

MACIEJ CHLEWICKI

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Wydział Filozofii

e-mail: mach@ukw.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-2365-2741>

DOI: 10.34813/ptr3.2024.3

Bóg i transcendencja – ujęcie religijne

God and transcendence: perspectives from religion

Abstract. The aim of the article is to show the difference between the philosophical and religious concepts of God as transcendence. Both philosophy and religion refer to the idea of transcendence; however, according to the author of this paper, the concept is used in slightly different ways. In philosophy, the concept of transcendence has a radical meaning, i.e. God is understood as being absolutely distinct from our world and completely unknowable. In religion, on the other hand, the notion of transcendence has a less radical meaning because only in this way can the main aim of religion, which is to develop a relationship with God, be achieved. This article provides examples of how the transcendence of God was interpreted religiously, in particular, how this concept was understood by negative theology, Protestant theology and Catholic theology. In addition, the author argues against the philosophical criticism of religion, which is based on the assumption that since God is transcendent, all religions do not concern the true God, but rather a false idol, and therefore they are considered idolatry.

Keywords: transcendence, God, Protestant theology, Catholic theology, negative theology, Barth, idolatry

1 Filozoficzne pojęcie transcendencji znalazło poważne zastosowanie w teologii – dziedzinie, która wprowadziła w różnych swoich wersjach w większym lub mniejszym stopniu z filozofii czerpiąc, chce jednak pozostać od niej nieza-

leżna. Szczególnie religia chrześcijańska w swej myśli teologicznej od dawna odwołuje się do tego pojęcia, nadając niekiedy Bogu miano Transcendencji, co ma przełożenie na samą treść tej religii, na rozumienie jej prawd i co zarazem może stanowić źródło poważnych dylematów. Wydaje się bowiem, że radykalne pojmowanie transcendencji w odniesieniu do Boga religii, zgodnie z tym, jak rozumie to pojęcie filozofia, może prowadzić wręcz do zakwestionowania nie tylko teologii, ale także wartości samej religii. Jeśli więc teologia i religia chcą jednak przy tym pojęciu pozostać, gdyż zawiera ono jakąś istotną dla nich treść, to muszą w pewien sposób złagodzić, a w zasadzie zmienić jego sens. Prowadzi to do stwierdzenia, że będziemy mieć do czynienia z dwoma różnymi pojęciami transcendencji (jednym wyrazem o dwóch znaczeniach) – filozoficznym i religijnym (teologicznym). Brak świadomości istotnych różnic obu znaczeń może prowadzić do – jak się zdaje – nieuzasadnionej filozoficznej krytyki religii i teologii, np. ze względu na rzekomo błędne (niekonsekwentne czy niepełne) pojmowanie w nich transcendencji.

Nasuwa się więc pytanie o podstawy tej różnicy w pojmowaniu transcendencji, o jej zasadność i celowość. Szczególne zaś chodzi o to, jakie znaczenie i wartość ma ta różnica z punktu widzenia religii i teologii. Ponadto należałoby zapytać, gdzie są granice wspomnianej filozoficznej krytyki religii i teologii oraz czy jest ona w ogóle uzasadniona w sytuacji, gdy kluczowe pojęcie w tej polemice nie jest, ściśle biorąc, jednym i tym samym pojęciem? Stajemy tu wobec całego spektrum możliwych odpowiedzi, co wynika przede wszystkim ze złożoności i wieloaspektowości relacji religii i filozofii, z ich wzajemnego wpływu skutkującego choćby rozwojem wielu typów teologii itp. Nie sposób omówić wszystkich tych wariantów, wystarczy skupić się na wybranych przykładach, najbardziej reprezentatywnych dla tej kwestii. Głównym celem jest bowiem zasygnalizowanie i ogólne zarysowanie problemu.

2. Spore zdziwienie może budzić to, z jaką łatwością ludzie skądinąd autentycznie religijni akceptują tezę, że Bóg jest Transcendencją. Gdyby traktować tę tezę konsekwentnie, czyli zgodnie z tym, co naprawdę znaczy, w każdym razie według filozofii, to ze względu na nieskończoną „inność” i całkowitą niedostępność Transcendencji dla ludzkiej myśli i ludzkiego doświadczenia nie byłaby możliwa jakakolwiek wiedza o Bogu-Transcendencji, ani jakakolwiek z Nim relacja¹. W tej sytuacji nie tylko nie miałaby większej wartości jakakolwiek intelektualna aktywność poznawcza – teologia, ale nawet musiałby

¹ Jako skrajny przykład filozoficznego pojmowania Boskiej transcendencji można przywołać tezę wyrażaną przez niektórych filozofów, że Bóg jest tak radykalnie „inny” od wszystkiego, co można w ogóle pomyśleć, iż nawet samo słowo „Bóg” jest czymś zupełnie nieadekwatnym.

zostać zakwestionowany sens wszelkiej religijnej praktyki. Z tej pierwszej, tj. teologii, jako w zasadzie jej jedyne twierdzenie pozostałoby tylko to: Bóg jest Transcendencją. Nawet teza o Jego istnieniu musiałaby ulec zawieszeniu, skoro nie wiemy, jaki jest sposób istnienia owej Transcendencji i czy w ogóle jakiegokolwiek nasze „istnieć” się do Niej odnosi.

W tych okolicznościach o wiele bardziej dramatyczna jest sytuacja nie teologii, ale samej religii, o ile religię można uważać za coś, co bardziej niż teologia egzystencjalnie angażuje człowieka. Jeśli pomiędzy człowiekiem czy światem, w którym zanurzony jest człowiek, a Transcendencją znajduje się – jak to się filozoficznie mówi – „ontologiczna przepaść”, to jaki sens mogą mieć tak podstawowe akty życia religijnego, jak modlitwa, prośba, głos skargi czy dziękczynienia skierowane do Boga-Transcendencji, skoro ani słowa, ani żadne gesty tej „przepaści” nie są w stanie pokonać? Jak można usłyszeć i rozpoznać „głos” Transcendencji, przyjąć Jej nakazy i prawa, które chciałaby nam przekazać i których przestrzegania mogłaby od nas wymagać? Jak w ogóle miałyby być możliwa jakakolwiek relacja człowieka z takim Bogiem-Transcendencją? A jeśli owa relacja ma stanowić samą istotę religii, to pojawia się wątpliwość najogólniejszej natury: jak miałyby być możliwa jakakolwiek religia?

Wszystkie te pytania i wątpliwości są uzasadnione o tyle, o ile samą ideę transcendencji pojmujemy w sposób radykalny, absolutny, czyli tak jak pragnie to robić filozofia, niekoniecznie religia czy teologia – i w tym cały problem.

Skrajnym przypadkiem wynikającego stąd krytycznego stosunku filozofii do religii jest stanowisko, że religia jako taka jest po prostu idolatrią, gdyż wszelkie jej praktyki ze względu na absolutną transcendencję Boga tak naprawdę nie polegają na jakiejś relacji z Nim samym, a jedynie z jakimś Jego idolem, obrazem, czyli czymś z istoty nieprawdziwym. Jak pisze jeden z autorów: „W gruncie rzeczy zatem mamy do czynienia z trudną do przekroczenia aporią: albo Bóg jest radykalnie transcendentny i nawet ikona nie jest w stanie uczynić Go widzialnym dla człowieka (co wyklucza możliwość istnienia jakiegokolwiek religii), albo też zostaje zastąpiony idolem (co przekształca religię w idolatrię)” (Ziemiński, 2020, s. 155). Religia jako prawdziwa relacja z Bogiem jest więc z samej swej istoty niemożliwa bądź możliwa jest tylko warunkowo, tj. jako świadoma idolatria, co i tak stawia ją pod wielkim znakiem zapytania.

Taka skrajna ocena religii wydaje się zrozumiała tylko przy założeniu, że Bóg jest transcendencją i że sens tego pojęcia wyznaczony przez filozofię wolno nam dosłownie i całkowicie przenieść na Boga religii. Założenie to jest jednak wątpliwe. Odwołując się do znaczeń i kontekstów, w jakich funkcjonuje pojęcie transcendencji w myśleniu religijnym, można bowiem pokazać, że praktycznie sens tego pojęcia jest tam (nawet jeśli nie jest to wyraźnie

deklarowane) nieco inny od tego, co w swym radykalnym i abstrakcyjnym podejściu proponuje filozofia.

3. Nie wydaje się, by człowiek prezentujący „zwyczajną” (nieobarczoną zbytnio myśleniem filozoficznym) postawę religijną akceptował w ogóle czy może nawet rozumiał tak skrajny pogląd na temat transcendencji Boga, o jakim mówi się w filozofii. Nawet jeśli byłby skłonny używać pojęcia transcendencji – co faktycznie niekiedy czyni – to najwidoczniej w jakimś innym znaczeniu, zapewne mniej radykalnym niż ma to miejsce w filozofii. Może mu więc chodzić nie tyle o nieskończoną „inność” natury ontologicznej czy epistemologiczną niedostępność – które to kwestie podkreśla filozofia – ile o sprawy natury bardziej praktycznej z punktu widzenia religii, czyli np. związane z ostateczną niepojmowalnością Boskich wyroków, z zaufaniem do Jego tajemniczych dla człowieka zrządeń, którym trzeba się poddać, czy z poddaniem się Jego woli, której motywy mogą pozostać dla człowieka na zawsze niezrozumiałe. Nie oznacza to jednak, że tych wyroków i swej woli Bóg nie może człowiekowi objawić, a człowiek nie może ich „odebrać”, jak sugerowałoby to filozoficzne pojęcie „ontologicznej przepaści”. W innych kontekstach, gdy mowa jest o „Boskiej transcendencji” w religii, może chodzić np. o samą niemożliwość wyobrażenia Go sobie w jakiś ziemski, fizyczny, zmysłowy sposób, co wiązałoby się z Jego „pozaświatowością”, ale nie z Transcendencją absolutną, o której (i wobec której) można by jedynie milczeć. I wreszcie może rzecz najogólniejszej natury: gdy człowiek religii wierzy, że ostatecznie wszystko ma jednak sens, choć absolutnie nic w świecie i w jego życiu na to nie wskazuje, to wiara ta oparta jest na przekonaniu, że właśnie Bóg ze względu na swoje „inne” jest w stanie taki sens nadać, niejako w nieskończenie inny sposób i poza jakimkolwiek naszym wyobrażeniem o tym sensie. Z wielkim wyczuciem pisze o tym np. Karl Jaspers, gdy podkreśla, że transcendencja Boga sprowadza się w ostateczności dla człowieka wiary do jedyne go przekonania: „Bóg jest”, bez jakichkolwiek dalszych określeń i bez jakichkolwiek konkretniejszych oczekiwań ze strony człowieka, ponieważ „to, że Bóg jest, wystarcza. Nie pojawia się w ogóle kwestia nieśmiertelności, schodzi na dalszy plan pytanie, czy Bóg »odpuszcza« winy. Człowiek jakby w ogóle przestaje się liczyć, niknie jego samowola, podobnie jak troska o własne zbawienie i życie wieczne. [...] Wobec utraty wszystkiego zostaje tylko jedno: Bóg jest. Gdy jakieś życie w świecie ponosi klęskę – mimo najlepszych starań i wiary w boże przewodnictwo – wówczas pozostaje tylko ta jedna, niesamowita rzeczywistość: Bóg jest” (Jaspers, 2004, s. 26). To najważniejsza postawa wierzącego, wynikająca właśnie z takiego, tj. „praktycznego” rozumienia przez niego „transcendencji Boga”.

4. Wymienione wyżej przykłady to tylko niektóre możliwe sposoby pojmowania „transcendencji” w odniesieniu do Boga w kontekście religijnym – a z pewnością mogłoby być ich znacznie więcej – ale żaden nie sugeruje, by miało tu chodzić o „ontologiczną przepaść”, o jakiej mówi filozofia. Ciekawe, że nawet Jaspers, w końcu filozof, pisząc o tych sprawach, unika raczej żargonu filozoficznego i chcąc jak najgłębiej dotknąć tej kwestii, odwołuje się nie do filozofii, ale do wątków biblijnych. Sama filozofia, która jego zdaniem mówi wprawdzie „inaczej, a przecież podobnie” (Jaspers, 2004, s. 27), na ogół jest bardziej abstrakcyjna i lakoniczna w tych kwestiach, dlatego odwołanie się do narracji religijnej jest nie do zastąpienia. W każdym razie pojmowanie transcendencji w myśleniu religijnym ma charakter jakby zmięczony czy osłabiony w stosunku do jego radykalnego (filozoficznego) znaczenia; w pewnym sensie jest więc niedosłowne. Czy takie jego użycie jest dozwolone i czy nie jest to zwyczajny błąd?

To zależy od tego, czego oczekujemy od pojęć. Jeśli pojęcia mają pomóc nam opisać jakieś zjawisko czy nazwać problem, posiadając znaczenie, które im nadamy i które potrafimy jakoś uzasadnić, to chyba wolno używać ich tak, jak się chce, byleby trzymać się ustalonych granic. Jeśli natomiast wychodzimy od pojęcia samego czy „zastanego” i starając się zgłębić jego znaczenie, chcemy się go trzymać za wszelką cenę, sądząc, że to ono wyznacza nam wszystko, co w ogóle wolno nam pomyśleć o rzeczywistości, do której się ono odnosi, to pojęcie niejako „wyprzedza” rzeczywistość, a rzeczywistość musi się do niego dostosować. W przypadku pojęcia „transcendencji Boga”, gdy rozważamy je, mając na uwadze jego kontekst religijny, różnica ta polegałoby na tym, że albo określmy wcześniej, co chcemy przez to rozumieć w danej religii, nawet gdyby inni (np. filozofowie) chcieli to rozumieć inaczej, i będziemy trzymać się w granicach przez to znaczenie wyznaczonych; albo przyjmiemy zastany czy zaczerpnięty skądinąd (np. z filozofii) sens tego pojęcia, przypisując je zarazem Bogu religii, a wówczas pozostajemy całkowicie we władzy samego pojęcia, podporządkowując mu to, co o takim Bogu zgodnie z tym pojęciem wolno nam w ogóle pomyśleć. Jeśli więc przypadkiem okazało się, że rzeczywistość (np. rzeczywistość religijna ze swoim rozumieniem Boga) pojęciu temu nie odpowiada, to wniosek może być tylko jeden, i to dobrze znany: tym gorzej dla rzeczywistości (tzn. dla religii).

Zgodnie z tym można traktować pojęcia dwojako. Dla zilustrowania tego rodzaju praktyki warto odwołać się do znanego i podobnego nieco przykładu z obszaru samej filozofii. Chodzi o dwojakię potraktowanie pojęcia substancji u Kartezjusza i Spinozy, a rzecz jest o tyle ciekawa, że dotyczy pośrednio również pojęcia Boga, które nas tu interesuje. Jak wiadomo, Kartezjusz, czerpiąc z tradycji scholastycznej, przyjął takie rozumienie substancji, które – o czym

dobrze wiedział – odnosiłoby się w pełni jedynie do Boga i niczego innego. Píše filozof: „Przez *substancję* niczego innego nie możemy rozumieć jak tylko rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swego] istnienia. A bez wątpienia jedna tylko jest taka możliwa do pojęcia substancja, która w ogóle żadnej rzeczy nie potrzebuje, mianowicie Bóg” (Descartes, 1960, s. 32). Z powodów, co do których możemy mieć pewną wątpliwość, czy Kartezjusz je dostatecznie wyjaśnił, przyjął jednak, że pojęcie substancji będzie stosował również w stosunku do innych bytów; i tak pojawiają się w jego poglądach słynne: „substancja myśląca” i „substancja rozciągła”. Nie możemy chyba jednak wątpić, że Kartezjusz wie, co robi, i że świadomie posługuje się w tych różnych przypadkach pojęciem substancji, choć w sensie ścisłym odnosiłoby się ono jedynie do Boga. Zdaje się, że to „rozdwójone” myślenie Kartezjusza o substancji było bardzo nie w smak Spinozie, który swoje rozumienie substancji, zaczerpnięte prawdopodobnie m.in. z pism Kartezjusza, postanowił potraktować bardziej konsekwentnie i jednoznacznie. Jak wiadomo, efektem tego podejścia było rozwinięcie przez niego panteistycznego systemu, całkowicie odmiennego od Kartezjańskiego, w którym jest tylko jedna jedyna Substancja, tożsama z Bogiem i naturą zarazem².

Bylibyśmy skłonni uważać postawę Spinozy za bardziej właściwą i pożądaną, ale czy postawa Kartezjusza jest w tej sytuacji zwykłym błędem i nie powinna znaleźć usprawiedliwienia? Można chyba przypuszczać, że Kartezjusz miał jakieś usprawiedliwienie czy raczej uzasadnienie dla swej decyzji w sprawie „podwójnego” rozumienia substancji. Może np. zauważył, że w samej definicji substancji tkwi pewna dwuznaczność czy niejednoznaczność, a w związku z tym nie będzie błędem zrobić z tego użytek, byleby trzymać się konsekwentnie przyjętych ram. Najważniejsze jednak jest to, że filozof miał świadomość takiej decyzji, co uchroniło go od popełniania zasadniczych błędów w dalszych partiach rozważań, błędów, jakich można by się w innym wypadku spodziewać³.

5. Sensownie byłoby przypuszczać, że tak jak Kartezjusz traktuje pojęcie substancji, tak samo człowiek religijny ma prawo traktować pojęcie „trans-

² Spinoza definiuje substancję następująco: „Przez substancję rozumiem to, co istnieje (est) samo w sobie i pojmowane jest samo przez siebie, czyli to, czego pojęcie nie wymaga pojęcia innej rzeczy, za pomocą którego musiałoby być utworzone” (Spinoza, 2008, s. 3). Definicja ta wydaje się różnić nieco od Kartezjańskiej, ale jak pokazuje kontekst dalszych wywodów Spinozy, zasadnicza treść ich obu jest ta sama.

³ Kartezjusz cały czas pamięta, że pojęcie substancji w odniesieniu do Boga i pojęcie substancji w odniesieniu do np. własnego Ja różnią się zasadniczo, co poza samą świadomością tego faktu mogło też posłużyć mu jako część argumentacji w dowodzeniu istnienia Boga. Zysk filozoficzny z tego rozróżnienia jest więc niemały.

cendencji Boga”. Mianowicie, wiedząc, że pełny sens tego pojęcia wyznaczony przez myśl filozoficzną byłby nie do zaakceptowania w religii, postanawia go jednak używać, ale w sensie ograniczonym, ściśle w religii określonym, np. jako nazwanie Boskiej Tajemnicy czy niezgłębialności Jego wyroków. Nie ma chyba nic złego w takim „zrobieniu użytku” ze skądinąd dość pojemnego i nie do końca rozpoznanego pojęcia „transcendencja”. A wniosek ogólniejszy z tego byłby następujący: niekoniecznie trzeba się zgodzić z twierdzeniem, że „religie monoteistyczne uznają Boga za byt radykalnie transcendentny wobec świata, w związku z czym nie wolno Go utożsamiać z żadnym obiektem skończonym (a tym bardziej dostępnym zmysłowo). [...] Bóg i świat należą do dwu odrębnych porządków ontycznych [...]” (Ziemiński, 2020, s. 25). Owszem, w religiach monoteistycznych nie wolno utożsamiać Boga z jakimkolwiek przedmiotem z tego świata, ale zakaz ten mówi jedynie o tym, na czym miałby polegać błąd idolatrii – na który to wyobrażenia religijna jest faktycznie narażona – nie zaś o tym, że Bóg jest filozoficznie pojętą radykalną transcendencją (czyli że Bóg i świat należą do całkowicie odrębnych porządków ontycznych). Gdyby ta ostatnia teza była faktycznie prawdziwa, to co w takim razie miałoby znaczyć przyjmowane powszechnie w religiach monoteistycznych przekonanie, że Bóg wchodzi jednak w pewne relacje ze światem, że jest np. stwórcą świata, że może ingerować w jego porządek, że istnieje Opatrzność i wiele, wiele innych?

Teza o radykalnej transcendencji Boga jest po prostu tezą filozofii, nie religii. Jest tezą, z którą najprawdopodobniej żaden wierzący czy religijny człowiek (przynajmniej w religiach monoteistycznych, które zawierają szczególnie „bliski” człowiekowi wizerunek Boga) pewnie by się nie zgodził. Jeśli pojęcie transcendencji w odniesieniu do Boga w ogóle interesowałoby kogoś takiego, to raczej nie w aspekcie praktycznego przeżywania wiary, ale w kontekście czysto intelektualnym spekulatywnym, krótko mówiąc – w teologii. Ta ostatnia natomiast, zgodnie z zachodnią tradycją, dopuszcza stosunkowo dużo „filozoficznej” swobody, przez co, rzecz jasna, może się pochwalić niezwykłym wręcz bogactwem myślowym. W takiej sytuacji to więc znaczenie i wartość teologii – nie samej religii – szczególnie teologii silnie zaangażowanej czy „zadłużonej” filozoficznie, okazuje się istotnym problemem. Religia jest przede wszystkim sprawą przeżycia, wyobraźni, uczucia, wiary i idącymi z tym w parze niezliczonymi odmianami praktyki. Element intelektualny, teoretyczny, słowem: teologiczny, obecny w mniejszym lub większym stopniu w wielu religiach, tylko w zasadzie w chrześcijaństwie zyskał tak silną pozycję, za co zapewne odpowiada wielowiekowa symbioza chrześcijaństwa i filozofii, najpierw greckiej, potem jej nowszych kontynuacji. Niewykluczone więc, że teologia ze względu na swe religijno-filozoficzne zaangażowanie ma poniekąd „podwójną naturę”. Mówiąc językiem Kanta: jej (tj. teologii) rozum teoretyczny

skłania się ku filozoficznemu radykalizmowi, np. z jego bezkompromisowością myślenia o transcendencji Boga; jej rozum praktyczny natomiast – ku prostszemu i bardziej „ludzkemu” światu religijnej wrażliwości i wyobraźni. Poszukiwanie kompromisu pomiędzy tymi dwoma przeciwstawnymi dążeniami czy biegunami jest jak najbardziej możliwe i wręcz dla teologii konieczne, ale często jest to kompromis dość problematyczny, budzący pewne wątpliwości. Jest to swoista cena, jaką musi zapłacić każdy, kto chce „służyć dwóm panom”.

Teologia chrześcijańska, rozważając problem Boskiej transcendencji pomiędzy dwoma wspomnianymi biegunami (filozoficznym i religijnym), przyjmuje różne rozwiązania, które zresztą za każdym razem rodzą swoje problemy. Przyjrzyjmy się krótko jako przykładowym trzem takim teologiom, które wydają się najbardziej interesujące z punktu widzenia podejmowanego tu zagadnienia: teologii negatywnej, teologii protestanckiej i teologii katolickiej.

6. Wśród wszystkich odmian teologii istniejących na gruncie chrześcijańskim tą, która w swym pojmowaniu Boga jako Transcendencji najbardziej zbliżyła się do radykalizmu spekulacji filozoficznej, jest z pewnością teologia negatywna (apofatyczna). To w niej Bóg ze względu na swą całkowitą odmienną od rzeczy naszego świata pojmowany jest jako „Niebyt”, „Czysta Nicość”, jako „poza bytem i nicością” itp.⁴ Ten radykalizm, który wielu osobom może wydawać się trudny do pogodzenia ze „zwyczajnym” myśleniem chrześcijanina, jest łatwy do zrozumienia, gdy weźmiemy pod uwagę filozoficzne źródła tej teologii. Ogromny wpływ na jej powstanie i rozwój miała fascynacja myślą grecką, przede wszystkim neoplatonizmem. Pierwszym i wzorcowym przypadkiem tego spotkania neoplatonizmu i chrześcijaństwa była myśl Dionizego Areopagity, o której nie bez podstaw można twierdzić, iż w istocie „jest schrystianizowaną wersją greckiego neoplatonizmu” (Miernowski, 2002, s. 9). Dionizemu i jego następcom nie wystarczało to, co na temat odmienności i niepoznawalności Boga można powiedzieć na podstawie samej Biblii i religijnego sposobu myślenia. Aby pełniej wyrazić Boską transcendencję, odwołuje się do kategorii filozoficznych, ujmując rzecz na płaszczyźnie ontologicznej, epistemologicznej i semiotycznej. „Najpierw w dziedzinie ontologii: Bóg jest, oczywiście,

⁴ Teologia negatywna to zjawisko o długiej historii, znane i kojarzone chyba najbardziej z okresem wczesnego średniowiecza. Dla odmiany warto przytoczyć przykład bardziej współczesny, który mieści się w kręgu tego typu myślenia o Boskiej transcendencji. Chodzi o myśl Paula Tillicha, który pisze m.in.: „Afirmacja istnienia Boga jest równie ateistyczna, jak i jego negacja [...] pytania o istnienie Boga nie można ani zadać, ani też nie można na nie odpowiedzieć. Jeśli je zadamy, jest to pytanie o to, co z samej swej natury jest ponad istnieniem, więc odpowiedź – czy to negatywna, czy też twierdząca – zaprzecza implicite naturze Boga” (Tillich, 2004, s. 219).

stworcą wszystkiego, co istnieje, ale zarazem jego transcendencja pozwala na stwierdzenie, iż Bóg nie jest, że jest on Niczym. Następnie w perspektywie epistemologicznej: jako wszechobecny, objawiony w swych dziełach, ukryty w świetlistych ciemnościach Bóg jest całkowicie niezrozumiały. Wreszcie, a może przede wszystkim, na płaszczyźnie semiotycznej: Bóg jest wszechwzględny i niewyraźny, ponieważ nazwy rzeczy mogą służyć do określenia ich stwórcy, jeśli będzie się pamiętało, że żadna nazwa nie jest dla Niego odpowiednia. I tak neoplatonizm Dionizego dociera do jego czytelników uwikłany w nierozstrzygalne paradoksy. Są one jednak jasno zorientowane ku negacji i przekraczaniu [...]” (Miernowski, 2002, s. 8).

Ten filozoficzny radykalizm teologii negatywnej znajduje swoje dopełnienie w aspekcie praktyczno-religijnym, którym jest mistyka. Ideę mistycznej jedności z Bogiem, a przynajmniej taką, o której mówią mistycy z kręgu teologii negatywnej⁵, trudno w prosty sposób wywieść z Biblii, za to łatwo można sobie wyobrazić, jak przeniknęła ona do chrześcijaństwa z neoplatonizmu, szczególnie z jego niedoścignętego wzorca, jakim była koncepcja Plotyna. Wydaje się, że sam Plotyn traktował swą naukę o ekstazie w kategoriach filozoficznych, nie religijnych⁶. Tym niemniej dla myślicieli chrześcijańskich z kręgu teologii negatywnej jest czymś zrozumiałym niejako samym przez się, że doświadczenie mistyczne ma sens religijny. I tak jak sama koncepcja Boga, doświadczenie to ma charakter wyjątkowy, niezwykły, stanowiąc jeszcze jedną postać transcendencji – tym razem nie transcendencji jako „czegoś” (bytu), ale transcendencji jako aktu, doświadczenia wykraczania poza „wszystko”.

Wydaje się, że obie te postacie transcendencji – jako Boga i jako mistycznego aktu – doskonale ze sobą harmonizują i stanowią uzupełniające się części spójnego poglądu. Można też jednak zasadnie pytać, czy przy skrajnym pojmowaniu Boskiej transcendencji, jakie zdaje się sugerować teologia negatywna, doświadczenie takie jest faktycznie możliwe, skoro miałyby ono polegać na „kontakcie” z tym, co całkowicie „poza”. Być może pozytywnej odpowiedzi na tę wątpliwość należałoby szukać w odwróceniu porządku myślenia o tych sprawach. Za punkt wyjścia można bowiem przyjąć to, co z religijnego punktu widzenia podstawowe, a czym jest w tym wypadku bezpośrednia pewność mistycznego doświadczenia jako religijnego przeżycia, wobec której meta-

⁵ W istocie mistyka jako zjawisko religijne ma wiele postaci i nawet w samym chrześcijaństwie można dopatrzyć się jej różnych odmian. Tu interesuje nas tylko ta jej postać, która ma swe teologiczno-filozoficzne zaplecze w teologii negatywnej.

⁶ Można ewentualnie, korzystając z pewnej dwuznaczności słów, powiedzieć, że filozofia była „religią” Plotyna. Nie zmienia to jednak zasadniczo myśli o pierwszorzędnej roli filozofii, nie religii, w jego koncepcji. Mimo to przez wielu jest on jednak postrzegany jako myśliciel religijny. To stary spór, którego nie zamierzam tu podejmować.

fizyczna spekulacja może pełnić funkcję jedynie czegoś uzupełniającego. Doświadczenie takie jest więc „faktem”, a zatem transcendencja Boga w jej teoretycznym „opracowaniu” powinna być tak pojęta, by nie przeczyło to oczywistej możliwości tego przeżycia. A to prowadzi do wniosku, że nawet w teologii negatywnej, o tyle, o ile jest ona przede wszystkim stanowiskiem religijnym, a nie czysto spekulatywnym (filozoficznym), pomimo pewnych skrajnych wypowiedzi, nie myśli się jednak o Boskiej transcendencji w tak radykalny sposób, jak mogłaby sugerować częściowo filozoficzna proveniencja tej koncepcji. Tym niemniej pewne niejasności pozostają.

7. Zagadnienie transcendencji Boga jako istotne intelektualne wyzwanie dla człowieka wiary stanowi szczególnie doniosły problem we współczesnej teologii protestanckiej. Najbardziej reprezentatywnym tego przykładem jest myśl Karla Bartha, głównego teologa z tego kręgu, choć myślenie o transcendencji Boga ma w protestantyzmie długą tradycję. Transcendencja Boga pojmowana jest u niego w dość radykalny sposób, ale nie jest to sposób, który mieściłby się w ramach reguł narzucanych przez filozofię. Jak wiadomo, stosunek protestantyzmu do filozofii i w ogóle poznania rozumowego od początku był na tyle krytyczny, że stał się wręcz jednym ze znaków rozpoznawczych tego wyznania. Jest więc raczej oczywiste, że pomimo pewnego radykalizmu w pojmowaniu transcendencji Boga nie będzie tu o tym mowy w takim sensie, w jakim robi to np. filozoficznie podbudowana teologia negatywna. Jeśli w ogóle chcielibyśmy tu użyć kategorii filozoficznych, to najtrafniejsze wydaje się stwierdzenie, że według Bartha Bóg jest Transcendencją w sensie epistemologicznym. A zatem to nie tyle kwestia Jego odmiennej natury ontycznej, jak chce to widzieć filozofia i na co kładzie ona nacisk, ile niepoznawalność Boga stanowi o istocie Jego transcendencji.

Takie postawienie sprawy jest o tyle zrozumiałe, że w tym kontekście ukazuje całą swą doniosłość kwestia dla chrześcijaństwa podstawowa – problem objawienia. Człowiek faktycznie, według Bartha, nie może poznać Boga w żaden naturalny sposób i jedynie o własnych siłach. Pomimo swej transcendencji Bóg może jednak zostać poznany przez człowieka, o tyle wszakże, o ile taką możliwość swym działaniem da człowiekowi sam Bóg⁷. Działaniem

⁷ „Do istoty tego przedmiotu, do natury Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego należy oczywiście to, iż nie jest on poznawalny mocą ludzkiego poznania, lecz pojmowalny jest i pojmowany jedynie dzięki własnej wolności, decyzji i własnemu czynowi Boga [...]. Poznanie Boga ma miejsce tam, gdzie zachodzi Boskie objawienie, oświecenie człowieka przez Boga, przekazanie poznania ludzkiego, pouczenie człowieka przez tego niezrównanego Nauczyciela [...]. Poznanie Boga jest poznaniem sprawionym, określonym całkowicie przez swój przedmiot, ze strony Boga” (Barth, 1997, s. 21–22).

tym, owym wyjściem Boga do człowieka, jest właśnie objawienie. Inaczej mówiąc, to właśnie fakt transcendencji Boga jest tym, co podkreśla wyjątkowość objawienia. Objawienie nie byłoby tak ważne i „niezwykłe”, gdyby nie Boska transcendencja; gdyby Bóg nie był Transcendencją, Jego poznanie nie wymagałoby aż tak nadzwyczajnego aktu, jakim jest w ten szczególny sposób rozumiane objawienie. Jest w tym myśleniu swoista dialektyka osnuta wokół pojęć transcendencji i objawienia. Z jednej strony bowiem objawienie wydaje się czymś niemożliwym czy sprzecznym w obliczu radykalnej Boskiej transcendencji, z drugiej – sam „fakt” objawienia, który osoba wierząca uznaje w jego Prawdzie, ukazuje wyjątkowość tego „zdarzenia”, wyjątkowość wymagającą jednak głębokiej wiary. Taka po prostu jest specyfika tej religii i specyfika wiary.

Taki sposób rozumowania może się wydawać filozofowi paradoksalny czy po prostu błędny. Wyposażony w rozumowe narzędzia filozof może bowiem powiedzieć na temat możliwości Boskiego objawienia: „Podstawową trudnością jest fakt Jego radykalnej transcendencji wobec świata [...] Jeśli zatem chce się objawić człowiekowi, to musi porzucić swój ontyczny status, rezygnując ze swej radykalnej inności i ukazując się ludziom w formie skończonej, wyzuty ze swego boskiego majestatu. [...] paradoksalnie zatem Bóg objawia się człowiekowi jako nie-Bóg” (Ziemiński, 2020, s. 173–174). Wniosek z tego jest oczywiście równie radykalny, co sam sposób myślenia filozofa: objawienie nie jest w ogóle możliwe. W odpowiedzi na to teolog, nie tylko zresztą protestancki, może stwierdzić jedynie, że filozof po prostu nie wie, o czym mówi, i że nadużywa swych wątpliwych kompetencji do oceny tego, czego z istoty pojąć nie może lub nie chce.

Przy tak postawionej kwestii nie sposób rozstrzygnąć, która strona ma rację. Pomimo stosowania podobnych pojęć dyskurs filozoficzny i dyskurs teologiczny toczą się w zasadzie w dwóch różnych porządkach myślowych, co uniemożliwia im porozumienie. Rzecz jest oczywiście stara i dobrze znana, gdyż dotyczy ważnego na Zachodzie sporu między filozofią a religią czy inaczej między rozumem a wiarą, natomiast spór o objawienie w kontekście zagadnienia Boga jako Transcendencji jest jedną z jego ważnych egzemplifikacji.

8. Wydaje się, że najlepszy kompromis między filozofią a religią w kwestii Boskiej transcendencji osiągnęła teologia katolicka. Dokonało się to jednak za cenę przyjęcia dość szczególnej i jednostronnej wykładni pojęcia transcendencji Boga, zdecydowanie odmiennej od tej, którą preferuje wspomniana wyżej radykalnie zorientowana filozofia. Nie oznacza to, że dokonało się to bez udziału filozofii. Wręcz przeciwnie – udział ten był bardzo istotny, a chodzi w nim o filozofię tomistyczną. Według tej ostatniej Bóg jest Istnieniem, czystym aktem itp., co ma ogromne znaczenie dla zagadnienia istnienia wszystkich innych

bytów. Bóg ma wprowadzić inną naturę niż pozostałe byty, ale ich istnienie jest od niego zależne. Jako jedyny byt Bóg jest bytem samoistnym, istnienie należy do Jego istoty czy nawet, jak dodaje św. Tomasz z Akwinu, Jego istotą jest istnienie. Na tym polega Jego całkowita odmienność od pozostałych bytów, że nie mając tej cechy, zawdzięczają one swe istnienie właśnie Jemu. Bóg udziela im niejako swego istnienia, w innej wersji – nieustannie podtrzymuje je w ich istnieniu, jest więc stale w nich obecny. Ze względu swą odmienną naturę Bóg jest „transcendentny” wobec innych bytów, ale z powodu udzielania im swego istnienia (w pewnym sensie udzielania im samego siebie, skoro Bóg jest istnieniem) Bóg jest w stosunku do nich „immanentny”. W tych okolicznościach nie powinno dziwić sformułowanie, że „Bóg (wszystko podtrzymująca przyczyna) jest najgłębiej immanentny w rzeczach, gdyż jest absolutnie transcendentny” (*Encyklopedia katolicka*, t. 19, szp. 977). Paradoksalność – jak widać pozorną – tego twierdzenia można podkreślić, mówiąc, że Boska transcendencja jest warunkiem Jego immanencji. W każdym razie „Jego totalna Transcendencja nie sprzeciwia się przy tym w jakikolwiek sposób prawdzie o Jego obecności w świecie” (Tupikowski, 2000, s. 169).

Koncepcja ta zakłada więc dość wyraźną, a zarazem wąsko sformułowaną definicję transcendencji. Pojęcie to oznacza po prostu „inność” czy „odmienność” Boga od pozostałych bytów, przy czym sama ta „odmienność” jest także jasno określona i oznacza, że Bóg jest bytem samoistnym. Z samoistności Boskiego bytu wynikają oczywiście wszystkie pozostałe Jego atrybuty, każdy zaś jest niejako potwierdzeniem tak pojętej Jego transcendencji⁸. Można pojmować to jako „różnicę ontyczną”, ale jedynie we wspomnianym tu znaczeniu. Nie jest to na pewno żadna „ontologiczna przepaść”, która uniemożliwiałaby jakikolwiek stosunek czy jakąkolwiek relację Boga ze światem. Takie rozumienie Boskiej transcendencji, nawet jeśli ma dość spekulatywny (i filozoficzny) charakter, ma przede wszystkim tę zaletę, że nie stoi w sprzeczności z potocznymi czy zwyczajnymi religijnymi wyobrażeniami na temat stosunku Boga do świata, do stworzenia. Zależność stworzenia od Stwórcy w każdym aspekcie to jeden z najważniejszych motywów myślenia religijnego. Można by ewentualnie zapytać, co tak rozumiane pojęcie Boskiej transcendencji, wypracowane przez „filozoficznie pouczoną teologię”, tak naprawdę do religii

⁸ „Oznacza to, iż Byt samoistny, Pełnia istnienia, doskonały Cel i Wzór, Stwórca całej istniejącej realnie rzeczywistości z natury swej jest Bytem Transcendentnym, pod każdym względem przewyższającym pluralistyczny i przygodny w swej bytowości kosmos. Dotyczy to wszystkich orzekanych o naturze Boga atrybutów, przede wszystkim jej: nieskończoności, niezmienności, wieczności oraz niezłożoności. W analizie każdego z nich okazuje się, że przysługują one Bogu w stopniu najwyższym i przekraczającym [podkr. – M.Ch.] wszelkie ich konotacje z bytami przygodnymi” (Tupikowski, 2000, s. 160).

wnosi i czy jest ono w tej sytuacji w ogóle religii potrzebne? Być może (a raczej na pewno) religia potrafiłaby się bez takiego pojęcia obejść i wyrazić to samo swoimi sposobami. Ale to jest już pytanie wykraczające ku sprawom znacznie szerszej natury, w rodzaju: po co w ogóle religii filozofia?

9. Historia się powtarza. Jakies dwa i pół tysiąca lat temu filozofowie przejęli z religii pojęcie Boga i uczynili je pojęciem filozoficznym. Wypreparowany niejako przez czysty rozum Bóg filozofów przewyższył w końcu wszystko, co na temat boskości podsuwała wyobraźnia religijna. Filozofowie przekonani o doskonałości swego odkrycia mogli odtąd poświęcić się jego kontemplacji, a niektórzy z nich, powodowani szlachetną misją, mogli nawet zwrócić się przeciwko błędom religii i jej idolom. Przez kolejne stulecia, głównie jednak – co należy podkreślić – za sprawą inspiracji płynących z chrześcijaństwa, z jego koncepcją Boga jako Tajemnicy, jako Niepoznawalnego, jako Ukrytego itp., filozofowie w zaciśnięciu i chłódzie swych umysłowych warsztatów, z dala od zgietku i żarliwości religijnego zaangażowania, wypreparowali nową prawdę o Bogu – o Jego czystej i absolutnej transcendencji, w obliczu której wszystko, w tym religia, wydawać się może tylko nieporozumieniem. Taka jest prawdopodobnie historia i pochodzenie tej koncepcji, w której, jak się zdaje, to nie sama czysto filozoficzna inwencja i docieklivość, ale silne inspiracje płynące z myśli religijnej, doprowadzonej jednak do skrajności (może nawet do przesady) przez filozofię, uczyniły tę koncepcję w ogóle możliwą. W greckim pojęciu filozoficznym Boga nie ma miejsca na absolutną transcendencję. Kosmocentryczny charakter tej filozofii nakazywał pojmować Boga jako zasadę świata: bądź jako przenikający świat Rozum, bądź jako Demiurga czyniącego świat w tak doskonały sposób, bądź jako wzorcową dla tego świata ideę Dobra. Skrajnej Boskiej transcendencji nie przyjmowali nawet Arystoteles i Plotyn, których koncepcje mogłyby ewentualnie nasuwać takie skojarzenia i dość często są w tym kontekście przywoływane. Czym jednak byłby Pierwszy Poruszyiciel, gdyby między nim a światem nie było żadnej relacji? Czym byłaby kontemplacja ku niemu skierowana, stanowiąca według Arystotelesa najdoskonalszą formę życia, jakiej może poświęcić się człowiek, gdyby Bóg był jakimś absolutnie „nie wiadomo czym”? Czym byłaby Arystotelesowska teologia filozoficzna jako najwyższa z nauk teoretycznych, gdyby absolutnie niczego nie można było o Bogu wiedzieć? Czym byłoby Plotyńskie Jedno jako Źródło, jako Pierwsze, gdyby miało pogrążyć się całkowicie w swej transcendencji i nie mogło wydać niczego z siebie oraz gdyby nie można było do niego powrócić? Nie o takie rzeczy mogło tu chodzić filozofom. Bóg jako czysta czy absolutna transcendencja to dla filozofii, nie tylko zresztą greckiej – nie mówiąc już o religii – całkowicie bezużyteczna idea.

Literatura

- Albert, K. (2002). *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*. Kęty: Antyk.
- Arystoteles (1956). *Etyka nikomachejska*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Augustyniak, P. (2013). *Istnienie jest Bogiem, ja jestem grzechem*. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Barth, K. (1997). *Dogmatyka w zarysie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Bolewski, J. SJ (1993). *Nic jak Bóg. Postacie iluminacji Wschodu i Zachodu*. Warszawa: Wydawnictwo Pusty Obłok.
- Copleston, F.C. (1978). *Religia i filozofia*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Descartes, R. (1960). *Zasady filozofii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Encyklopedia Katolicka* (1985–2014). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Gilson, E. (1982). *Bóg i filozofia*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Jaspers, K. (2004). *Wprowadzenie do filozofii*. Wrocław: Siedmioróg.
- Miernowski, J. (2002). *Bóg – Nicość. Teologie negatywne u progu czasów nowożytnych*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Mikołaj z Kuzy (1997). *O oświeconej niewiedzy*. Kraków: Znak.
- Otto, R. (2000). *Mistyka Wschodu i Zachodu*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Plotyn (1959). *Enneady*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Piotrowski, E., Węclawski, T. (red.) (2007). *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Proklos (2004). *Elementy teologii*. Warszawa: Akme.
- Schmidt, J. (2006). *Teologia filozoficzna*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Sikora, P. (2010). *Logos niepojęty*. Kraków: Universitas.
- Spinoza, B. (2008). *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Teologia niemiecka* (2013). Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Tillich, P. (2004). *Teologia systematyczna*. Kęty: Antyk.
- Tokarczyk, A. (1980). *Protestantyzm*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Iskry.
- Tupikowski, J. (2000). Transcendencja Boga wobec świata: studium metafizyki św. Tomasza z Akwinu i Alfreda N. Whiteheada. *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, 8/1, 153–171.
- Ziemiński, I. (2020). *Religia jako idolatria. Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.