30</sup>. Kreśląc wizję nowego modelu Boga biskup uważa, że słowo „Bóg” jest dla nas jeszcze wciąż za bardzo zdeterminowane skojarzeniami o „jakimś Być” gdzieś istniejącym. Tymczasem linia dzieląca tych, co wierzą i tych, co nie wierzą w Boga, nie pokrywa się wcale z podziałem według przekonania o istnieniu lub nieistnieniu Boga jest raczej kwestią uwrażliwienia na świętość, na coś sakralnego o niezmiernie głębokiej, która jest w każdej, nawet najbardziej świeckiej więzi<sup>31</sup>. Na kanwie takich założeń rozpracowuje jedną z zasadniczych myśli „Honest to God”: co to znaczy, że „Bóg jest miłością?”

Uważać, że „Bóg jest miłością”, to znaczy wierzyć, że w osobowych relacjach spotkamy nie to, co powinno być, lecz co jest najgłębszą i „najprawdziwszą prawdą” w strukturze rzeczywistości<sup>32</sup>. „Bóg jest miłością” — znaczy również wierzyć, że w miłości wchodzi się w kontakt z najbardziej fundamentalną rzeczywistością, że samo istnienie w swym ostatecznym sensie posiada ten właśnie charakter; znaczy także sądzić, jak M. Buber, że każde poszczególne „ty” jest wejściem w „Ty” wiekuiste, że Boga spotyka się w osobowej relacji między człowiekiem a człowiekiem, „Ty” wiekuiste można spotkać tylko w „ty” skończonym, tylko z nim i pod jego postacią, czy to w bezpośrednim kontakcie z drugim człowiekiem, czy też w harmonii z porządkiem natury<sup>33</sup>.

Szukając ugruntowania biblijnego dla swojej tezy nasz autor powołuje się na tradycję profetyczną, która sprawy między Bogiem a człowiekiem także już kierowała na tory relacji człowiek-człowiek<sup>34</sup>. Zaś

<sup>29</sup> Tamże, 298 n.

<sup>30</sup> *Honest*, 47.

<sup>31</sup> Na poparcie tej tezy Robinson korzysta z M. Bubera, który uważa, że nawet człowiek otwarcie negujący Boga, żywiący urazę do Jego istnienia, jeżeli tylko całego siebie daje zwracając się do jakiegoś „Ty” swego życia, do „Ty”, którego żadne inne nie może ograniczyć — zwraca się do Boga. Człowiek ten dostreżł bowiem w tym, co uwarunkowane — Bezwarunkowe. Tym sposobem dotknął też niejako rąbka tego, co wiekuiste. Tamże, 48.

<sup>32</sup> Nawiązując do tego stwierdzenia już po wydaniu *Honest to God* mówi, że absolutnie bezwarunkowej i bezinteresownej Miłości można zaufać dla niej samej, tak samo jak na innym poziomie ma się zaufanie do reguł opisywanych przez naukę. Zob. Biskup Robinson odpowiada, w: *Spór*, 289.

<sup>33</sup> Tamże, 53.

specyficznie chrześcijański wyraz tej prawdy odnajduje w niektórych przypowieściach Nowego Testamentu. W przypowieściach spotkanie z Chrystusem, Jego przyjęcie lub odrzucenie, uzależnione jest od tego, co czyni się dla braci najmniejszych<sup>35</sup>. Syn Człowieczy może być poznany tylko w bezwarunkowym stosunku do „syna człowieka”, który zdaniem Robinsona, ma do nas jedno prawo — prawo do wspólnoty z nami. Jedno jest bowiem tylko pytanie sprawdzające, czy ktoś „zna” Boga — „jak głęboko kocha?” Spotkanie z Synem Człowieczym jest w Ewangelii wpisane w kategorie całkiem „świeckiej” troski o żywność, wodę, dach nad głową, czyli o rzeczy najpotrzebniejsze dla życia<sup>36</sup>. Św. Jan natomiast powiedział: „Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością”<sup>37</sup>. Biskup zdaje sobie sprawę, że ujęcia tego typu mogą go sprowadzić na grunt totalnego naturalizmu, gdzie sama kategoria „Bóg” stanie się niepotrzebną, a teologia zostaje zamieniona na antropologię. By odciąć się od naturalizmu cieniuje swój pogląd przez zastrzeżenie, że „istnieją głębie objawień, prawdy o wieczności, wiedza o rzeczach świętych, istnieje świadomość czegoś bezwarunkowego, niewymownego, których to spraw nie można wytłumaczyć w czysto naturalistycznych kategoriach”, Także i to co słyszą prorocy, apostołowie i męczennicy, ich „tak rzecze Pan” nie da się wykazać w samej tylko sferze naturalizmu<sup>38</sup>. Bezpośrednio z tym zagadnieniem wiąże autor problem Bożej transcendencji.

Dla Robinsona już samo pytanie o Boga jest pytaniem o transcendencję. O ile Macmurray, którego cytuje, zaprzecza jakoby transcendencja miała być specyficznym atrybutem Boga, gdyż jest cechą tylko ludzkich doświadczeń, o tyle Robinson uważa, że transcendencja jest specyficznym atrybutem Boga, lecz zarazem jest również cechą wszelkich ludzkich przeżyć głębi. Twierdzenia o Bogu są uznaniem tego elementu transcendentalnego, bezwarunkowego we wszelkich naszych stosunkach z innymi ludźmi<sup>39</sup>. Przy reinterpretacji doktryny transcendencji autor „Honest to God” korzysta z myśli Tillicha<sup>40</sup> i Bonhoeffera. Szczególnie mocno podkreśla sformułowania tego ostatniego i jego słowami wyjaśnia, że nasz stosunek do Boga nie jest stosunkiem „religijnym” do jakiegoś Bytu najwyższego o absolutnej dobroci i mocy — to jest sfałszowana koncepcja transcendencji. Chrześcijański stosunek do Boga to „troska o innych posunięta aż do ostatecznych granic, to nowe życie dla innych przez współuczestnictwo w bycie Boga”. Transcendencja jest bowiem widoczna w najbliższym „ty”, tuż pod ręką<sup>41</sup>.

Konsekwentnie do zarysowanych poglądów ustalił Robinson także swój stosunek do teologii. Twierdzenia teologiczne są dla niego twier-

<sup>34</sup> Robinson powołuje się na cytaty z Jr 22, 15—16. Zob. *Honest*, 60.

<sup>35</sup> Por. Mt 25, 31—46.

<sup>36</sup> *Honest*, 61.

<sup>37</sup> 1 J 4, 8.

<sup>38</sup> *Honest*, 55.

<sup>39</sup> Tamże, 53.

<sup>40</sup> Według Tillicha nazwać Boga transcendentnym nie znaczy ustanawiać „nadświatów” przedmiotów boskich, lecz twierdzić, że skończony świat sam w sobie wskazuje poza siebie. Innymi słowy — świat jest samotranscendentny. Por. tamże, 55 n.

<sup>41</sup> Tamże, 76.

dzeniami o egzystencji ludzkiej, lecz odnoszą się do ostatecznej głębi i gruntu tej egzystencji. Nie wystarczy więc mówić, ciągnie dalej autor, że sprawy religi ograniczają się do problemu koleżeństwa i wspólnoty. Podobnie nie można też odwrócić biblijnego stwierdzenia i mówić, że miłość jest Bogiem. Św. Jan bowiem dość starannie unika takiego zestawienia i mówi jasno, że „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim”<sup>42</sup>. Nigdy też ewangelista nie posuwa się poza twierdzenie, że „miłość jest z Boga”<sup>43</sup>, „ek theou”, i że w Nim ma swój grunt i źródło<sup>44</sup>. Teologiczność twierdzeń nie polega na tym, że odnoszą się one do jakiegoś określonego „Bytu” zwanego „Bóg”, lecz na tym, że stawiają pytania ostateczne: czym jest rzeczywistość w swej najgłębszej tajemnicy, w swym „theos”, i na czym polega sens istnienia? Jeżeli zaakceptujemy rzeczywistość i sens istnienia w kategoriach osobowych, to tym samym stwierdzamy, zdaniem naszego autora, że stosunki międzyludzkie mają charakter ostateczny. Teologię można też wtedy traktować jako „analizę głębi ludzkich osobowych relacji i wszelkich doświadczeń interpretowanych przez miłość”<sup>45</sup>.

#### 4. Próba oceny poglądów Robinsona

Autorzy opracowań, komentarzy i recenzji omawianej pozycji są częstokroć rozbieżni w interpretacji poruszanych zagadnień. Rozbieżność ta wynika najczęściej stąd, że w omawianej książce można spotkać wiele myśli niedokończonych, bliżej niesprecyzowanych i niejasnych. Podstawowy zarzut, który można by postawić Robinsonowi odnośnie do symbolicznego charakteru pojęcia Boga to ten, że dotychczasowej teologii zarzuca błędy, których ta nie popełniła. Tu tkwi źródło wielkiego oburzenia wśród teologów tuż po ukazaniu się „Honest to God”. Wskazywali oni, że sprawa błędnego rozumienia przez część wierzących niektórych zagadnień związanych z pojęciem Boga wydaje się być przede wszystkim wynikiem niskiego poziomu wiedzy teologicznej. Natomiast poziom wiedzy teologicznej u wiernych w głównej mierze zależy nie od samej teologii, lecz od pastoralnego oddziaływania.

Opinie większości krytyków są zgodne, gdy podkreślają, że każdy obraz Boga jest tylko ludzkim przedstawieniem, wytworem ludzkiej wyobraźni, który jako taki nosi znamię jeszcze dodatkowego uwarunkowania. Po pierwsze: każdy obraz jest pochodną określonego historycznego etapu ewoluującej kultury; po drugie: każdy obraz Boga jest względny w stosunku do niezgłębianej tajemnicy prawdy o Bogu<sup>46</sup>. J. Durandeaux nawiązując do poglądów anglikańskiego biskupa podkreśla pożyteczność myślnych obrazów Boga o tyle, o ile dobrze zna

<sup>42</sup> 1 J 4, 16.

<sup>43</sup> 1 J 4, 7.

<sup>44</sup> W ten sposób św. Jan, zdaniem Robinsona, daje do zrozumienia, że nasze przeświadczenie o miłości i jej ostatecznym charakterze nie są projekcją miłości ludzkiej. Nasze poczucie świętości płynie z faktu, że w realnej miłości, jak w żadnej innej, odkrywa się boski grunt naszego istnienia. W pełni zaś to objawienie zogniskowało się i ostatecznie uprawomocniło w Jezusie Chrystusie. Por. *Honest*, 52 n.

<sup>45</sup> Tamże, 49.

<sup>46</sup> Por. J. Thomas, *Debata*, w: *Spór*, 173; zob. też Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, Lublin 1972, 152.

się ich cenę; są niezastąpione, a zarazem „śmiesznie nieporadne” Jedynie prawdziwego i ostatecznego obrazu Boga należało by szukać w Nim samym. Ponieważ jednak Bóg nie ukazuje się bezpośrednio, nie przemawia bezpośrednio ani nie jest przedmiotem bezpośredniego odczucia, a z drugiej strony, człowiek jest niezdolny doświadczać czegośkolwiek nie wyrażając tego jednocześnie, stąd nie wydaje się rzeczą zbyt niebezpieczną, gdy człowiek tworząc symbole wprowadza Boga do sfery przeżyciowej. Jest to bowiem jedyny sposób wyrażania w słowach Tego, który przerasta wszelkie słowa<sup>47</sup>. Jest to jednak sposób wyrażania się o Bogu, lecz nie sposób wyrażania samego Boga<sup>48</sup>.

Symboliczny charakter mówienia o Bogu sprawia, że wierzący prawie zawsze jest niepewny. Jednakże pewność rozumiana jako jedyne i ostateczne ujęcie byłaby bardziej podejrzana niż niepewność<sup>49</sup>. Należałoby więc zgodzić się z tezą Robinsona o konieczności nieustannego kwestionowania naszych obrazów Boga. Jeżeli człowiek związałby się z jakimkolwiek obrazem Boga w sposób ostateczny, to taki obraz, od którego nie można odejść, zamyka ludzką myśl w martwym świecie. Obrazy są wprawdzie w pewnym okresie nieodzowne dla zogniskowania jakiejś koncepcji boskości, lecz z czasem, gdy utracą konkretne powiązania z życiem, tracą również swój symboliczny charakter i stają się bezużyteczne. Symbol jawi się bowiem nie tylko w samej refleksji człowieka, lecz w refleksji związanej w organiczną całość z doświadczeniem człowieka. Jeżeli zmieniają się egzystencjalne doświadczenia człowieka, to i symbole, chcąc pozostać symbolami, muszą się dostosowywać do nowych doświadczeń<sup>50</sup>. W przeciwnym wypadku to, co nas otwierało na nową i inną rzeczywistość, stanie się zamkniętym i jedno-znaczącym obrazem. Wracając do obrazów „Boga w górze” czy „Boga poza”: o ile by te obrazy interpretować kosmologicznie, o tyle Robinson miałby zupełną rację, że nasze wewnętrzne doświadczenie Boga takich obrazów już nie potrzebuje<sup>51</sup>. Utraciły one relację, którą miały do egzystencji człowieka.

W kontekście wezwania do twórczego poszukiwania obrazów, które dzięki swym symbolicznym wymiarom stają się świadkami spotkania z Bogiem, trochę niesłuszny wydaje się zarzut A. K l a w k a. Pisze on,

<sup>47</sup> Por. J. Durandeaux, *Zywe pytanie do „martwego” Boga*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1971, 50 nn.

<sup>48</sup> M. Maliński pisze, że symbol religijny podobnie jak każdy inny symbol, przekazuje rzeczywistość nie na zasadzie dostarczania informacji o tej rzeczywistości, ile nas niejako wewnętrznie porusza, aktywizuje i otwiera na nią. Symbol jest miejscem spotkania człowieka z Bogiem. Por. M. Maliński, *Egzystencjalność symbolu*, 564 nn.; zob. też Ch. Duquoc, *Niejasności teologii sekularyzacji*, przekład W. Krzyżniak, Warszawa 1975, 23.

<sup>49</sup> J. Durandeaux cytuje następujące zdanie S. Kierkegarda: „Niepewność jest znamieniem, a absolutna pewność znakiem, że człowiek nie odnosi się do Boga” Dz. cyt., 47.

<sup>50</sup> Problem ten szeroko omawia też M. Jaworski. Stoi on na stanowisku że słowo „Bóg” dla wielu reprezentantów współczesnego ateizmu straciło swój sens między innymi dlatego, że zerwany został związek znaczeniowy tego słowa z danymi doświadczenia. W konsekwencji abstrakcyjne pojęcie odnoszące się do Boga, traktowane jako zrozumiałe same w sobie, zamiast być środkiem poznania, stały się jego celem. Por. J. Jaworski, *Negacja sensowności idei Boga we współczesnych kierunkach ateizmu*, Atheneum Kapłańskie 81 (1973), 341.

<sup>51</sup> Zob. H. Mynarek, *Existenzkrise Gottes?*, Augsburg 1969, 47 nn.

że autor omawianej pozycji zapomina, że „religia to poezja naszego życia, która swymi symbolicznymi obrazami porywa nas ku Bogu”<sup>52</sup>. Wydaje się, że autorowi właśnie chodzi o te „porywające” obrazy, które umożliwiają spotkanie z Bogiem.

Rozważając na tle symbolicznego charakteru pojęcia Boga problem konfliktu między wiarą a nauką, słuszna wydaje się uwaga biskupa, mówiąca że wiary nie należy stawiać na tej płaszczyźnie, na której stawia się naukę. Jeżeli rzeczywiście mamy do czynienia z nauką, a nie hipotezami, wówczas to, z czym łączyliśmy naszą wiarę, było tylko pewnym schematem wyobraźniowym, pewną zewnętrzną formą, którą można zmienić. E. Schillebeeckx porównuje myśli Robinsona z tym, co czynił Jan XXIII. Dla papieża chrześcijańskie „aggiornamento” znaczyło bowiem nie samo formułowanie prawd wiary, ale formułowanie ich w sposób zrozumiały dla ludzi<sup>53</sup>. Nie chodzi więc o to, że pewne obrazy są uważane za prawdziwe, a inne za fałszywe w sensie poznawczym. Należało by zwrócić uwagę na odpowiedniość lub nieodpowiedniość ze względu na siłę wyrazu. W konkluzji można by stwierdzić, że autor, mimo że zna niebezpieczeństwa związane z symbolami, nie pozbywa się języka posługującego się nimi, lecz wprost przeciwnie, uwrażliwia, czym one są i jaka jest ich funkcjonalna wartość w kształtowaniu wiary. Przestrzega też przed mieszaniem języka symboli z językiem konkretów, przed traktowaniem języka teologicznego na równi z językami opisującymi rzeczywistość pod innymi, poza teologicznymi aspektami.

Punktem wyjścia w ocenie poglądów odnoszących się do inkarnacyjnego modelu Boga będzie problem stosunku autora do tak zwanych „dowodów” na istnienie Boga. Jak już zaznaczono, Robinson apriorycznie odrzuca wszelkie „dowody” ze względów logicznych i psychologicznych. Nie wchodząc bliżej w to, co miał na myśli mówiąc o względach logicznych, trzeba jednak przyjąć, że każdy, kto podejmie problem istnienia Boga, musi — chcąc być uczciwym — traktować ten problem jako psychologicznie otwarty. Znaczy to, że chociażby biskup był bardzo przekonany o istnieniu Boga, jeżeli chce przekonać kogokolwiek innego, to dla dobra swej argumentacji musi zacząć od uznania tezy istnienia Boga za problematyczną. Błędne podejście zdaje się polegać na tym, że w toku rozumowania przebiegającym od zdania: „Bóg mógłby istnieć”, do zdania „Bóg musi istnieć”, autor interpretuje obydwie te zdania jako twierdzenia o sposobie istnienia Boga. Tymczasem z samego faktu, że istnieje możliwość wykazania istnienia czegoś, nie wynika jeszcze, że to istnienie jest konieczne. Także i z drugiej strony: potrzeba wykazywania istnienia Boga ze względu na ludzi, którzy Go negują, nie implikuje jeszcze w sobie tego, że to istnienie jest względne<sup>54</sup>. Jeżeli więc na początku wszelkich rozważań na temat istnienia Boga nie postawi się tezy Jego problematycznego istnienia, to bardzo łatwo, jak to widać w „Honest to God”, wpada się na drogę dowodu ontologicznego.

Przy dowodzie ontologicznym wykazuje się, że Bóg musi istnieć, po-

<sup>52</sup> A. Klawek, *Na marginesie książki Robinsona*, 1034.

<sup>53</sup> E. Schillebeeckx, *Neues Glaubensverständnis*, Mainz 1964, 18.

<sup>54</sup> E. L. Mascall powołując się na św. Tomasa (*Summa* I q. 2 a. 1) pisze, że Robinson pomieszał w tym wypadku to, co jest oczywiste samo w sobie, ale nie dla nas. Por. E. L. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, Warszawa 1970, 136.

nieważ samo pojęcie Boga obejmuje fakt istnienia. Jest to fałszywy sposób stawiania sprawy, od którego jednak autor pisząc o istnieniu „rzeczywistości ostatecznej” nie ustrzegł się<sup>55</sup>. Jeżeli bowiem coś jest „rzeczywistością ostateczną”, to nie ma kwestii, czy ono naprawdę jest „rzeczywistością ostateczną”, tylko czy cokolwiek jest taką „rzeczywistością ostateczną”. Wprawdzie biskup Woolwich zdaje się nie przywiązywać zbyt wielkiej wagi do argumentacji o istnieniu „rzeczywistości ostatecznej”, ale chce powiedzieć, że gdy spojrzymy w głąb siebie i tego wszystkiego, co istnieje, to znajdziemy Boga. To prawda, że żaden chrześcijanin nie będzie temu przeczył, lecz istnieją przecież też ateści, a oni temu przeczą. Na tym odcinku argumentacja Robinsona wydaje się posiadać ograniczoną moc.

Następnym zarzutem przeciwko zaprezentowanemu inkarnacyjnemu modelowi Boga jest jego panteistyczny charakter. Autor zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że niektórzy jego stwierdzenia i określenia mogą wywołać oskarżenia o panteizm. Podkreśla więc często, że panteistą być nie chce, lecz w ostatecznym rozrachunku nie liczą się przecież czyjeś pragnienia, lecz ukazana teologia, a ta, mimo asekuracyjnych deklaracji, implikuje pewne panteistyczne zapatrywania<sup>56</sup>. H. McCabe, który dość wnikliwie omawia problemy zawarte w „Honest to God”, zauważa, że do uwolnienia się od zarzutu hołdowania panteizmowi nie wystarcza także poczynione przez autora odróżnienie nas od gruntu naszego istnienia na płaszczyźnie wolności. Nasuwają się bowiem dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, co mamy powiedzieć o stworzeniach, które nie są wolne? Czy identyfikować je po prostu z Bogiem? Po drugie, jeżeli człowiek jest niezależny od Boga dzięki swej wolności, to tym samym Bóg jest kimś „metafizycznie poza”. Tymczasem ten właśnie pogląd proponuje Robinson zanegować. Albo więc nasza wolność czyni nas odrębnymi od Boga, a w takim razie nie może być pogodzona z „całkowitą zależnością” od Niego, albo też nie czyni, a wtedy chcąc uniknąć oskarżenia o panteizm trzeba znaleźć inny powód naszej odrębności od Boga. H. McCabe dodaje jeszcze, że to, co dzieli panteistów od tradycyjnych teistów, da się sprowadzić do kwestii budowania zdań, które byłyby zdaniem tylko o Bogu, a nie w świecie, chociażby ich znaczenie i weryfikacja pochodziły ze świata. Zauważa też jednak, że w przypadku autora „Honest to God” sprawa ta nie jest całkiem jasna<sup>57</sup>. Także wtedy, gdy Robinson mówi, że twierdzenia o Bogu są twierdzeniami o miłości, o ostatecznym gruncie i sensie stosunków osobistych, jego teza waha się między fałszem a tautologią. Jeżeli bowiem autor uważałby, że wszelkie twierdzenia o Bogu można przełożyć — nic z nich nie tracąc — na twierdzenia, które dotyczą tylko stosunków międzyludzkich, to wtedy byłby panteistą<sup>58</sup>. Natomiast F. C. Copleston, powołując się

<sup>55</sup> Dlatego też zalicza się Robinsona do teologów, którzy w kwestii źródeł poznania istnienia Boga stoją na stanowisku fideizmu. Por. S. Kamiński — Z. J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga*, w: O Bogu i człowieku, 62; zob. też Z. J. Zdybicka, *O pełny humanizm chrześcijański*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych* (pod red. B. Bejzego), Warszawa 1971, t. 1, 129.

<sup>56</sup> Mascall w Robinsonowym pojęciu „rzeczywistości ostatecznej” dopatruje się nie tylko panteistycznego określenia Boga, lecz również ukrytej tendencji do czynienia ze wszystkich ludzi ukrytych wierzących. Zob. Mascall, *iw.*, 137.

<sup>57</sup> Zob. H. McCabe, *Debata*, w: *Spór*, 244.

<sup>58</sup> Tamże. 245.

na poglądy Schopenhauera, idzie dalej i mówi, że gdyby Robinson wyznawał panteizm, to konsekwentnie musiałby być ateistą<sup>59</sup>. Tego jednak o nim nie można powiedzieć, gdyż na innej stronie omawianej pracy uznaje, że nie można postawić znaku równości między „Ty” wiekuistym, a „ty” skończonym, to znaczy, między Bogiem a człowiekiem lub naturą<sup>60</sup>.

Brak uściśleń ze strony autora powoduje, że na podstawie samej tylko lektury „Honest to God” nie można w pełni rozstrzygnąć, czy go słusznie podejrzewano o panteizm. Wydaje się jednak, biorąc pod uwagę całość jego poglądów, że tak daleko idących wniosków wyciągać nie wolno. Chociaż w przytaczanych fragmentach Bóg jako głębia istnienia i rzeczywistość ostateczna wydaje się nie być samoistnym Bytem czy osobowym Absolutem, to przecież wiadomo, że autorowi chodzi przede wszystkim o stwierdzenie, że nasze doświadczenie bytu i osoby nie da się w adekwatny sposób zastosować do Boga<sup>61</sup>. W tej perspektywie wielką szkodą dla samej książki jest brak tych uściśleń, które pojawiły się dopiero w trakcie debaty nad nią. Z pewnością trynitarne i chrystologiczne ujęcie Boga, opracowane już po jej wydaniu<sup>62</sup>, uchroniłoby Robinsona od podejrzeń o panteizm czy nawet ateizm.

Pomimo wielu nieścisłości trzeba pozytywnie ocenić inkarnacyjny model Boga. A. Klawek podkreśla zarówno intelektualne, jak i mistyczne walory obrazu głębi<sup>63</sup>. Biskup starał się bowiem umieścić Boga w samym centrum całej naszej rzeczywistości i naszego życia. Starał się też skorelować obraz Boga z danymi doświadczenia, a przynajmniej odciąć się od tych pojęć, które dla dzisiejszego człowieka stanowią próżnię, ponieważ nie wskazują na żadną rzeczywistość. W tym względzie można by podejście Robinsona porównać ze stanowiskiem soborowej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, która także właściwego sensu słowa „Bóg” każe szukać na płaszczyźnie najbardziej podstawowych zagadnień życia<sup>64</sup>.

W rozważaniach o roli interpersonalnych relacji w pojęciu Boga zauważa się, jak bardzo autor „Honest to God” uległ tendencjom przenoszącym stosunek między Bogiem a człowiekiem na płaszczyznę wyłącznie horyzontalną. Teologię w jego ujęciu dałoby się właściwie sprowadzić do jakiejś antropologii czy też „teologii funkcjonalnej”<sup>65</sup>. W każdym razie „Honest to God” nie stawia tamy różnym domysłom, czy Ro-

<sup>59</sup> Tamże, 227; zob. też K. Kremer, „Gott ist anders’ Eine Begegnung mit der gleichnamigen Schrift von J. A. T. Robinson, Trierer Theologische Zeitschrift 75 (1966), 201.

<sup>60</sup> Zob. *Honest*, 53.

<sup>61</sup> Nie jest to odkrycie Robinsona, bo już w Piśmie św. i tradycyjnej teologii jest mowa, że mimo naszego stworzenia na obraz i podobieństwo Boże, Bóg w gruncie rzeczy jest „Całkiem Innym”. Także K. Barth, eliminując wszelkie analogie bytu, pisze o „Całkiem Innym”, a dominikanin bl. Henryk Suso poszedł o wiele dalej niż Robinsoni nazywa Boga Non Ens. Por. R. Rouquette, *Debata*, w: *Spór*, 208 n.; zob. też J. P. Jossua, *Chrześcijaństwo wobec „śmierci Boga”*, *Znak* 20 (1968), 531 nn.

<sup>62</sup> Zob. *Biskup Robinson odpowiada*, w: *Spór*, 288 nn. i 297 n.

<sup>63</sup> *Na marginesie książki Robinsona*, *Znak* 19 (1967), 1034.

<sup>64</sup> Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* nr 10 i 21, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, 543 n. i 551 n.

<sup>65</sup> Zob. E. Schillebeeckx, *Personale Begegnung mit Gott*, Mainz 1964, 12.

binsona nie można by nazwać zupełnym „horyzontalistą” i czy to jego stanowisko zdolne jest urzeczywistnić chrześcijaństwo w całej jego ewangelicznej i ludzkiej autentyczności.

E. Schillebeeckx, który w „Personale Begegnung mit Gott” bardzo obszernie omawia ten problem, jest zdania, że człowiek w swej konkretnej strukturze jest transcendentny nie tylko na płaszczyźnie horyzontalnej, lecz także dzięki jakiejś „trans-ascendencji”, czyli jakimś otwarciu na Boga, które od samego początku przekracza poziom horyzontalny. Dlatego też wewnątrz każdego konkretnego i integralnego aktu wiary można i trzeba wyróżnić dwa zasadnicze momenty: naturalny moment ludzkiego zwrócenia się do Boga oraz aspekt teologiczny.

Jeżeli człowiek odkrywa swój bezpośredni stosunek do Boga tylko pośrednio, przez autonomiczną (spontaniczną albo refleksyjną) interpretację samego siebie, to z teologicznego punktu widzenia nazwiemy ten stosunek „naturalnym” (nie ma to nic wspólnego z arystotelesowskim pojęciem „natury”). W przeciwieństwie do tego pojęcia aspekt teologiczny, zwany też nadnaturalnym, dotyczy bezpośrednio stosunku do Boga jako osobowej intersubiektywności z Bogiem. Ta zaś, ponieważ przekracza ludzkie siły, możliwa jest jedynie dzięki łasce<sup>66</sup>. Dla ludzi wierzących i teistów nawet ta „naturalna” transcendentalność, pojęta jako przerastanie własnej natury, jest możliwa tylko na gruncie zasadniczej trans-ascendencji, czyli transcendencja horyzontalna jest możliwa tylko dzięki transcendencji wertykalnej<sup>67</sup>. Tym samym też Bóg, jako absolutny grunt i podstawa transcendencji wertykalnej, przejawia się w horyzontalnej transcendencji człowieka w świecie i poprzez nią, a przede wszystkim, przyznaje Schillebeeckx Robinsonowi, Bóg jest „transcendentalnym Trzecim” we wszystkich naszych stosunkach międzyludzkich. W tym samym krytycznym opracowaniu niderlandzki teolog dodaje również, że sama świadomość Boga, który przerasta od wewnątrz nasze stosunki z ludźmi i ze światem, skłania do wniosku, iż my sami nie jesteśmy ostatecznym źródłem braterskiej miłości i zaangażowania w sprawy świata. Wszelkie bowiem dopatrywanie się transcendencji Boga tylko w wymiarze stosunków międzyludzkich stwarza wątpliwości, czy Bóg nie jest rzeczywistością tylko dlatego, że my istniejemy i wchodzimy w różne stosunki ze światem i innymi ludźmi. Znaczyłoby to wtedy, że Bóg potrzebuje nas do tego, by być Bogiem<sup>68</sup>. Tymczasem Bóg ze swej istoty przerasta i przewyższa nawet tę „funkcję” absolutnego podłoża bytu naszej egzystencji. On bowiem istnieje sam w sobie i z siebie, i sam w sobie wart jest miłości — chociaż uświadomiamy to sobie dopiero z racji przypadkowości naszego istnienia. Samego Robinsona nie było już stać na te wymiary pojęcia Boga, gdyż apriorycznie negatywnie nastawił się do metafizyki.

W tym kontekście należałoby też wyjaśnić, że Boga nie można ujmować tylko jako transcendentalnego Trzeciego w naszych stosunkach międzyludzkich, ponieważ człowiek dzięki swej horyzontalnej transcendencji zaszczipionej w transcendentalno-osobowej egzystencji Boga

<sup>66</sup> Tamże, 26.

<sup>67</sup> Tamże, 28; zob. L. Ullrich, *Vorwort*, w: E. Schillebeeckx, *Sacramentum salutis*, Leipzig 1973, 9.

<sup>68</sup> Por. Schillebeeckx, *Personale Begegnung*, 33 n.



znajduje się też w bezpośrednim stosunku do Boga osobowego. I chociaż w natury porządku człowiek nie może urzeczywistniać tego bezpośredniego stosunku do Boga, może go tylko przeżywać w świecie ludzi i rzeczy, to z drugiej strony, ta bezpośrednia orientacja ku Bogu sprawia, że człowiek jest też nastawiony na bezpośrednią relację „ja” — „Ty”. Wprawdzie z punktu widzenia ludzkich możliwości, jeśli nie wchodzi w grę łaska, żądanie intersubiektywności z Bogiem jest bezsilne, to jednak w tej mierze, w jakiej człowiek chwyta, czym jest ta intersubiektywność, rysuje się upragniony kierunek i perspektywa intersubiektywnej relacji z Bogiem<sup>69</sup>. Wszystko to jednak w naszych ziemskich warunkach może zrealizować się tylko dzięki wierze.

Robinsonowi trzeba przyznać, że w „Honest to God” poruszył wiele niełatwych do rozwiązania problemów. Właściwe zrozumienie i ujęcie chociażby zagadnienia transcendencji i immanencji Bożej w stosunku do świata i człowieka należało zawsze do najtrudniejszych zagadnień filozoficznych i teologicznych. Rozwiązanie tego problemu przesądza o koncepcji Boga.

Biskup jest świadom, że od renesansu aż po czasy obecne narasta przełom, który za H. U. von Balthasarem można by nazwać przejściem od epoki kosmologicznej do epoki antropologicznej<sup>70</sup>. Kiedy więc wertykalne ujmowanie Boga i Jego transcendencji, typowe dla epoki kosmologicznej, zdaje się coraz mniej przekonywać, to stosownie do wymogów chwili szuka zrozumiałego ujęcia Boga na płaszczyźnie horyzontalnej, międzyludzkiej. Szczególnie zaś każe szukać Boga w miłości pojętej jako totalna proegzystencja, całkowite „bycie dla innych”<sup>71</sup>.

Na tle obserwowanego nastawienia świata na pragmatyzm, to zdecydowane podkreślenie antropologicznego wymiaru pojęcia Boga wydaje się być zjawiskiem nowym, a zarazem bardzo koniecznym. Teologia, która rzeczywiście stoi po stronie człowieka, nie pozwala zadowolić się samym tylko szukaniem i znalezieniem prawdy. Prawda musi być równocześnie „czyniona w miłości”<sup>72</sup>. Autorzy recenzji do „Honest to God” bardzo często podkreślają, że jej autor przypominając, że Bóg jest miłością, poruszył myśli stare, a jednak wciąż na nowo przeżywane<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Tamże, 33.

<sup>70</sup> Por. P. R. Cren, *Debata*, w: *Spór*, 193; zob. też: B. Kominiek, *Główne tendencje we współczesnej teologii*, *Studia Theologica Varsaviensia* 7 (1969) z. 2, 44; A. Nossol, *Potrzeba antropologicznej integracji w teologii*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 20 (1973) z. 2, 91; Cz. Bartnik, *Ateizm chrześcijański*, *Tygodnik Powszechny* z 13 XII 1970 r.

<sup>71</sup> A. Morawska przytacza także inne wypowiedzi Robinsona, z których wynika jego zafascynowanie miłością. Zob. A. Morawska, *Bóg Incognito*, *Znak* 19 (1967), 1159—1163.

<sup>72</sup> Por. A. Nossol, jw., 100.

<sup>73</sup> W. Granat omawiając problem uwspółcześnienia języka teologicznego na przykładzie omawianej tu książki podkreśla między innymi, że samo poznanie Boga może być zaciemnione przez objawienia Boga jako miłości. Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, Lublin 1972, t. 1, 125; zob. też W. Granat, *Bóg jako ostateczna podstawa miłości*; w: tenże, *Teodycea*, Lublin 1968, 247; E. Schillebeeckx, *Neues Glaubensverständnis*, 27—30; Cren, jw., w: *Spór*, 198; R. V. Gucht, *Debata*, tamże, 221.