

Grzegorz Wiończyk\*  
WT UŚ, Katowice

## TEOLOGIA MOWY. MIĘDZY SŁOWNIKIEM A ONTOLOGIĄ TEOLOGICZNĄ

Pytanie epistemologiczne, które stawia praktyka interpretacyjna, w teologii domaga się uzupełnienia w postaci przymierza, które skojarzone może być z projektem ontologizacji znanej z dziejów hermeneutyki. Uświadamia nam to, że język teologiczny, rozumiany jako system w znaczeniu technicznym tego słowa, nie stanowi odrębnej i samozabezpieczającej się mowy o Bogu. Język stanowi jedynie pewien układ znaczeń, który odnosi się sam do siebie. Jego odniesienie do rzeczywistości, a więc doświadczenia Boga, jest związane z autoryzacyjną rolą wspólnoty. Sam nawet natchniony tekst, a także tekstowe (w sensie wąskim) świadectwa Tradycji nie są elementami samowystarczalnymi, które można by pozbawić eklezjalnego i przez to doświadczeniowego kontekstu. W przeciwnym wypadku Objawienie musiałoby zostać ograniczone do informacji.

Po wielekroć intelektualnie i egzystencjalnie przemierzana droga od słowa do Słowa otworzyła chrześcijańską refleksję i praktykę życia na rzeczywistość tego, co w wypowiedzi jest większe od słów, i pozwoliła rozpoznać w przepowiadaniu także ten element, który skrywa się w milczeniu mowy. Droga ta została utworzona przez greckie pojęcie logosu w tej jego rozpiętości znaczeniowej, którą łacina próbowała oddać poprzez *verbum* i *ratio*, wiążąc te pojęcia ze sobą na modłę greckiego pierwowzoru. Jednak słowo, czy też szerzej: wszelkie powiadanie i wyrażanie jako akty ze słowem związane nie są tożsame z logosem świata jako rozumnością i strukturą, które świat ten mają znamionować. Od początku bowiem refleksji na ten temat spotykamy się z nieufnością wobec logosu jako wypowiedzi, którą kojarzyć możemy z kunsztownie zbudowaną, a co za tym idzie – korzystając z frazy Homeryckiej – posiadającą syrenią uwodzicielskość mowy sofistów. Piękne mówienie, tyle razy ganione przez Sokratesa, stało się jednak i jego środkiem

---

\* Grzegorz Wiończyk, asystent w Katedrze Teologii Fundamentalnej, Misjologii i Filozofii Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego w Katowicach; doktorant w Katedrze Teologii Dogmatycznej i Duchowości; doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; mail: gwionczyk@wp.pl.

wyrazu, kiedy stanął przed ateńskim sądem, aby rozpocząć swoją mowę obrończą, która nadała także tytuł dialogowi Platońskiemu, *Apologii Sokratesa*.

Mistyczna wręcz wymowa logosu, doskonale widoczna w sentencjach Heraklita o jakby orfickiej proveniencji, musi być skonfrontowana z wypowiedzią, która może dać świadectwo nie tylko prawdzie (logosowi właśnie), ale także kłamstwu lub złudzeniu (*doxa*) i być zaciągnięta do dzieła mamienia językiem, który pozostaje uwolniony od etyki i który dać może z kolei świadectwo cnoty, jak i winy Heleny, o czym przypominają nam dzieła Gorgiasza. Być może dzieła te stanowią pomnik wczesnego rozpoznania dystansu pomiędzy słowem a rzeczą i są przykładem, manifestacją, użycia języka jako systemu, w którym wszystko może zostać powiedziane. Kategorii tej nie sposób jednak przyłożyć do greckiej świadomości, chociaż dzisiejszemu czytelnikowi problem ten nasuwać się musi. Przy czym trudno byłoby przypisywać Grekom jasne i celowe wytyczenie linii demarkacyjnej pomiędzy dwoma rozpatrywanymi tu desygnatami logosu. Niech jako przykład posłuży nam pogląd stoików, którzy dwa typy logosu: *endiatchetos* i *proforikos*, to jest rozumną część duszy oraz wypowiedzianą mowę, uznawali za części logosu kosmicznego<sup>1</sup>, ustanawiając tym samym ich jedność na zasadzie wspólnego udziału w rzeczywistości wyższej.

Pozostając jeszcze na chwilę w tym towarzystwie pierwszych badaczy logosu, nie sposób nie przywołać wspomnianego jedynie dotychczas Platona. W *Fajdroście* słyszymy Sokratesa, który wygłasza dwie mowy o Erosie, a wcześniej gani Lizjasa za jego mowę na temat miłości. Pierwsza mowa Sokratesa stoi w opozycji do drugiej. Jednak nie jest to świadectwo przyjęcia taktyki sofistów, ale swego rodzaju tchórzostwa, które mędrzec pokonuje, przemawiając po raz drugi. Ważne w tym dialogu dla kwestii mowy (w sensie węższym niż dotychczas) jest jej porównanie z pismem. Jak w kontekście tego problemu, zauważa Walter J. Ong, autor nie jest dostępny w swoim tekście, a krytyka też w tekście zapisanych nie zmienia treści samego tekstu<sup>2</sup>. Właśnie ten fakt stanowi powód Platońskiego niepokoju. Pismo jest ponadto, zdaniem Platona mówiącego ustami Sokratesa, nieludzkie i martwe, a także psuje pamięć, gdyż człowiekowi wydaje się, że będzie pamiętał to, co posiada w postaci wizualnych znaków. Trudno jednoznacznie ocenić wartość i intencję tych uwag, gdyż Platon pozostawił nam je w postaci pisemnej, a zatem on sam nie jest dostępny we własnej mowie. Chociaż wspomnienie tej kwestii wydaje się konieczne, to nie będzie stosowne dłużej się nad tym zagadnieniem zatrzymywać. Można jedynie wspomnieć, że rzecz ma się tu podobnie jak z ostrym sądem Platona na temat poetów, do których sam przynależał.

<sup>1</sup> Zob. M. Osmański, *Logos*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, <http://www.pta.pl/pef/pdf/1/logos.pdf> [dostęp: 5.07.2015].

<sup>2</sup> Zob. W.J. Ong, *Pismo a struktura świadomości*, w: *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, Warszawa 2003, s. 368.

Trzeba zapytać, co te poczynione refleksje mają wspólnego z samym problemem teologii mowy. Czy są to zagadnienia, które wytyczają konieczną ścieżkę do zrozumienia dynamicznej relacji słowa i Słowa? Skrótowe i nieco z konieczności powierzchowne przejrzanie tego, co z logosem w starożytnej myśli było związane, uświadomiło nam, że pojęcie logosu – o którym wcześniej zostało stwierdzone, że utorowało chrześcijańską drogę od słowa do Słowa – wcale nie jest pojęciem, które mogłoby samoistnie tego dzieła dokonać. Argumentów za takim rozumieniem logosu, w którym nasza ludzka zdolność mówienia, posiadanie języka i umiejętność zapisywania wypowiedzi byłyby skorelowane z rozumnością świata, możemy w myśli starożytnej i w całej historii filozofii znaleźć wiele. Ukazanie problematyczności tego stanowiska, chociaż jednie przyczynkowe i nierozwinięte, wydaje się czymś bardziej wartościowym, także z metodologicznego punktu widzenia. Nie został tutaj podany żaden argument, który rozumieniu temu mógłby stanowczo zaprzeczyć. Nie taki był też cel owego przeglądu.

Pozytywność drogi od słowa do Słowa, a także drogi o przeciwnym zwrocie, to jest jej kulturowa nośność i teologiczne implikacje w zakresie antropologii, która dotyka problemu bytu obdarzonego językiem<sup>3</sup>, a także w zakresie chociażby teologii literatury jawi się nam nie w mocnym sensie zdolności nazywania i adekwatnego wyrażania depozytu wiary i doświadczenia chrześcijańskiego, ale w wymienionych już wcześniej rzeczywistościach: otwartości na to, co jest większe od słów, oraz rozpoznaniu tego, co skrywa się w milczeniu mowy.

## PODEJRZENIE

Odwołując się do rozróżnienia hermeneutyki podejrzeń i hermeneutyki zaufania, jakiego dokonał Paul Ricoeur<sup>4</sup>, można tropić ślady tego ambiwalentnego dynamizmu demistyfikacji i mityzacji również w samym Piśmie Świętym. Nietrudno odgadnąć cel takiego poszukiwania. Już w tym momencie można powiedzieć, że znajdziemy w nim obydwa potrzebujące się wzajemnie elementy. Jednak przywołanie konkretnych przykładów jest konieczne nie tylko dlatego, aby odwołać się do samego słowa Pisma Świętego, ale także po to, aby doprowadziło nas ono do rozumienia słowa w świetle Słowa, co jest naszą stałą teologiczną praktyką.

W 1 Liście do Koryntian św. Pawła czytamy:

Bracia! Przybyłem do was nie po to, aby głosić tajemnicę Boga błyskotliwymi i uczonymi słowami (ηψεροχην λογου). Postanowiłem wśród was nie znać niczego innego, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego. Przybyłem do was w słabości, w bojażni i z wielkim drżeniem. A moje nauczanie i przepowiadanie (και ηο λογοσ

---

<sup>3</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka*, 1253a.

<sup>4</sup> Zob. P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, przeł. J. Skoczylas, w: *tenże, Egzystencja i hermeneutyka*, wybór i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 2003, s. 145.

μου και το κερψγμα μου) nie opierało się na mądrych wywodach (εν πειτηοισ σοπηιασ λογοισ), ale na ukazywaniu ducha i mocy, aby wasza wiara opierała się nie na mądrości ludzkiej, ale na mocy Boga<sup>5</sup>.

Doskonale wykształcony apostoł, którego kunszt mowy na Areopagu podziwiamy do dnia dzisiejszego, a także ten sam, który za pomocą słowa poróżnił saduceuszów i faryzeuszów, dotykając sprytnie problemu zmartwychwstania, objawia się nam jako ten, który zdaje sobie sprawę z faktu, że piękna mowa może stanowić zasłonę, poprzez którą słuchający nie będzie w stanie dostrzec bezprzedmiotowości samej mowy lub nie dostrzeże błędu w opisie owego przedmiotu. Nie jest to rzecz jasna to samo rozumienie podejrzenia, o jakim Ricoeur mówił w swoim tekście na temat hermeneutyki mistrzów podejrzeń. Jednak nie jest ono aż tak od niego strukturalnie różne, jakby się mogło to wydawać. Sigmund Freud interpretację powiązał z archeologią osoby, jej dzieciństwem. Ruch wsteczny, którzy nakazuje nam poszukiwać wyjaśnienia w tym, co minione, w wydarzeniu, któremu tylko pozornie przysługuje czas przeszły, jest prawdziwą taktyką archeologiczną, która nie dowierza mowie, nie zgadza się na przyjęcie narracji innego. Słowo skrywa jakiś kolejny sens; jest symbolem, któremu przysługuje z samej definicji polisemiczność. Problem legitymizacji konkretnej taktyki interpretacyjnej, czyli uwiarogodnienia decyzji o przyjęciu konkretnej techniki wyjawiania tego, co minione na podstawie świadectwa mowy, powróci jeszcze w tej refleksji. Teraz zechcemy przyjrzeć się zakrywającemu charakterowi mowy, który wymusza podjęcie archeologicznej demistyfikacji tego, co rzekomo prawdziwie powiedziane.

Na krótko w tym celu powrócimy jeszcze raz do starożytnej Grecji. Martin Heidegger, omawiając kwestię prawdy, odwołuje się do VIII księgi *Odysei*, w której wracający do Itaki Odyseusz znalazł się w kraju Feaków. Kiedy Muza natchnęła śpiewaka, by zaśpiewał pieśń o Odyseuszu, tajemniczy gość-Odyseusz zasłonił swoją twarz płaszczem, aby współbiedadnicy nie zauważyli jego łez, a przez to nie rozpoznali jego prawdziwego imienia. Heidegger widzi w owym zakrywaniu etymologiczną więź z logosem i rozumie przez to prawdę jako odkrytość, gdyż tak czyta grecki termin *αλετηρια*. Ten gest ukrycia własnej tożsamości jest powiązany z wcześniejszym zakrywającym przedstawianiem się Odyseusza, jego nazywaniem samego siebie/ mówieniem o sobie. Dążenie do prawdy zmierza do swego celu poprzez demistyfikację fałszywości mowy, słownej autoprezentacji Odyseusza. Jak już było powiedziane, dla Freuda demistyfikacja ta prowadzi poprzez archeologię.

W czym zatem podejrzliwość św. Pawła jest podobna do podejrzliwości twórcy psychoanalizy? Również jemu chodzi o swego rodzaju archeologię, wsteczny ruch do fundującego wydarzenia, w którym odsłania się to, co ukryte i prawdziwe. Tajemnicę wszechmocnego Boga i jego mądrość apostoł chce głosić poprzez „ukazywanie ducha i mocy”, któremu towarzyszy słowo. W życiu św. Pawła,

<sup>5</sup> 1 Kor 2,1–5.

w jego ewangelizacyjnej misji objawia się to, co wyraził św. Grzegorz Wielki: „Viva lectio est vita bonorum”<sup>6</sup>. Odślonięcie prawdy o sobie, brak zakrycia wobec pieśni jego życia – nawiązując do Homeryckiego eposu – jest próbą nie tyle uwiarygodnienia słowa, ile wskazania na jego źródło, o którym szeroko apostoł pisał w Liście do Galatów.

Archeologia paulińska jest zatem powrotem do pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego, do pierwotnej miłości (Ap 2,4), pierwotnej uległości wobec Pana (Oz 2,17); czy też jest to powrót do Galilei, gdzie podążanie za Jezusem rozpoczęło się dla świadków Jego nauczania i gdzie mieli się oni udać po Jego zmartwychwstaniu. Wskazują na to także dalsze słowa przywołanego wcześniej I Listu do Koryntian:

Głosimy mądrość Bożą ukrytą w tajemnicy, którą przed wiekami Bóg przeznaczył dla naszej chwały. Nie poznał jej żaden z władców tego świata, gdyby ją bowiem poznali, nie ukrzyżowaliby Pana chwały. [...] Bóg objawił nam to przez Ducha, a Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga. [...] My nie otrzymaliśmy ducha od świata, ale Ducha od Boga, aby poznać dary otrzymane od Boga. Nie głosimy tego uczonymi słowami ludzkiej mądrości (διδασκατοῖς ἀνθρωπίνες σοφίαις λόγοις), ale dzięki pouczeniom Ducha, przedstawiamy sprawy duchowe tym, którzy są z Ducha<sup>7</sup>.

Może zrodzić się w tym momencie pewna wątpliwość: czy rzeczywiście jest tu mowa o podejrzliwości? Wątpliwość ta opiera się na fakcie, że i pierwotne doświadczenie można poddać krytyce archeologicznej i poprzez odwołanie się do faktów z życia św. Pawła lub analogicznie, innych postaci, dokonać demistyfikacji jego głoszenia i jego podejrzliwości wobec mowy. Dotykamy tu jednak problemu raczej z zakresu ogólnej metodologii niż problemu wynikającego z konkretnego przypadku, tę samą bowiem wątpliwość można wysunąć w stosunku do Freuda jako odkrywcy podświadomości i zapytać o archeologię, demistyfikację jego narracji o *superego*. Każda analiza i każde pytanie musi mieć kres swojego zastosowania. Tę taktykę przyjmuje wszelka praktyka naukowa w momencie przyjęcia aksjomatów lub Arystotelesowskiego odrzucenia redukcji w nieskończoność.

Podejrzenie dotyczy zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku tekstu w sensie szerokim. To jest ich cecha wspólna. Podejrzenie wobec kunsztownej mowy ma wymiar świadomości zagrożenia możliwością sprowadzenia ewangelizacji do techniki, retoryki, a zatem zatarcie żywego centrum posłannictwa apostoła – budowania relacji z Jezusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, uprzystępnianiem Jego dzieła dzięki otwartości na działającego Ducha. Właśnie bycie w Chrystusie

---

<sup>6</sup> Św. Grzegorz Wielki, PL 76, 295, cytat za: F. Ioannidis, *Divine Reading (Lectio Divina) as Logos' Contemplation According to Saint Gregory The Dialogue*, [http://www.academia.edu/2142069/Divine\\_reading\\_lectio\\_divina\\_as\\_Logos\\_contemplation\\_according\\_to\\_Saint\\_Gregory\\_the\\_Dialogue](http://www.academia.edu/2142069/Divine_reading_lectio_divina_as_Logos_contemplation_according_to_Saint_Gregory_the_Dialogue)[dostęp: 2 V 2015].

<sup>7</sup> 1 Kor 2,7–13.

staje się normą hermeneutyczną, która zapewnia umiejętność odczytania tekstu, przejścia od znaku do tego, co znak ten reprezentuje (przedmiotu). Podejrzliwość ta też nie jest absolutna. W pewnym sensie musimy powiedzieć w tym kontekście to, co zostało powiedziane przy Platońskiej krytyce pisma. Św. Paweł pisze: „On [Bóg] uzdolnił nas, byśmy byli sługami Nowego Przymierza, które nie opiera się już na literze, lecz na Duchu: litera (*gramma*) bowiem zabija, a Duch ożywia”<sup>8</sup>. Jednakże przekaz ten następuje poprzez literę – pismo. W innym miejscu słyszymy, że mamy napominać samych siebie przez pieśni pełne ducha (Kol 3,15). Litera bowiem oznacza w przywołanym fragmencie, jak chce tego tradycja egzegetyczna, Prawo. Tego tematu nie można tu rozwinąć, ale warto zauważyć, że owa litera (*gramma*) stanowi reprezentację tego Prawa. Paweł zatem zauważa pewien związek pomiędzy literą i Prawem, a zatem – nie opierając się już na tzw. intencji autora – możemy literze samej przypisać nie tylko martwość, kamienność, które zarzuca się również grece, ale także zabójstwo (czasownik *αποκτεννει*). Nieoczekiwanie analiza Pawłowego listu przywiodła nas do jeszcze jednego słowa, które tak mocno koresponduje z naszą optyką podejrzliwości. Wobec tego zastanawia fakt, że Martin Luter to właśnie pismu przypisał tak duże znaczenie, kiedy nawet inni przedstawiciele Reformacji byli świadomi niemożności utrzymania tego poglądu, powołując się przy tym na przesłanki tak teologiczne, jak i hermeneutyczne<sup>9</sup>. To kolejne zagadnienie, które w naszej perspektywie jest godne podjęcia, ale które niestety, musimy pozostawić w tej przyczynkowej, a zatem także wystawionej na zarzuty formie.

Niedowierzając literze, Paweł głosi mądrość Bożą, jak to słyszymy w przywołanym fragmencie z 1 Listu do Koryntian, gdzie owo głoszenie to mówienie (*lalomun*), które dodatkowo poprzedzone jest spójnikiem przeciwstawnym „ale” (*alla*), czego brak w polskim przekładzie. Staje się zatem jasne, że człowiek duchowy ma możliwość mówienia o Bogu. W obrębie wspólnoty, przy asystencji Ducha Świętego dokonuje się proces komunikacji, który oparty jest na szczególnym uzdolnieniu do rozumienia i wyrażania, gdyż „dzięki pouczeniom Ducha przedstawiamy sprawy duchowe tym, którzy są z Ducha”.

Na zakończenie zachciejmy jeszcze raz przywołać św. Pawła:

Jeśli nawet nasza Ewangelia jest przed kimś zakryta, to tylko przed tymi, którzy są na drodze do zagłady, gdyż bóg tego świata zaślepił ich pozbawione wiary umysły, aby nie zobaczyli blasku Ewangelii o chwale Chrystusa, który jest obrazem Boga. [...] Bóg, który powiedział „z ciemności zajaśnieje światłość”, zajaśniał w naszych sercach, aby zabłysło poznanie chwały Bożej, która jest na obliczu Jezusa Chrystusa. Mamy zaś ten skarb w glinianych naczyniach, aby nie z nas, lecz z Boga była ta przeogromna moc.

<sup>8</sup> 2 Kor 3,6.

<sup>9</sup> Zob. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2007, s. 56–63; P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012, s. 120–122.

Jeszcze tutaj otrzymujemy potwierdzenie, że procesem rozumienia i wyrażania ortodoksji rządzą dwie reguły hermeneutyczne – eklezjologiczna i pneumatologiczna. Rozumienie nie wiąże się bezpośrednio z tym, co teoria interpretacji nazywa *intentio auctoris*, ani też z *intentio operis*, ale z *intentio lectoris*<sup>10</sup>. Przy czym lektor nie jest odbiorcą pisma<sup>11</sup>, ale tym, który z Ducha Bożego posiada tę Jego cechę przenikania, w tym przypadku przenikania mowy, martwej litery, i jednocześnie kreuje na nowo pismo niczym pobożny Żyd, który odczytując Pisma, musi sam dodawać brakujące w nich samogłoski. Proces ten oparty jest na tradycji<sup>12</sup>, poczuciu eklezjalnej jedności, która jest jednością doświadczenia chrześcijańskiego, a zatem, używając terminologii współczesnych teoretyków interpretacji, proces ten dokonuje się w obrębie wspólnoty interpretacyjnej<sup>13</sup>. To nie mowa i słowo zabezpiecza doświadczenie, ale doświadczenie ożywia mowę, która jest niczym gliniane naczynia niosące dar poznania chwały Bożej.

## ZAUFIANIE

W perspektywie hermeneutyki zaufania, czy też rekolekcji, bo i tego terminu używał Ricoeur, sięgnijmy do znamienego i wręcz oczywistego dla naszych rozważań Prologu Ewangelii według św. Jana. Tak samo oczywiste jak to, że do niego się odwołujemy, jest także to, że nie zajmujemy się jego całościową analizą. Przechodzimy tym samym na nowy poziom refleksji. Od mowy, Pawłowych słów (λογοι), do Słowa (*Logos*). Przy czym nie jest to właściwie przejście. To bowiem zakłada już wytyczoną ścieżkę, pewną metodologię, kiedy tutaj porzucamy jedno, aby zająć się drugim.

Fundamentalne *εν αρχη εν ηο λογοσ*, i dalej: *και ηο λογοσ σαρχ εγενετο και εσκενοσεν εν ηεμιν* stanowi rzeczywistą podstawę teologii słowa. To punkt, w którym skupiają się, niczym w soczewce, wszystkie problemy, korzystając z różniczenia, jakiego dokonał Jerzy Szymik, teologii słowa literackiego, teologii literatury i teologii literackiej<sup>14</sup>. One wszystkie wynikają z teologii Słowa, które stało się ciałem i rozbiło namiot wśród nas. Jednak trzeba pamiętać, że Słowo czasem

<sup>10</sup> Zob. M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007, s. 15–18.

<sup>11</sup> Zob. tenże, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012, s. 155–160.

<sup>12</sup> Przykładowo można podać: H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013, s. 402–403.

<sup>13</sup> Por. A. Szahaj, *O interpretacji*, Kraków 2014, s. 9–43; S. Fish, *Jak rozpoznać wiersz, gdy się go widzi*, w: tenże, *Interpretacja, retoryka, polityka*, Kraków 2002, s. 81–98.

<sup>14</sup> „W misterium słowa, w prapierwotnym żywiole języka, tkwią więc najbardziej fundamentalne związki pomiędzy językiem religijnym, teologicznym i literackim, pomiędzy teologią i literaturą piękną” (J. Szymik, *W poszukiwaniu głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994, s. 38). Sam przywołany w tekście głównym podział rządzi natomiast strukturą całej pracy.

zbyt pośpiesznie bierzemy – tutaj trzeba użyć całej podejrzliwości – dosłownie. Bogactwa oddziaływania greckiego pojęcia, a także bogactwa chrześcijańskiego doświadczenia związanego z tym pojęciem nie można zamknąć w żadnym wyrazie. Jeśli kłopotliwe jest zestawianie leksemów *logos* i słowo/Słowo (i jego innych tłumaczeń, a także owych tłumaczeń między sobą), to tym bardziej skazane na porażkę jest ograniczające utożsamienie greckiego *logos* z tym, co termin ten dla chrześcijanina wyraża. Trafiamy tutaj na problem niewyczerpalności rozumienia, którego nie da się zamknąć w obrębie martwej litery, a także na problem *verbum interius*, który Hans-Georg Gadamer wskazał jako na „podstawowy problem hermeneutyczny”<sup>15</sup>. Kwestia natchnienia nie może spowodować obkurczenia tego problemu, bo Pismo Święte zawsze pozostanie dziełem teandrycznym.

Milczenie mowy ukazuje się w starym problemie filozoficznym, który był tematyzowany wielokrotnie także w samej literaturze, żeby przykładowo powołać się na *Studium dwóch gruszek* Wallace’a Stevensa, czytany symbolicznie opisie działań miniaturzystów sporządzających wizerunek konia w *Nazywam się czerwień* Orhana Pamuka czy na wiersze *Nie więcej* Czesława Miłosza i *Widok z ziarnkiem piasku* Wisławy Szymborskiej. Posiada on również wiele opracowań teoretycznoliterackich. Milczenie to związane jest z nieobecnością w tekście rzeczą, która jest w nim jednak obecna poprzez słowną reprezentację, a zatem jako niema musi korzystać z użyczonego jej głosu. Mowa podaje nam dźwięki, które traktujemy jak znaki, ale nie mówi nam rzeczy, mówi jedynie o niej.

Pozostawiając na boku to zagadnienie, będziemy teraz podążać za Słowem ukrytym w słowie. Owo zaufanie przypomina postawę, o której pisał Friedrich Schiller w pracy o poecie naiwnym i sentymentalnym<sup>16</sup>. Zaufanie jest bowiem postawą naiwną w niepejoratywnym znaczeniu tego słowa. Jest to strategia pisarska lub czytelnicza, która mocno wiąże reprezentacje z rzeczą. W przypadku teologii mamy często do czynienia z tym typem rozumienia. Jest ono jeszcze silniejsze w świadomości osób, które podejmują się opisu teologii z innego niż teologia miejsca.

Św. Tomasz z Akwinu szeroko komentuje kwestię Słowa, jaka pojawia się na początku Ewangelii Janowej. Pierwsze strony poświęca szczegółowej analizie filozoficznej, w której szczególnie miejsce zostało zarezerwowane dla wspomnianego jedynie przez nas wcześniej, w kontekście hermeneutyki, zagadnienia słowa wewnętrznego. Uświadamia nam to, że nie po raz pierwszy teologia podchodzi do tego zagadnienia. Wpisujemy się tym samym w szeroką tradycję intelektualną. Przypomina nam to także o znaczeniu dziejów rozumienia, o których często zapominamy.

<sup>15</sup> J. Grondin, dz. cyt., s. 7.

<sup>16</sup> F. Schiller, *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, tłum. I. Krońska, w: F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, Warszawa 1972.

Znajdują się tam dwa stwierdzenia, które posiadają doniosłe znaczenie dla naszej refleksji. Po pierwsze, Tomasz zauważa, że Słowo ustawione jest w szczególnej relacji do wypowiadającego. O ile słowo ludzkie pozostaje odrębne względem natury wypowiadającego, to znaczy: to, co mówimy, nie współtworzy istoty człowieka, o tyle w Bogu jego Słowo jest z nim tożsame<sup>17</sup>. Ujawnia się tutaj trop zaufania, które pragniemy ukazać. Wypowiadanie Słowa, czyli rodzenie Syna przez Ojca, zostało zaprezentowane poprzez akt mowy Ojca. I chociaż Tomasz rozumie owo wypowiadanie jako wyrażenie metaforyczne, gdyż mówi, że taka konstrukcja językowa chroni nas przed materialistycznym rozumieniem relacji pochodzenia Syna od Ojca, które ktoś może mylnie dostrzec w pojęciu „rodzenia”<sup>18</sup>, to jednocześnie relację między Słowem a słowem pojmuje na sposób ontologiczny<sup>19</sup> w ramach swej teologii. Zatem – jest to drugie zapowiadane stwierdzenie – chociaż wyrażenie „wypowiadać Słowo” jest jedynie alternatywną formą deskrypcji faktu pochodzenia wewnątrz Trójcy Świętej – które już tutaj z konieczności musieliśmy ująć w słowa, używając terminu „pochodzenia” – posiadającego swoją językową wersję podstawową, znaną z Credo jako „rodzenie”, to już samo Syna bycie Słowem jest rozumiane jako ontologiczna podstawa wszelkich sfer ludzkiego słowa: człowieka jako bytu obdarzonego słowem, słowa wewnętrznego i aktu jego wypowiadania, a także idąc dalej tym tropem: wypowiedzi jako produktu tego aktu, czyli słowa jako tekstu.

Teza ta widoczna jest nie tylko w ogólnej refleksji na temat jeszcze niejasno ujętego słowa i jego związków z człowiekiem, ale także, a może szczególnie, w samorozumieniu teologii jako theo-logii, mowy o Bogu. W sposób szeroki omówił to zagadnienie Jerzy Szymik w książce *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*. Przedstawiając propozycję M.D. Chenu, pisze:

Określenia te [theo-logii – G.W.] akcentują istniejące w pojęciu «teologia» semantyczno-ontyczne sprzężenie pomiędzy rzeczywistością Boga i rzeczywistością słowa oraz pomiędzy Słowem Bożym i słowem ludzkim. Ukazują głębokie, fundamentalne zakotwiczenie Słowa Bożego w ludzkim słowie o Bogu i odwrotnie<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, przeł. T. Bartoś, Kęty 2002, s. 28.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 29.

<sup>19</sup> „Należy stwierdzić, że choć wiele jest prawd przez uczestnictwo, jednak istnieje jedna prawda absolutna, która jest prawdą ze swej istoty. Otóż jest nią samo boskie istnienie. Dzięki tej prawdzie wszystkie słowa są słowami. Podobnie istnieje jedna absolutna mądrość, wyniesiona ponad wszystko, mianowicie mądrość boska. Dzięki uczestnictwu w niej wszyscy mądrzy są mądrzy. Istnieje także jedno absolutne Słowo. Dzięki uczestnictwu w Nim wszyscy posiadający słowo są nazwani mówiącymi. Słowo zaś boskie tym się charakteryzuje, że samo przez się jest Słowem wyniesionym ponad wszelkie inne słowa” (tamże, s. 30).

<sup>20</sup> J. Szymik, dz. cyt., s. 35.

Jest to dobitne świadectwo teologicznej hermeneutyki zaufania. Leksykalna zgodność słowa i Słowa stanowi w tym rozumieniu przesłankę wniosku o związku tych rzeczywistości:

Istnieje jakiś misteryjny, ale realny związek pomiędzy „Bogiem” i „językiem”. Jego praktycznym urzeczywistnieniem jest właśnie teologia. Punkt identyczności i jedności („Boga” i „języka”) leży dokładnie w źródłowym i najbardziej pierwotnym znaczeniu słowa „theo-logia”: „być mową o Bogu”<sup>21</sup>.

Wiąże się z tym jeszcze jedno zagadnienie. Język może być postrzegany jako system, zamknięty układ wzajemnych odniesień, gdzie słowo odsyła tylko do innego słowa. Jednak w perspektywie zaufania język staje się mową, nie aktem podmiotu mówiącego, ale bytem odrębnym, którego należy nasłuchiwać: „[Język] jest czymś najbardziej pierwotnym, w czym człowiek jest zanurzony całą swoją egzystencją; czymś, czym człowiek nie tyle dysponuje, ale czego słucha”<sup>22</sup>. Trudno nie skojarzyć tych słów z ontologicznym projektem rozumienia Martina Heideggera, a jeszcze bardziej z jego późną filozofią języka:

Robić doświadczenie z językiem, znaczy [...]: specjalnie pozwolić, by dotknęła nas mowa języka, godząc się na to, poddając się temu. Jeżeli to prawda, że właściwym miejscem pobytu ludzkiego bytowania jest język, niezależnie od tego, czy człowiek o tym wie, czy nie, to doświadczenie, jakie robimy z językiem, dotknie najgłębszych struktur naszego bytowania”<sup>23</sup>.

Szymik w dalszej części przywołanej wcześniej książki pisze: „Sięgając do ontycznej struktury świata i człowieka, język otwiera przed ludzkim bytem dostęp do całości bytu, również do jego najgłębszych warstw”<sup>24</sup>. Tutaj doskonale widzimy, na czym polega owa ontologiczna interpretacja wiążąca się z hermeneutyką zaufania. To język jest tym, któremu jako agensowi przypisane są dwie czynności: sięganie do ontycznej struktury świata i człowieka oraz odsłonięcie ich przed człowiekiem. Możemy zasadnie zapytać: Na mocy czego język może sięgać do głębi bytu? Odpowiedź stanowi wcześniejszy cytat, ukazujący tożsamość i jedność języka i Boga. Oczywiście, jest to tożsamość częściowa, nie istotowa, ale – jak to Szymik podkreśla wielokrotnie – jest to pewien misteryjny związek Słowa Bożego i słowa ludzkiego. Polega on na tym, że „Słowo Boże staje się językiem, ludzka mowa transcenduje samą siebie”<sup>25</sup>. Dzięki tej uwadze Szymik unika niebezpieczeństwa monizmu w hermeneutyce, którego najlepszym przykładem będzie filozofia

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 36.

<sup>22</sup> Tamże, s. 37.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Istota języka*, w: tenże, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 141.

<sup>24</sup> J. Szymik, dz. cyt., s. 37.

<sup>25</sup> Tamże, s. 36.

Fridricha Asta<sup>26</sup>, przedstawiającego rozumienie jako samorozumienie tożsamej treści podzielonej na różne stany rzeczywistości. Poznanie i rozumienie jest zatem rozpoznaniem, w którym rozpoznawanym jest samo rozpoznawane.

Pomysł Asta wydaje się atrakcyjny dla teologa, gdyż teologicznie zinterpretowany, może odnosić się do rzeczywistości pochodzenia słowa od Słowa. W takim przypadku poznanie Boga może być rozumiane jako natrafienie przez język na Słowo, od którego pochodzi. Rodzi to możliwość adekwatnego i pełnego opisu tego Słowa. Pozostawiając tę kwestię na boku, należy jedynie wskazać na zwykle przywoływane zagrożenia wynikające z systemów monistycznych. Szymik unika tej komplikacji, ukazując Słowo jako źródło różnych fenomenów języka i co ważniejsze, jedności nie przedstawia jako tożsamości istotowej, gdyż opiera się ona przede wszystkim na wydarzeniowym charakterze Słowa, czyli Wcieleniu, o czym świadczą te fragmenty jego książki, które odnoszą się do dialogicznego charakteru owego misteryjnego związku. Tożsamość ma zatem źródła nie ontologiczne, ale dziejowe, historiozbowcze<sup>27</sup>. Jednak poprzez dzieje tworzy się lub odsłania pewna ontologiczna tkanka słowa i Słowa, która jest narażona na monistyczną interpretację, chociaż samo chrześcijańskie pojęcie przymierza i komunii między Bogiem i człowiekiem jest dostatecznym zabezpieczeniem przed panlogizmem znanym z idealistycznego systemu Hegla, gdyż samo przymierze można interpretować jako wydarzenie językowe, ale to nie język je stworzył. Nie można zatem całej rzeczywistości sprowadzić do (jednej) myśli. Teologia katolicka zawsze będzie się starała oddać słusność osobie, co wiąże się nie tylko z problemem wolności jednostki i możliwości wpływania na bieg historii (wobec tezy o duchu dziejów), ale także z rozumieniem Trójcy Świętej i sprzeciwem wobec tendencji modalistycznych. Można zatem powiedzieć co najwyżej, że język jest jego warunkiem lub sam język jest wytworem, wydarzeniem przymierza. Podobnie jak można powiedzieć, że język jest domostwem bycia, tak tu można powiedzieć, że język stanowi miejsce, w którym dokonało się zawarcie teandrycznego przymierza. Przy czym należy pamiętać, że teologia kładzie nacisk nie na słowo, ale na jego słuchacza i wyraziciela. Ta uwaga jednak ponownie osłabia powiązanie słowa i Słowa. Możemy bowiem w tym przypadku mówić o jego konieczności i podobieństwie, ale trudna do uzasadnienia byłaby teza o bezpośrednim przejściu i tożsamości.

Strategia zaufania, jako model interpretacyjny i pewna teoria lekturowa może nie tylko ustanawiać pewien typ czytania konkretnego dzieła, co jest jej minimalnym wyjściem ku praktyce, chociaż w hermeneutyce nie zawsze obecnym, ale może również dokonywać prób interpretacji samej rzeczywistości językowej.

<sup>26</sup> Zob. J. Grondin, dz. cyt., s. 87–90.

<sup>27</sup> Zob. J. Szymik, dz. cyt., s. 40. Szymik, referując związek słowa ze Słowem w teologii Balthasara, wskazuje, że Słowo zawiera wszystkie słowa rozsiane na całym świecie. To jeszcze inny rodzaj związku, niż ten przez nas omawiany. Wiąże się on z zagadnieniem nasion logosu, o którym w perspektywie teologii kultury, zatem również literatury, pisze w książce *W światłach wcielenia. Chrystologia kultury* (Katowice 2004).

Ontologizacja może zatem dotyczyć nie tylko pewnej teorii związku pomiędzy Słowem a słowem, który widzieliśmy na przykład u św. Tomasza z Akwinu, a który przywołuje takie terminy jak *koinonia* i *parousia*, znane z Platońskiego *Parmenidesa*, ale może także ustanawiać nowy typ semiologii. Doskonałym przykładem tego przypadku jest genetyczna koncepcja semiotyki, jaką zaproponował Fernando Rielo Pardal. Złożoność jego teorii oraz ograniczone ramy tego artykułu zmuszają do przywołania jedynie syntetycznego, ale jasnego opisu wniosków wypływających z tej propozycji, jakiego dokonał Marek Chmielewski w ramach podsumowania Kongresu Semiotyki Tekstu Mistycznego:

Człowiek otrzymuje upodobnienie do teandrycznej natury Chrystusa, który na mocy unii hipostatycznej obejmuje w jedno naturę ludzką i Boską z właściwymi dla każdej z nich językami. Jeżeli zatem człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, najpełniej objawiającego się w Chrystusie, to także język ludzki jest obrazem i podobieństwem języka, jakim komunikują się pomiędzy sobą Osoby Boskie. Oznacza to, że język ludzki ma swój mistyczno-trynitarny analogat. Język mistyczny jest dzięki łasce „boskopodobny” (*deitatico*). Mamy więc do czynienia jakby z trójstopniową genezą języka mistycznego: najpierw jest język Boskich Osób, następnie język komunikacji mistycznej człowieka z Bogiem i wreszcie jego werbalizacja. F. Rielo Pardal odrzuca w związku z tym naturalistyczną koncepcję języka, który – jego zdaniem – ma swoją *praeter-naturalną* genezę w języku wewnątrztrynitarnym<sup>28</sup>.

Koncepcja ta nie wiąże tego, co boskie, z tym, co ludzkie w modus Wcielenia, ale wskazuje na mocne ontologiczne i motywowane protologicznie źródło możności mówienia. Przy czym, co wydaje się zastanawiające, F. Rielo Pardal wyłącza z tej protologicznej i ontologicznej jedności języki, którymi się posługujemy. Mogą być one jedynie, czasowo później, przebóstwione. Wobec tego pojawiają się dwie trudności. Jeśli język powstaje w sposób naturalny, ale może – jako część natury – zostać przebóstwiony, to odmowa zasadności budowania naturalnych koncepcji języka byłaby czymś analogicznym do odrzucenia medycyny na korzyść antropologii teologicznej. Jeśli natomiast powodem owego jedynie wtórnego włączenia języka w język boski byłby upadek, pierwsze nieposłuszeństwo, to oznaczałoby to, że należy dodać do tej koncepcji jeszcze przesłankę o braku języka naturalnego w okresie rajskim, co być może łączy koncepcję Pardala z presemiotyką rajską, jakiej istnienie postulował Paweł Florenski, prezentując ją jako typ idealnej komunikacji<sup>29</sup>.

\* \* \*

Podsumowując tę część, która wyznacza kres głównego korpusu pracy, należy przywołać na powrót rozróżnienie hermeneutyki podejrzania i zaufania dokonane

<sup>28</sup> M. Chmielewski, *Semiotyka tekstu mistycznego*, „Roczniki Teologiczne” 40 (1993), z. 5, s. 101.

<sup>29</sup> P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, przeł. Z. Podgórzec, Warszawa 1984.

przez Ricoeura. Drugi typ w historii pojawił się jako odwrócenie pytania hermeneutycznego i związany jest z analityką *Dasein* przeprowadzoną przez Heideggera. Przyczynił się on do rozwoju hermeneutyki nie poprzez opracowanie sztuki czytania lub nową teorię interpretacji i rozumienia, ale poprzez wydobycie warunków możliwości rozumienia, które doprowadziły do przesunięcia zagadnienia rozumienia z pola aktu i produktu na teren bycia ludzkiego, a dalej bycia. To właśnie nazywamy ontologizacją problemu hermeneutycznego.

W tym miejscu należy jeszcze wyjaśnić, że konflikt hermeneutyk nie ustanawia dwóch konkurencyjnych modeli. Ponadto nie dotyczy on w swej warstwie podstawowej problemu ontologizacji i podejrzenia. Podejrzenie związaliśmy tutaj bezpośrednio i bez problematyzacji, która wymagałaby obszerniejszego studium, z techniką, modelem epistemologicznym, który stawia pytanie o tekst i jego znaczenie oraz rozumienie. Taki wybór, który nie jest oczywistym krokiem, uwarunkowany został przywoływanymi fragmentami listów św. Pawła. Dla potrzeb tego wywodu można jednak zasadnie przyjąć, że nieufność wiąże się z samym słownikiem. Teologii jako mowy o Bogu nie można zbudować, opierając się jedynie na zamkniętym świecie języka rozumianego strukturalistycznie. Sam nawet natchniony tekst, a także tekstowe (w sensie wąskim) świadectwa Tradycji nie są elementami samowystarczalnymi, które można by pozbawić eklezjalnego i przez to doświadczeniowego kontekstu. W przeciwnym wypadku Objawienie musiałoby zostać ograniczone do informacji.

Widzimy zatem, że te dwie drogi muszą w sposób konieczny być powiązane. Pytanie epistemologiczne, które stawia praktyka interpretacyjna, w teologii domaga się uzupełnienia w postaci przymierza, które skojarzone może być z projektem ontologizacji, znanej z dziejów hermeneutyki. I tutaj jeszcze raz trzeba zaznaczyć, że natrafiamy na trudność, jako że nasze życie i rozumienie dokonuje się już w języku. Można wyjaśnić to analogicznie do problemu natury czystej. Jej istnienie w skrajnej wykładni musiałoby zakładać istnienie czegoś poza sferą Bożego oddziaływania, nie w sposób moralny, ale ontologiczny, protologiczny i eschatologiczny. Nie jest możliwe pomyślenie w obrębie przestrzeni wiary, a w niej porusza się teologia, takiego odłączonego elementu. Także i w naszym przypadku wiemy, że przestrzeń, którą możemy nazwać – zależnie od aspektu i przyjętej szkoły, ale ze świadomością różnic – językiem, słowem lub słownikiem, musi odnosić się do teologicznego fundamentu swego istnienia i funkcji, co z kolei w sposób oczywisty musi zaprowadzić nas do mówienia ostatecznie o Bogu. Jednak i tutaj nie mamy dostępu do niego inaczej jak poprzez język. Nie możemy wyjść poza obszar jego dominacji. Każdy opis jest zatem opisem z wnętrza (z języka), co w żaden sposób nie stanowi jego mankamentu, o czym wiemy doskonale, uprawiając naukę po zwrocie epistemologicznym. Z drugiej zaś strony trudność stanowi owy charakter uzgodnienia słowa ze Słowem. Logos bowiem jest jedynie słowem, zatem samo pojęcie Słowa jest przypadkiem słowa. Jeśli będziemy iść drogą od słowa do Boga, to nie objawi się on jako Słowo dzięki samemu przyporządkowaniu Bogu

cechy „bycia Słowem” (używanej przez nas nazwie), ale na mocy ontologicznej struktury poznawania Stwórcy w tym, co stworzone. Taki model widzieliśmy u św. Tomasza, a także jest to droga, którą wytycza św. Augustyn, wskazując na analogiczność ludzkiej duszy i Trójcy<sup>30</sup>. Poznanie Boga jako Słowa jest zatem poznaniem aspektowym i ma odmienny zakres niż w samym wyrażeniu „Na początku było Słowo (*Logos*)”.

Uwidadzania to potrzebę badania języka (słowa) w jego danym momencie dziejowym. Zakotwiczenie języka na gruncie samego Bożego istnienia i działania (bycie Słowem, wypowiedanie Słowa, Objawienie jako mówienie do człowieka, natchnienie itd.) nie znosi konieczności podejmowania językoznawczego i egzegetycznego trudu rozumienia. Język bowiem stanowi system, który należy poznawać w jego danym momencie (jak daną sytuację szachową, powiemy za Ferdinandem de Saussure’em), a jednocześnie należy badać jego historyczną strukturę, której nieznamość mogłaby zdeformować naszą wiedzę o dziejach rozumienia, a więc także teologii. Pozostawiona samej sobie refleksja ontologiczna mogłaby ponadto doprowadzić do postawy, w której dany moment dziejowego rozumienia, obecny stan „mowy o Bogu”, byłby uznany za stan ostateczny, ontologicznie ufundowany w takiej swej postaci. Istotne jest to szczególnie dla teologii dogmatycznej, która posługuje się pojęciami, które są przyjmowane głównie z filozofii, a w procesie przejścia niejednokrotnie są one redefiniowane. Pojęcia te także w samej filozofii są polisemiczne, zależne od danej szkoły i – jeśli można użyć w tym przypadku takiego sformułowania – stają się w swym podstawowym znaczeniu neosemantyczne.

Uświadamia nam to także, że język teologiczny rozumiany jako system<sup>31</sup> w znaczeniu technicznym tego słowa nie stanowi odrębnej i samozabezpieczającej się mowy o Bogu. Język jest jedynie pewnym układem znaczeń, który odnosi się sam do siebie. Jego odniesienie do rzeczywistości, a więc doświadczenia Boga, jest związane z autoryzacyjną rolą wspólnoty. Giorgio Agamben przypomniał nam, że słowo *auctor* pierwotnie oznaczało osobę poświadczającą deklarację osoby, która nie posiadała zdolności prawnej<sup>32</sup>. Zatem zakotwiczenia słowa w Słowie, zdolności referencji słowa nie należy upatrywać w samym „Boga byciu Słowem”, ale także w innym fragmencie Janowych pism: „Piszemy wam o tym, co było od początku. O tym, co słyszeliśmy i widzieliśmy na własne oczy, co oglądaliśmy i dotykaliśmy własnymi rękami – o Słowie Życia” (1 J 1,1). Teologia jest z konieczności

<sup>30</sup> Klasycznym tekstem dotyczącym problemu hermeneutycznych implikacji teologii Słowa jest fragment *Język a verbum* podstawowego dzieła H.G. Gadamera *Prawdy i metody* (dz. cyt., s. 565–576).

<sup>31</sup> Jest to w pewien sposób konsekwencja podążania za Ricoeurem, gdyż drogę Heideggera uznaje on za zbyt krótką i pragnie tekst interpretować zgodnie z projektami językoznawczymi, szukając niejako trzeciej drogi. Zob. P. Ricoeur, *Przyczynek do teologii słowa*, w: tenże, *Egzystencja*, s. 360–379. Chociaż takie rozumienie języka jest zbyt wąskie i „martwe” dla hermeneutyki (a także Ricoeura), to tu powiedzielibyśmy o mowie to, co hermeneutyka powiada o języku.

<sup>32</sup> Zob. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 149–151.

uwikłana w często komentowane zagadnienie szczeliny pomiędzy zdolnością do mówienia a językiem oraz szczeliny pomiędzy językiem a rzeczywistością. W każdym przypadku pomiędzy tymi elementami znajduje się wypowiedź jako rzeczywistość realna – tekst. Ten tekst potrzebuje pieczęci uprawnionego, czyli wspólnoty, która jest strażnikiem nie tyle języka (w znaczeniu, o którym mówiliśmy), ile rzeczywistości. Przy czym oczywiste jest, że będąc stróżem rzeczywistości (doświadczenia), nie będzie pochopnie porzucać języka, który kształtuje jej świadomość. Musi jednak dbać, aby to język nie zawładnął rzeczywistością. Wyrażną przestrożę z tym związaną daje Ricoeur:

[...] symbole są często martwe, znumifikowane [...]. To jeszcze jedna przyczyna, dla której warto wykonywać pracę interpretacji, która nie ogranicza się do zwykłego rozwinięcia sensu, ale jest walką z możliwością upadku symbolu do rzędu obrazu, nazwy lub idola; dlatego musimy zawsze rozbijać stwardniałą skorupę symbolu, skamieniałego w ramach jakiejś kultury czy literatury, porzuconego jak martwa rzecz w świątyni, która służy zgodnie ze swoim przeznaczeniem. Jest coś wadliwego w przekazie, co sprawia, że akt interpretacji to nie tylko akt pojmowania dokonany dla zrozumienia, ale także walka o życie symbolu, walka, by symbol przemówił<sup>33</sup>.

Mogłoby się wydawać, że słowa te stawiają bardzo wysoko sam symbol, a w naszym przypadku pojęcia teologii, akty liturgiczne itp. Jednak Ricoeur dodaje natychmiast, że interpretacja nie jest czymś zewnętrznym, jedynie przyznanym mu przez nas i nadobowiązkowym. To sama jego struktura domaga się interpretacji. W ten sposób widzimy, że w obrębie wspólnoty interpretacyjnej dokonuje się dzieło wyrażania doświadczenia chrześcijańskiego. Kościół to *auctor*, jednak czym byłby w tej swojej funkcji, gdyby nie było tych, którzy dają pojęcia?

Jak zauważył Leszek Kołakowski, te, a nie inne terminy teologiczne zostały przyjęte nie ma mocy ich bezbłędności, ale ustalenia, rozpoznania przez wspólnotę<sup>34</sup>. Jedyne przykładowo można wskazać, że odmienne podejście do terminu *homoousios* przez Antiochię i Niceę, decyzja Kongregacji Naukowi Wiary (17 I 2001), aby anaforę Addaja i Marięgo, która nie zawiera słów ustanowienia w sposób przyjęty na Zachodzie, uznać za ważną<sup>35</sup> oraz samą odzyskaną w teologii kategorię doświadczenia, a także przejście w dobie pierwszych soborów od języka biblijnego do spekulatywnego (*piscatorie – aristotelice*<sup>36</sup>) stanowią egzemplifikacje

<sup>33</sup> P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk*, s. 141.

<sup>34</sup> Zob. L. Kołakowski, *Mówić o tym, co niewypowiadalne*, w: *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, Warszawa 2003, s. 338–344.

<sup>35</sup> B. Nadolski w 4 tomie *Liturgiki* pisze: „Nieobecność słów konsekracji w *Didache*, w anaforze Addai i Mari, w *Aktach* Tomasza i Jana czy w *Ewangeliu* Tomasza można tłumaczyć praktyką *disciplina arcani*, faktem, że stosowanie słów wydawało się zrozumiałe samo przez się [...]” (B. Nadolski, *Liturgika*, cz. 4, *Eucharystia*, Poznań 1992, s. 191).

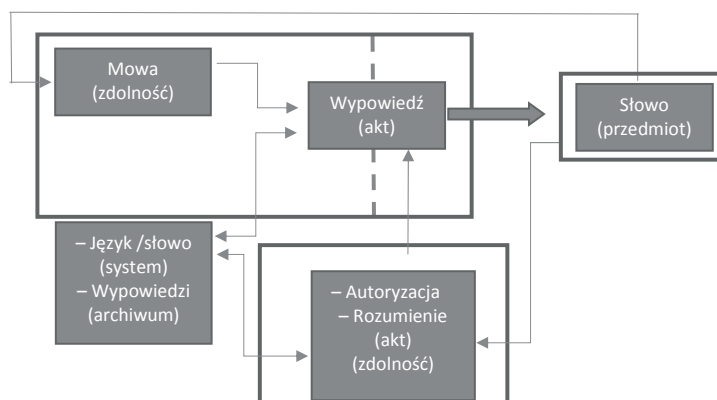
<sup>36</sup> Zob. J. Królikowski, *Chrystologia dzisiaj*, w: *Deklaracja Dominus Iesus. Tekst i komentarze*, Poznań 2006, s. 204–205.

dynamicznego układu języka i *auctora*. Język teologii to archiwum w znaczeniu Foucaultowskim: otacza wypowiedź, stanowi jej margines, jest swego rodzaju skarbcem. Zarówno sam wyrażający swoje doświadczenie wierzący, badający doświadczenie teolog, jak i Kościół są ukształtowani przez owo archiwum.

Na zakończenie należy jeszcze powrócić do samego tytułu, jaki został nadany tej pracy. Nie można było tego dokonać na początku, gdyż pojęcia, które zawiera, były wyjaśniane powoli, w toku omawiania poszczególnych zagadnień. Początkowo używałem wielu pojęć zamiennie (język, słowo, mowa) co ukazało, że w teologii posługujemy się nimi na różny sposób i często przechodzimy od ich znaczenia zgodnego z jedną szkołą (filozoficzną czy filologiczną) do znaczenia odmiennego. W ramach podsumowania został zaproponowany układ, w którym samo słowo przesunięte zostało w przestrzeń języka rozumianego jako system. Przez co okazuje się, że nie można całej analizy tutaj poczynionej nazwać zwyczajowo teologią słowa. Zaproponowana teologia mowy to próba określenia pewnej przestrzeni uzewnętrzniania wewnętrznego słowa, która rodzi się w obrębie doświadczenia wierzącej wspólnoty, a następnie jest przez nią potwierdzane. Tę przestrzeń nazywamy mową w sensie szerszym i odróżniamy ją od mowy, którą literatura tego zagadnienia rozumie najczęściej jako zdolność mowy. W jej ramach język stanowi system, który jest właściwy człowiekowi nazywającemu rzeczy i komunikującemu się. Bezpośrednio z nim związane są wypowiedzi stanowiące archiwum i budujące tożsamość (zwłaszcza przy przyjęciu założeń tożsamości narracyjnej Ricoeura) wierzącego. Wspólnota (a więc także sam mówiący w swoim przypadku i w innych) dokonuje interpretacji w procesie rozumienia i staje się przez to *auctorem* tej wypowiedzi, która wzbogaca archiwum. Procesy te są jednocześnie oparte na tym archiwum i mieszczą się w regułach języka teologicznego, który jest systemem zmiennym, zależnym także od innych faktorów.

Na końcu należy krótko odpowiedzieć, gdzie w tym proponowanym schemacie można umieścić przejście od Słowa do słowa (i odwrotnie). Miejscem dla tego właściwym jest samo uzdolnienie do mówienia, a także związane z (tym samym) chrześcijańskim doświadczeniem Słowa/Boga oraz rozumieniem i autoryzacją, jaka z kolei wiąże się z asystencją Ducha Świętego. W tym względzie ontologizacja, zapożyczając ten termin, będzie miała podobny przebieg, jak w przypadku odwrócenia pytania epistemologicznego u Heideggera, i wskaże na najgłębszą strukturę chrześcijańskiej komunijnej egzystencji. Na podanym schemacie relacja pomiędzy wypowiedzią a Słowem jest oznaczona w inny sposób niż pozostałe relacje, gdyż wypowiedź z jednej strony ma charakter *descriptio*, ale z drugiej nie jest pozbawiona charakteru *actio*, jak w tym przypadku można określić samą performatywność formuł sakramentalnych, aktu wyznania wiary czy deklaracji wiary, a przede wszystkim wykorzystania w modlitwie pojęć zaczerpniętych z teologii i modlitwie jako takiej. Używane przez wspólnotę słowa (zarówno te stanowiące o tradycji, jak i te nowe) budują samego mówiącego/czytającego.

Schemat ukazuje mowę jako wydarzenie międzypersonalne, wpisując się tym samym w rozumienie tych rzeczywistości w ramach kategorii przymierza. Nie obejmuje on jednak wszystkich możliwych aspektów, co należałoby w następnych krokach badawczych uczynić.



Rys. 1. Schemat teologicznej interpretacji mowy w obrębie teologii

#### BIBLIOGRAFIA

- Agamben G., *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.
- Chmielewski M., *Semiotyka tekstu mistycznego*, „Roczniki Teologiczne” 40 (1993), z. 5.
- Dybel P., *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012.
- Ioannidis F., *Divine Reading (Lectio Divina) as Logos' contemplation according to Saint Gregory the Dialogue*, [http://www.academia.edu/2142069/Divine\\_reading\\_lectio\\_divina\\_as\\_Logos\\_contemplation\\_according\\_to\\_Saint\\_Gregory\\_the\\_Dialogue](http://www.academia.edu/2142069/Divine_reading_lectio_divina_as_Logos_contemplation_according_to_Saint_Gregory_the_Dialogue).
- Fish S., *Jak rozpoznać wiersz, gdy się go widzi*, w: tenże, *Interpretacja, retoryka, polityka*, Kraków 2002.
- Florenski P., *Ikonostas i inne szkice*, przeł. Z. Podgórzec, Warszawa 1984.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013.
- Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2007.
- Heidegger M., *Istota języka*, w: tenże, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007.
- Królikowski J., *Chrystologia dzisiaj*, w: *Deklaracja Dominus Iesus. Tekst i komentarze*, Poznań 2006.
- Januszkiewicz M., *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007.
- Januszkiewicz M., *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012.
- Kołąkowski L., *Mówić o tym, co niewypowiadalne*, w: *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, Warszawa 2003.
- Ong W.J., *Pismo a struktura świadomości*, w: *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, Warszawa 2003.

- Osmański M., *Logos*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/l/logos.pdf>.
- Ricoeur P., *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, przeł. J. Skoczylas, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, wybór i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 2003.
- Schiller F., *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, tłum. I. Krońska, w: F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, Warszawa 1972.
- Szahaj A., *O interpretacji*, Kraków 2014.
- Szymik J., *W poszukiwaniu głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994.
- Szymik, J., *W światłach wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice 2004.
- Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, przeł. T. Bartoś, Kęty 2002.

#### THEOLOGY OF LANGUAGE. BETWEEN VOCABULARY AND THEOLOGICAL ONTOLOGY

##### Summary

Epistemological question posed by interpretive practice in theology, requires a supplement in the form of a covenant, which can be associated with the project of ontologization known from the history of hermeneutics. This makes us realize that theological language, understood as a system, in the technical meaning of the word, does not constitute a separate and self-protective speech about God. Language is only a system of meanings that is referring to itself. Its reference to reality, and therefore to the experience of God, is associated with the authorizing role of the community. Even the sacred texts as well as textual (in a narrow sense) testimonies in the Tradition, are not self-sufficient elements which can be deprived of their ecclesial and, because of it, experiential context. Otherwise, the Revelation would have to be limited to information only.

**Keywords:** language of theology, language, logos, word, community

**Słowa kluczowe:** język teologii, mowa, logos, słowo, wspólnota