

Ks. JACEK KEMPA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

„METAFORY JAKO MOWA ODPOWIADAJĄCA BOGU”. JÜRGENA WERBICKA UJĘCIE ROLI METAFORYKI W TEOLOGII

Pytanie o zdolność języka i jego granice w wyrażeniu misterium Boga objawiającego się dla zbawienia człowieka towarzyszy teologii w sposób nieuchronny. Z jednej strony w sferze języka doświadczamy podobnego napięcia, jakie charakteryzuje samo centrum naszej wiary – tajemnicę Wcielenia: jak tutaj, zatrzymując się nad człowieczeństwem Jezusa, z ciągle nowym zdumieniem wyznajemy Boga prawdziwego przychodzącego w Nim, tak i w obrębie języka zdajemy sobie sprawę, że jego krucha struktura stała się dla Boga narzędziem samoobjawienia. Z drugiej strony jesteśmy świadomi ograniczeń naszego języka w orzekaniu o nieskończonym bogactwie Boga, bo zachowujemy świadomość odmienności naszego bytu wobec bytu Boga samego. Mówienie o Bogu porusza się nieustannie w wąskiej przestrzeni między koniecznym a niemożliwym.

We współczesną refleksję na temat takiego balansu między ścisłą definicją wiary a milczeniem wobec Tajemnicy, między jednoznacznością wiary a wielością świadectw o Bogu wpisuje się swoimi pracami Jürgen Werbick, niemiecki teolog, obecnie profesor teologii fundamentalnej w Münster. Jego ujęcie języka teologii jest godne przybliżenia między innymi dlatego, iż stara się on je konsekwentnie, w sposób „programowy” przedstawiać i wcielać w praktykę uprawiania refleksji nad wiarą. Znalazło się ono między innymi w jednym z podręczników teologii dogmatycznej, jakie w ostatnich latach ukazały się na rynku niemieckojęzycznym. Werbick jest tam autorem wprowadzenia do dogmatyki i prezentuje w nim swoje rozumienie języka teologii¹. W swoich książkach dotyczących poszczególnych działów dogmatyki, takich jak nauka o Bogu², soteriologia³, eklezjologia⁴, konsekwentnie posługuje się tak specyficznym pojętym narzędziem – językiem teologicznym.

¹ Por. J. Werbick, *Prolegomena*, [w:] *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Red. Th. Schneider, Düsseldorf¹1995, s. 1–48.

² Tenze, *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, München 1992.

³ Tenze, *Soteriologie*, Düsseldorf 1990.

⁴ Tenze, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg–Basel–Wien 1994.

Ujawszy rzecz w największym skrócie, koncepcję Werbicka charakteryzuje przyznanie w języku religijnym i teologicznym szczególnego miejsca metaforom. Zaprezentujemy tutaj, w jaki sposób autor ten przedstawia metaforę i jej funkcję w języku teologicznym. Naszkicujemy przykład konkretnego zastosowania metaforyki w systematycznym wykładzie i w końcu poddamy to zagadnienie próbie dyskusji.

I. PRAWDA A JEDNOZNACZNOŚĆ: OGRANICZENIA JĘZYKA DOSŁOWNEGO

Metafora i symbol wpisane są w język religijny. Za ich sprawą język ten porusza się nieustannie na wielu płaszczyznach i poddaje się wielorakim interpretacjom. Wobec takiego faktu zadanie teologii postrzega się często jako systematyzację prawd i usuwanie wieloznaczności związanych z „nie-doskonałym” językiem przekazującym doświadczenie religijne. Teologia (dogmatyczna) ma w potocznym rozumieniu jednoznacznie zdefiniować treści wiary, współbudując w ten sposób tożsamość chrześcijańską (czy wręcz wyznaniową). Do osiągnięcia takiego celu potrzeba odpowiednio ścisłego języka, który powinien przez swą precyzję uniemożliwić wieloznaczność wypowiedzi.

Werbick zwraca uwagę, że taka procedura jest niemożliwa nie tylko ze względów językowych. Jest ona niemożliwa, a próby jej podjęcia nieopoządane, bo sugeruje, że opisywana rzeczywistość religijna, a więc Bóg w odniesieniu do człowieka czy nawet sam w sobie, pozwala się adekwatnie wyrazić. Tymczasem to właśnie Kościół i teologia przypomina, że prawda o Bogu jest zawsze większa niż jakakolwiek ludzka o Nim wypowiedź. Tu tkwi źródło nauki, która została też sformułowana jako wyraźne kościelne upomnienie⁵, że Bóg, pozwalając się w pewnej mierze wyrazić w ludzkim języku, pozostaje daleko bardziej nierozpoznany. Prawda o jakimś aspekcie tajemnicy Boga nie wyczerpuje się w pojedynczej wypowiedzi. W konsekwencji oznacza to dla naszego doświadczenia wiary, że bogactwo tajemnicy Boga objawiającego się ludziom owocuje bogactwem odniesień „Bóg – pojedynczy człowiek”, które z kolei przekłada się na wielość świadectw o Bogu udzielającym się człowiekowi. W tej sytuacji Werbick stwierdza niedoskonałość języka zmierzającego do jednoznaczności: „temu, co nie-definiowalne, język odwzorowujący zadaje gwałt, ponieważ »daje sobie radę« z jego przedmiotem, gdy tylko go wypowie. Przekazuje on wiedzę, ponieważ rości pretensję, że przedmiot wypowiedzi został »trafiony«. Posiadający wiedzę przypieczętowują jednak koniec tego, o czym mają wiedzę: ta rzeczywistość nie ma już przyszłości, w przeciwnym razie nie

⁵ Por. orzeczenie soboru laterańskiego IV, H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hrsg. v. P. Hünermann, Freiburg im Breisgau 37/1991, 806.

wiedziano by o niej wszystkiego”⁶. Język starający się z maksymalną ścisłością odwzorować rzeczywistość wpada w pułapkę poszukiwanej precyzji w przypadku, gdy chce „uchwycić” tajemnicę Boga. Nie od dziś wiadomo, że potrzebna jest pokora intelektualna w formułowaniu zdań o Bogu. Przypomina o tym dobitnie nurt apofatyczny w teologii. W podobnym duchu pokory wobec prawdy Boga „zawsze większego” można odczytywać sposób formułowania wielu orzeczeń doktrynalnych Kościoła. Wyrastają one z debaty nad tym, co na pewno już nie jest dobrem naszej wiary, dokonują cięcia na granicy błędu, pozostawiając równocześnie jeszcze szeroko otwarte pole dla nieszablonowego formułowania autentycznego doświadczenia wiary⁷. Werbick przypomina, że nawet tam, gdzie konieczna była dyskusja i odrzucenie błędnych opinii i sformułowanie pewnej, jednoznacznie brzmiącej nauki, tam groziło zawsze odrzucenie wraz z nimi jakiegoś ziarna prawdy Bożej, jakie one być może z sobą niosły⁸. W toku kontrowersji doktrynalnej łatwo usztywniają się fronty, obrona jednoznaczności prawdy grozi jednostronnym jej naświetleniem. Prawda jest jedna, ale jej wyraz nie da się bez reszty sprowadzić do jednoznacznych formuł; prawda to nie „płaska jednoznaczność pojęciowych szablonów”⁹.

Prawda Boża, którą teologia stara się zgłębić (powie to nie tylko poświeceniowa teoria poznania), nie jest prawdą odizolowaną od ludzkiego podmiotu. Bóg objawiający się, przyobiecujący siebie człowiekowi, wzbudza w nim wiarę. Prawda Boża znajduje swój wyraz w odpowiedzi wiary, a jest to wyraz przybierający postać wielości świadectw. Werbick powie, że wiara charakteryzuje się bogactwem odniesień (*Beziehungsreichtum*). To bogactwo odniesień nie dotyczy tylko wymiany informacji. Niepowtarzalna

⁶ „Dem Nicht-Definierbaren tut die abbildende Sprache Gewalt an, weil sie mit ihrem Gegenstand »fertig« ist, sobald sie ihn ausgesprochen hat. Sie vermittelt Bescheidwissen, da sie das Ausgesprochene zu »treffen« beansprucht. Die Bescheidwissenden aber besiegeln das Ende dessen, worüber sie Bescheid wissen: Es hat keine Zukunft mehr, sonst wüßte man über es nicht Bescheid” (J. Wer b i c k, *Bilder sind Wege...*, s. 59).

⁷ J. Werbick przypomina: „Das Ja des Dogmas wird eindeutig durch das Nein zu den verworfenen Sätzen sowie aus dem Kontext mit anderen Definitionen des Glaubens” (*Eindeutigkeit und Beziehungsreichtum religiöser Sprache. Hermeneutische Vorüberlegungen zum Problem des Lehrkonsenses*, [w:] *Auf Wegen der Versöhnung*, Red. P. Neuner, F. Wolfinger, Frankfurt/M. 1982, s. 182).

⁸ „Definitionen des Glaubens können – um der angestrebten Eindeutigkeit willen – dem Beziehungsreichtum des Glaubens, wie er sich meist auch noch in den verworfenen Sätzen zeigt, kaum jemals wirklich gerecht werden. Wo man deshalb vorschnell Eindeutigkeit urgiert, da besteht die Gefahr, dass der Beziehungsreichtum des Glaubens ohne Not beschnitten und damit die Vielfalt der Glaubenszeugnisse, von denen der Glaube lebt, ohne schwerwiegenden Grund reduziert wird; da besteht schließlich auch die Gefahr, dass man die Gemeinschaft der Glaubenden durch schiefe Alternativen zu unnötigen Abgrenzungen veranlasst” (*Eindeutigkeit...*, s. 184). Ten problem omawia Werbick na przykładzie kontrowersji katolicko-luterańskiej w nauce o usprawiedliwieniu: w toku kontrowersji obie strony nie były gotowe do uznania ograniczonego charakteru własnego punktu widzenia i bogactwa prawdy przerastającej jeden jedyny sposób jej artykulacji (tamże, s. 184 n.). Przytoczona analiza Werbicka z 1982 r. znajduje pełne potwierdzenie w faktie i sposobie przyjęcia przez Kościoły luterańskie i katolicki „Wspólnej Deklaracji o usprawiedliwieniu” z 1999 r. w formie „zróżnicowanego konsensu”, który łączy w siebie pozostające różnice doktrynalne.

⁹ J. Wer b i c k, *Bilder sind Wege...*, s. 78.

relacja, jaką Bóg zawiera z człowiekiem dającym swą odpowiedź wiary, nie jest wydarzeniem li tylko wymiany (nowych) informacji. „Bóg komunikuje nie tylko informując; On komunikuje siebie samego”¹⁰. Ta podkreślana we współczesnej teologii teza, zakotwiczona w nauczaniu Vaticanum II¹¹, zostaje tu przez Werbicka przyjęta jako kolejny argument, że nie powinno się usiłować sprowadzić bogactwa samoobjawienia Boga do ustalonych i zamkniętych przestrzeni pojęciowych. W nich bowiem żywy Bóg nie jest w stanie przemówić; pozostaje jedynie teologiczny żargon¹².

II. METAFORA WŁAŚCIWYM MEDIUM JĘZYKOWYM W TEOLOGII

Według Werbicka niedostatki języka opartego na możliwie ściśle definiowanych pojęciach każą zwrócić uwagę na język metaforyczny. Metafora nie jest tylko dodatkową figurą, zdobiącą język, lecz właściwą formą, przez którą wyraża się trafniej rzeczywistość wiary¹³. Metafora potrafi wyrazić więcej niż jest to możliwe za pomocą języka pojęć, wykracza bowiem poza obszar dosłowności i wytwarza pewne napięcie, w którym odbiorca zostaje skonfrontowany z rzeczywistością w sposób odwołujący się do jego wyobraźni i apelujący do otwarcia się na nowe dla niego treści i doświadczenia. Nasz teolog pisze: „Językowo twórczej sile metafory można sprostać tylko wówczas, gdy się uzna, że daje ona do myślenia i pozostaje nieosiągalną miarą dla idącego w jej ślad pojęcia, które tylko w przybliżeniu odzwierciedla jej odniesienia. W metaforze język zbliża się do rzeczywistości określanej, »igrajac« z nią przy pomocy historycznych (biograficznych) doświadczeń. Ten kto tworzy innowacyjną religijną metaforę, odkrywa mocą swojej przypominającej siły wyobraźni w medium obrazu nowe

¹⁰ Tamże, s. 62.

¹¹ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o objawieniu Bozym „Dei verbum”* 2–6.

¹² W tym kontekście warto uczynić aluzję do naukowej biografii omawianego tu autora, bo nie jest to bez znaczenia dla zrozumienia jego intencji w obrębie przedstawianego tu tematu. Werbick zachowuje bliską więź z teologią praktyczną, zwłaszcza z dziedziną pedagogiki religijnej (wystarczy zwrócić uwagę na długi spis jego publikacji w czasopiśmie „Katechetische Blätter”). Dlatego kładzie on nacisk na zrozumiałość języka przekazu religijnego i na to, co można by określić jako respekt dla przestrzeni wolności dla działania Boga w konkretnym, pojedynczym człowieku i dla odpowiedzi tegoż człowieka. Swoją pracę habilitacyjną (*Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1983) poświęca on poszukiwaniom mostów łączących teologię systematyczną i praktyczną. We wstępie do tej pracy znajdziemy słowa dobitnie opisujące problem, który jest dla niego tak ważny: „Das Verhältnis der Religionspädagogik zu ihrer Bezugswissenschaft Theologie ist seit Jahren [...] ziemlich gespannt. Die Religionspädagogen vermissen – zumal bei den systematischen Theologen – die Bereitschaft, theologische Themen und Probleme in didaktischer Hinsicht zu reflektieren; die systematischen Theologen bestehen weithin darauf, daß didaktische Reflexionen den inhaltlich-systematischen Reflexionen nachzuordnen und deshalb den ‘Anwendungswissenschaften’ zuzuweisen seien. Diese Antwort der Systematiker hat die Religionspädagogogen vielfach dahin geführt, sich ihre eigene systematische Theologie zurechtzulegen oder mit Nachdruck auf die Ausarbeitung einer ‘elementaren Theologie’ zu dringen” (s. 19).

¹³ Por. J. Werbick, *Metapher. IV. Systematisch-theologisch*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, Freiburg 1998, s. 189–190.

spojrzenie na Boga, które chce także być wypowiedziane i zrozumiane, pojęciowo oświetlone – nawet jeśli znajdzie się w konflikcie z dotychczasowymi punktami widzenia, a w każdym razie w napięciu wobec nich. W metaforze wydarza się zbliżenie języka i »rzeczy«; jest to zbliżenie w samym spełnianiu się, jako historia językowego odkrycia, jako historia odkrywania, która, rzecz jasna, jest nieustannie w drodze. Zbliżenie dzieje się tu w medium obrazu, który przez trafną metaforę otwiera człowieka dla »rzeczy«, który każe jej wciąż na nowo pytać i tropić, jak »rzecz« sama dochodzi tu do głosu”¹⁴.

Metafora umożliwia zachowanie wielości odniesień rzeczywistości przeżywanej w wierze, a zatem ubogaconego sposobu wyrażenia prawdy. Ale nie jest ona, podobnie jak język pojęciowy, kontrolowanym, choć bogatszym, bo wielokanałowym przekąźnikiem pożądaných treści. Jest nie tylko pełnoprawną formą wypowiedzi *na temat* Boga. Werbick stwierdza coś więcej: odmienność metafory w stosunku do języka pojęciowego zasadza się na możliwości zaskoczenia skojarzeniem, na świeżości możliwych ciągle nowych odniesień. Przez taką zdolność do pobudzania ciągle nowych skojarzeń staje się ona miejscem, w którym Bóg sam komunikuje się z człowiekiem. Jest miejscem nieustannej konfrontacji historii życia człowieka z przychodzącym, objawiającym się Bogiem. Teza ta może wydać się zaskakująca, zdaje się sugerować, że dowolne ciągi skojarzeń wywołanych przez metafory zostają przyjęte w nazbyt naiwny i przecież niedopuszczalny sposób jako środowisko komunikowania się Boga z człowiekiem. Werbick tłumaczy i uściśla ten problem. Przede wszystkim nie idzie tu o wszystkie metafory, lecz o te dotyczące wyrazu wiary, która przecież sama w pierwotnym świadectwie Biblii została zapisana w postaci wielu metafor, przez które także dziś Bóg otwiera nas na swój dar: objawia siebie i udziela siebie.

Nade wszystko jednak droga do takiego – wyniesionego na poziom faktycznie teo-logiczny – rozumienia roli metaforyki biegnie przez analizę samego zjawiska recepcji metafory i symbolu¹⁵ i jej teologicznej

¹⁴ „Man wird der sprachschöpferischen Kraft der Metapher nur gerecht, wenn man sieht, dass sie zu denken gibt und Vorgabe des nachträglichen, ihre Verweisungen immer nur annähernd nachvollziehenden Begriffs bleibt. In der Metapher nähert sich die Sprache dem Gemeinten, indem sie es von geschichtlichen (biographischen) Erfahrungen her umspielt; in der innovativen religiösen Metapher entdeckt der sie Bildende kraft seiner erinnernden Einbildungskraft im Medium des Bildes eine neue Sicht Gottes, die dann auch – durchaus im Konflikt mit bisherigen Sichtweisen, jedenfalls in Spannung zu ihnen – ausformuliert und verstanden, begrifflich »ausgeleuchtet« werden will. In der Metapher geschieht eine Annäherung von Sprache und »Sache«; sie ist diese Annäherung im Vollzug, als Geschichte sprachlicher Entdeckung, einer Entdeckungsgeschichte freilich, die immer unterwegs bleibt. Die Annäherung geschieht hier im Medium des Bildes, das die Menschen in der treffenden Metapher für die »Sache« aufschließt, sie je neu danach fragen und dem nachspüren lässt, als was die »Sache« hier zur Sprache kommt” (*Prolegomena...*, s. 31).

¹⁵ Werbick posługuje się terminami „metafora”, „symbol” i „obraz” w dużej mierze zamienne (por. *Die Soteriologie zwischen „christologischem Triumphalismus” und apokalyptischem Radikalismus*, [w:] „Auf Hoffnung hin sind wir erlöst” (Röm 8, 24). *Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute*, Red. I. Broer, J. Werbick, Stuttgart 1987, s. 161), gdzie

wartości. Werbick opiera się tu w głównej mierze na pracach P. Ricoeura, odwołuje się także do refleksji P. Tillicha. Z Tillichem podziela pogląd, że symbol otwiera człowieka na Boga, jeśli otwiera on przed wierzącym równocześnie jego własną rzeczywistość¹⁶. W jaki sposób się to dzieje? Klasykzna psychoanaliza rozumiała symbol jako „ośrodek” powracania dziecięcych doświadczeń w życiu dorosłym, a więc interpretowała go tylko jako instrument aktywności regresywnej, natomiast Ricoeur, a z nim Werbick, nie przecząc tej funkcji symbolu, zwraca uwagę na wychylenie symbolu w przyszłość, w świat możliwości pełnych nadziei, które wpisane są w strukturę człowieka. W ten sposób „zbawienne (*heilsame*) symbole sprawiają, że w »medium« wczesnodziecięcych doświadczeń jaśnieją eschatologiczne nadzieje”¹⁷. Stąd zaś tylko krok do uznania, że Bóg sam posługuje się istniejącymi w nas, tak skierowanymi ku przyszłości i ku nadziei ostatecznej – a więc ku Niemu – symbolami, by komunikować się z nami. To przez symbol „objawienie wszystko przewyżczającej i pojedynującej miłości Bożej otwiera ludzkie doświadczenie zarazem na możliwości miłości – na Boże możliwości; w tym tkwi jego niepowtarzalne, wyzwajające działanie. Symbole wiary niosą to działanie; powodują one objawienie w opisanym przez Tillicha podwójnym kierunku: *objawienie Boga i objawienie człowieka* – objawienie Bożej woli zbawczej, ale też objawienie tego, czym człowiek jest sam z siebie i czym wolno mu się stać, jeśli zda się na wolę zbawczą Boga”¹⁸. W założeniu takiego widzenia komunikacji Boga z człowiekiem w medium symbolu (metafory) tkwi uznanie, że Bóg, wychodzący do człowieka z darem siebie samego, może przez człowieka być przyjęty, a człowiek z kolei może Bogu odpowiedzieć, ale też musi poszukiwać, w jaki sposób ta odpowiedź będzie najlepsza – „odpowiednia”. Werbick przypomina, że owa podstawowa intuicja o zdolności człowieka do „odpowiadania” Bogu została już w scholastycznej teologii wyprowadzona z faktu stworzenia człowieka na obraz Boży¹⁹. Refleksja nad znaczeniem języka metaforycznego prowadzi tu o tyle do pogłębienia tej scholastycznej wizji, że wskazuje, iż właściwa odpowiedź człowieka dotyczy nie tylko sfery praktyki życia, domagając się nawrócenia, ale też

mówi on o języku „metaforyczno-symbolicznym” i gdzie zamiennie używa terminów „metafora” i „symbol”; por. także *Kirche...*, s. 38 nn., gdzie te trzy terminy używane są w pokrywających się z sobą kontekstach znaczeniowych.

¹⁶ Por. J. Werbick, *Eindeutigkeit...*, s. 191.

¹⁷ Tamże, s. 192.

¹⁸ „Die Offenbarung der alles überwindenden und versöhnenden göttlichen Liebe schließt die menschliche Erfahrung zugleich für die Möglichkeiten der Liebe – für Gottes Möglichkeiten – auf; darin liegt ihre einzigartige befreiende Wirkung. Die Symbole des Glaubens tragen diese Wirkung, sie wirken Offenbarung in der von Tillich beschriebenen doppelten Richtung: *Offenbarung Gottes und Offenbarung des Menschen* – Offenbarung des göttlichen Heilswillens, aber auch Offenbarung dessen, was der Mensch von sich her ist und was er sein darf, wenn er sich Gottes Heilswillen überlässt” (tamże, s. 192).

¹⁹ Por. J. Werbick, *Prolegomena...*, s. 33.

sfery języka, domagając się nawrócenia języka, czyli szukania językowej „odpowiedniości” do Bożego samoudzielania się.

Metafora jawi się zatem w tym ujęciu jako właściwy środek, którym ma operować teologia, bo jest to „właściwy” środek komunikacji Boga z człowiekiem. Człowiek za sprawą recepcji i przekazu wiary w metaforach doświadcza jej bogactwa odniesień i sam je pomnaża; najpierw zaś Bóg sam wykorzystuje wrażliwość człowieka na metaforę, wpisuje swój dar zbawczy w nią, wzbudzając za jej pośrednictwem rezonans swoisty dla konkretnego człowieka. W ten sposób w dwóch kierunkach uzasadnia się teza, że *metafory to mowa odpowiadająca Bogu*²⁰. Najpierw to wobec samego niezmiernego, zbawczego działania Boga (Jego samoobjawienia) metafora staje się zrozumiała jako *odpowiednie* medium, w którym człowiek zostaje poruszony w głębi swej duszy i przyjmuje bogactwo samoudzielania się Boga w sposób dla niego właściwy. Potem zaś *odpowiednia* jest mowa metafory przenoszącej doświadczenie wiary jako świadectwo wobec innych ludzi, przede wszystkim zaś będzie ona mową człowieka *odpowiadającą* (dającą odpowiedź) Bogu, płynącą z głębi osoby.

III. OBSZARY PROBLEMOWE W ROZUMIENIU JĘZYKA METAFORYCZNEGO W TEOLOGII

Przedstawiona koncepcja metaforyki jako języka wiary i teologii domaga się wielostronnego doprecyzowania. Uczynimy to, idąc śladem podstawowych pytań i wątpliwości, jakie ona nasuwa i na które odpowiada sam Werbick. Postawienie tych pytań i udzielona na nie w dalszej części odpowiedź jest więc wciąż przedstawieniem myśli niemieckiego teologa, nie zaś prowadzoną z zewnątrz dyskusją.

W refleksji Werbicka dadzą się wyróżnić trzy obszary problemowe, do których przygotowuje on precyzujące wyjaśnienia. Są to: kwestia wyrażenia jednoznaczności wiary w obliczu wieloznaczności metafory, pytanie o niebezpieczeństwo psychologizującej redukcji oraz rozumienie metafory na tle innych, pokrewnych sposobów rozumienia języka teologicznego. Rozwinięcie dwóch pierwszych tematów jest konieczne ze względu na wiarygodność samego ujęcia roli metafor, trzeci ma charakter raczej porządkujący. Rozpocznijmy od niego, by ewentualne dodatkowe światło płynące z doprecyzowania historii pojęcia metafory i jej relacji do innych, pokrewnych pojęć pomogło w rozwikłaniu pozostałych, gruntownych problemów.

²⁰ To sformułowanie użyte w tytule niniejszego artykułu znajduje się w tytule jednego z podrozdziałów w *Prolegomena...*, s. 30.

1. Dwa pytania o metaforę w świecie języka

Zasygnalizowany problem natury systematyzującej tworzy dwa powiązane z sobą kręgi. Jeden dotyczy relacji metafory w ujęciu zaproponowanym przez Werbicka do wcześniejszych jej ujęć. Drugi wiąże się z relacją tak pojętej metafory do analogii.

a) *Klasyczne i współczesne ujęcie metafory*

Werbick, prezentując przedstawione tu rozumienie metafory, oparte na teoriach lingwistycznych, przelotnie odnosi je do klasycznego określenia, wypracowanego przez Arystotelesa. Nie miejsce tu na przedstawianie nauki tego filozofa o metaforze²¹. Podkreślić należy natomiast to, co sygnalizuje Werbick, a mianowicie, że metafora widziana tu jest zgodnie z etymologią jako mowa przenośna, której zadaniem jest „obrazowe unaocznienie tego, co uchwycone jest w pojęciu [...] Metafora byłaby wówczas tylko obrazowym, a zatem nieistotnym (*uneigentlich*) sposobem wypowiedzi, który ontologicznie-pojęciowo pozostaje w sferze niejasności i ostatecznie musi być zastąpiony przez właściwe pojęcie”²². Zrozumiałe, że Werbick sprzeciwia się takiemu ograniczonemu, podporządkowanemu mowie dosłownej rozumieniu metafory. Metafora nie jest tylko niedokładnym, wtórnym zobrazowaniem tego, co da się wypowiedzieć ścisłymi pojęciami. Przeciwnie, ona umożliwia właściwe wypowiedzenie tego, co językowi dosłownemu jest niedostępne.

b) *Metafora i analogia*

Według nauki Arystotelesa szczególną, zasługującą na uwagę formą metafory jest analogia. Analogia umożliwia ściśle wyrażanie się przy zachowaniu zdolności wykraczania poza sens dosłowny. Arystoteles przedstawiał precyzję analogii w sformalizowany sposób przez proporcję matematyczną ($a:b = c:d$). W zastosowaniu teologicznym analogia daje możliwość przedstawienia Boga za pomocą pewnych atrybutów, które z rzeczywistości stworzonej zostają przeniesione na Boga. Zaufanie w wartość poznawczą takiej wypowiedzi płynie z uznania, że tak jak Stwórca jest dawcą istnienia wszelkich bytów, tak jest dawcą ich doskonałości, sam zaś jest ich prazródłem i pełnią. Prawzór odbija się w obrazie w tym stopniu, w jakim składa w nim swoje doskonałości, i za pomocą wyrażen wziętych ze sfery obrazu

²¹ W kontekście refleksji teologicznej przedstawia tę myśl Arystotelesa G. Söhngen (*Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft*, [w:] *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 1, Red. J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, s. 928-936).

²² J. Werbick, *Prolegomena...*, s. 30.

może zostać – w analogii do obrazu – nazwany. Werbick dzieli zastrzeżenia *późnego*²³ Karla Bartha wobec tak ujętej analogii i zauważa, że takie narzędzie może zbyt łatwo pozwolić zapomnieć o Bogu bliskim, działającym, objawiającym się człowiekowi, bo skoncentrowane jest na nazwaniu Boga – tajemnicy, nieskończenie różnego od świata. Analogia chce konstruować wypowiedzi o Bogu, ale nie jest otwarta na to, że Bóg sam chce się w ludzkim języku wypowiedzieć²⁴. Nasz teolog uważa, że teoria języka metaforycznego pozwala poniekąd pogodzić te obydwa spojrzenia na analogię i jej niedostatki. Metafora wyraża prawdę o Bogu w sposób otwarty na bogactwo Jego tajemnicy, a nie w domagający się zawężającej ścisłości, próbujący „uchwycić” Boga za pomocą skończonych pojęć. Metafora jest medium, w którym nasłuchuje się Boga objawiającego się (i odpowiada Mu), ale to nasłuchiwanie jest możliwe tylko dzięki wspomnianej odpowiedniości „Stwórca jako prawzór – stworzenie jako obraz”.

2. Jednoznaczność wiary a wieloznaczność metafory

Przedstawiając znaczenie i wartość języka metafory w teologii, Werbick musi przeprowadzić myśl od pokazania niewystarczalności języka ściśle pojęciowego, kładącego nacisk na terminologiczną jednoznaczność, do uznania koniecznego wyrazu prawdy w metaforach, które z natury są otwarte. W ten sposób łatwo zarzucić takiej koncepcji, że wystawia ona jednoznaczność w swej treści wiarę na zupełną dowolność. Werbick jednak nie kwestionuje tezy o jednoznaczności wiary²⁵, zwraca natomiast uwagę na konieczność pogłębionego rozumienia tego zagadnienia. Jednoznaczności nie służy przechowywanie treści ponad kontekstami historyczno-kulturowymi w postaci gotowych, normatywnych formuł. Ona istnieje w wielości żywych świadectw wiary, przez które chrześcijańska tożsamość jest wciąż na nowo, w nowych kontekstach rozpoznawana²⁶. Te świadectwa są skierowane na pewne centrum, bo same z niego czerpią. Ale i to centrum nie da się ponadczasowo wyrazić, bo „wypowiedzi językowe nigdy nie są a priori jednoznaczne”²⁷, więc istnieje ono tylko w konkretnych świadectwach wiary. Dzięki temu okazuje się, że jednoznaczność wiary wyraża się na wiele sposobów. To bogactwo odniesień wiary można starać się streścić,

²³ W odróżnieniu od wcześniejszych jego poglądów, w których o wiele ostrzej krytykuje scholastyczną naukę o analogii bytu.

²⁴ Por. *Prolegomena...*, s. 29 n.

²⁵ Werbick przywołuje w tym kontekście jasno brzmiącą wypowiedź kard. J. Ratzingera: „Der christliche Glaube ist inhaltlich bestimmt und seine Inhalte sind in unserer Sprache eindeutig aussagbar. Der christliche Glaube ist nicht eine schillernde Vermischung von Ja und Nein, sondern sein Ja ist Ja und sein Nein ist Nein; er ist eindeutig in dem wesentlichen Kern, um den es geht” (*Eindeutigkeit...*, s. 175).

²⁶ Por. *Eindeutigkeit...*, s. 178.

²⁷ Tamże, s. 179.

przybliżając się do tego, co najistotniejsze (w kontekstowo ograniczonej wypowiedzi). Ale wówczas nieuchronnie pojawi się redukcja treści wiary do najmniejszego wspólnego mianownika. Tylko język symboliczno-metaforyczny, dzięki opisanym właściwościom, może – zdaniem Werbicka – pomieścić bogactwo odniesień i sprostać w swym wyrazie jednoznaczności wiary. Trzeba jednak wytknąć problem, że język metaforyczny może być odczytywany tak szeroko, że łatwo mogą pojawić się takie interpretacje, które nie odpowiadają dobru wiary chrześcijańskiej. Istnieją zatem granice rozumienia metafor wiary. Werbick potwierdza: „bogactwo odniesień to nie dowolność”²⁸. Dlatego kierunek zaprezentowany: „od nazbyt ciasnego pojęcia do metafory” zostaje uzupełniony dokładnie odwrotnym: od metafory do pojęcia. Wieloznaczna metafora w języku teologicznym nie jest pozostawiona sama sobie. Służy wyrażeniu bogactwa odniesień, ale musi być za pomocą pojęciowej pracy uwolniona od ekstremalnych, błędnych interpretacji. Skoro ma się ona odnosić do centralnego przekonania wiary, to należy ją bronić przed nadużyciami i odrzucać rozumienia, które odwracają uwagę od owego centrum i kierują ją na fałszywe treści. Należy ją także bronić przed interpretacjami skądinąd słusznymi, ale absolutyzowanymi: w taki sposób bowiem metafora pełniłaby funkcję ścisłego pojęcia, którym jednak nie ma być. Werbick przypomina, że takie wybieranie, izolowanie i absolutyzowanie jednej jedynej interpretacji metafory jest – w ścisłym słowa znaczeniu – heretyckie. Praca za pomocą pojęcia nad metaforą nie może jej w żadnym razie znieść ani zastąpić. Praca ta ma podporządkowany charakter – po to, by w metaforze mogło właściwie wyrazić się bogactwo odniesień wiary, która jest jednoznaczna.

Zadanie strzeżenia bogactwa wiary przed nadużyciami wyrażającymi się także w niewłaściwych interpretacjach metafor stoi przed teologią i ostatecznie przed Urzędem Nauczycielskim Kościoła. Realizowane jest ono za pomocą wypowiedzi, które – jak już wskazaliśmy – nie obcinają bogactwa odniesień wiary, lecz odrzucają tylko wypowiedzi nieprawdziwe: „Tak” wiary zostaje zdefiniowane przez odgraniczające „nie” dla błędu.

3. Zarzut psychologicznej redukcji prawdy o samoobjawieniu Boga w obrazach duszy

Koncepcja przemowy Boga za pośrednictwem metafor, które wzbudzają rezonans w głębi człowieka, odwołując się do doświadczeń jemu tylko właściwych, nawiązuje do odmiennych mechanizmów poznania, niż to miałyby miejsce w przypadku poznania czysto pojęciowego. Odpowiedniość logosu ludzkiego względem Bożego Logosu zostaje tu ujęta jako odpowiedniość na poziomie medium symbolu (metafory): „Bóg nie ma żadnego

²⁸ *Prolegomena...*, s. 33.

innego języka skierowanego do nas jak tylko język duszy w nas"²⁹. Zdanie to przejmuje Werbick od E. Drewermanna. Inspirując się jego interpretacją objawienia jako działania Boga na poziomie archetypów, prowadzi on uważną dyskusję z jego poglądami³⁰, a w ten sposób precyzuje ujęcie roli języka metaforycznego od strony zarzutów o psychologizującą jednostronność.

Zarzut psychologizującej jednostronności w rozumieniu recepcji samobjawienia Boga nie powinien dotyczyć przyjęcia samej „przemowy” Boga za pomocą symboli. Jeśli taka jest nasza struktura poznawcza, to w pełni uzasadniona jest jej teologiczna akceptacja i wręcz konieczna refleksja nad nią. Problem natomiast pojawia się, gdy Boże objawienie zostanie *podporządkowane* „grze symboli”, gdy objawienie zostanie ujęte jedynie jako element uzupełniający do autonomicznego przebiegu procesów wewnętrznych w człowieku, jeśli uzna się, że procesy te nakierowane są na swoiste „od wewnątrz” prowadzone samodzielne „odkrywanie Boga” i na „zbawienie” rozumiane jako odkrycie i urzeczywistnienie pełnej harmonii wewnętrznej. Taki problem stwierdza Werbick u Drewermanna. Według niego Bóg przez swoje *zbawcze* objawienie nie dodaje niczego nowego do siły leczącej archetypów – obrazów tkwiących w ludzkiej duszy. Przez objawienie zostaje wyzwolona tylko siła drzemiąca w samych tych obrazach. Wprawdzie „Drewermann rozumie rzeczywistość głębi ludzkiej duszy z jej leczącymi obrazami *teologicznie ze strony objawienia w stworzeniu*”³¹, a więc ostatecznie *ludzka* reakcja na historyczne objawienie Boga musi być rozumiana w kontekście *Bożego* źródła, ale takie ujęcie jest niewystarczające. Jeżeli bowiem „Bóg złożył w duszy człowieka »wszystko, co musi on wiedzieć na drodze do siebie i do swojego źródła«”³², to historyczne objawienie nie przynosi już treściowo niczego nowego, dzieło zbawienia oznacza obudzenie, powrót do tego, co jest w nas złożone przez stworzenie, faktycznie stając się samozbawieniem. Jezus Chrystus może być w takiej optyce rozumiany tylko jako terapeuta, który wyzwala w ludziach istniejące w nich „zbawcze siły” Nie ma tu mowy o nowości historycznego i zbawczego samoudzielania się Boga w Chrystusie.

Na tle tak skrótkowo zarysowanej debaty z Drewermannem widać jaśniej kontury Werbickowej myśli o języku metaforycznym. Metafora nie jest teologicznym *przekazem*, samodzielną treścią. Jest *środkiem przekazu*, przez który Bóg „zapisuje” swoje historyczne samoudzielanie się człowiekowi

²⁹ J. Werbick, *Gottesoffenbarung in der »Sprache der Seele«*. Eugen Drewermanns Herausforderung der herkömmlichen Fundamentaltheologie, „Münchener theologische Zeitschrift” 1992, Nr 43, s. 21.

³⁰ Wymienić należy zwłaszcza cytowany tu artykuł *Gottesoffenbarung in der »Sprache der Seele«*, który znalazł się w numerze „Münchener theologische Zeitschrift”, w całości poświęconym debacie z poglądami E. Drewermanna. Ponadto elementy podobnie krytycznej analizy znajdują się w książce *Glaubenslernen aus Erfahrung. Grundbegriffe einer Didaktik des Glaubens*, München 1989.

³¹ J. Werbick, *Gottesoffenbarung...*, s. 18.

³² Tamże, s. 18.

w całym bogactwie odniesień do historii życia konkretnych osób. Nie dokonuje się w niej powtarzanie tego, co już jest w człowieku, lecz odbywa się przekaz skierowany ostatecznie ku spełnieniu nadziei eschatologicznej. „Symbole nie są – i to należałoby powiedzieć przeciwko C. G. Jungowi [dodajmy też: przeciw Drewermannowi – dopisek mój, J.K.] – ostatnią instancją. Bóg posługuje się nimi, objawiając się i interpretuje je w historii swego samoudzielania się ludziom”³³. Takie rozumienie roli symbolu (metafory) w pełni podkreśla fakt *Bożego* działania w głębi ludzkiej duszy. Takie zaś pojęcie działania Boga w duszy nie pada ofiarą przeciwstawienia „zewnętrznego”, historycznego objawienia czysto „wewnętrznemu”, które nie ma odniesienia do historii zbawienia.

IV. PRZYKŁAD ZASTOSOWANIA: METAFORY ODKUPIENIA

Werbick jest autorem kilku książek przedstawiających poszczególne traktaty teologiczno-dogmatyczne. Znajduje w nich odbicie postulowana przez niego metoda prezentacji materiału z uwzględnieniem języka metaforycznego. Nie można omówić tutaj ich wszystkich; byłoby to też niecelowe. Zatrzymamy się przy jednym przykładzie, by zobaczyć, jak w praktyce przez naszego autora zostaje uwzględniony postulat respektowania języka metaforycznego jako podstawowej formy wypowiedzi w teologii.

W jego książce poświęconej soteriologii³⁴ przyznanie głównego miejsca językowi metaforycznemu widoczne jest już w samym układzie treści: po wstępnej analizie kryzysu soteriologii w epoce nowożytnej i przedstawieniu biblijnych rysów nauki o zbawieniu pojawiają się trzy rozdziały tematyzujące refleksję o zbawieniu w obrębie trzech „wielkich” metafor (Werbick używa tu określenia „*Metaphernfelder*”): „zwycięstwo nad mocami”, „ratująca więź i uzdrawiający udział” i „pokuta” (*Sühne*). We wstępie do tak skomponowanej systematycznej części swej pracy autor tłumaczy, jakie znaczenie przysługuje metaforom odkupienia. Werbick wychodzi tu od stwierdzenia, że soteriologia formułowana była w historii teologii w modelach, które sięgając samego Nowego Testamentu, w różnym stopniu, zależnie od środowiska kulturowego były podejmowane i rozwijane. Modele soteriologiczne odwołują się do pewnych, w danej epoce powszechnie uznawanych sposobów pojmowania rzeczywistości i stąd są od nich zależne w swej zdolności zrozumiałego przedstawienia prawdy. Gdy znika horyzont myślowy niosący dany model, sam model przestaje być zrozumiały. Soteriologia nie powinna więc mechanicznie powtarzać treści modeli, które stają się dziś raczej balastem, a powinna szukać nowych form wyrazu dla prawdy o zbawieniu – właśnie w kontekście współczesnego

³³ J. Werbick, *Eindeutigkeit...*, s. 193.

³⁴ Tenże, *Soteriologie*, Düsseldorf 1990.

rozumienia świata, jego aporii i sprzeczności³⁵. Skąd jednak czerpać w takim razie treści o zbawczym działaniu Boga, skoro nawet biblijna nauka „ukrywa się” pod płaszczem modeli, jakie dziś w niejasnym stopniu są dla nas dostępne? Werbick odpowiada: „Modele te przemawiają – niejako pod powierzchnią ich uwarunkowanej logiką czasu adaptacji – wciąż jeszcze aktualnie o Bożym wejściu w zgubną sytuację człowieka; a mówią one o tym w symboliczno-metaforycznych wyrażeniach”³⁶. To właśnie metafory i symbole zawarte w modelach odnoszą się do podstawowych doświadczeń nieszczęścia, niewoli zła i opisują zarazem nadzieję wyzwolenia. W konkretnej historii zbawczego działania Boga zostają one przyjęte jako medium przedstawienia Bożego działania zbawczego dla człowieka. Werbick tłumaczy: „Także metafory mogą nosić w sobie piętno konkretnej kultury, ale można je osłuchać, jakie przynoszą doświadczenie zła i ratunku od niego, jak artykułuje się w nich sytuacja bycia człowiekiem. Nowy Testament zna cały szereg metafor odkupienia [...]. Metafory te opisują podstawową sytuację człowieka jako zagrożenie przez nieuchronnie zapowiadającą się katastrofę, przez sąd, jako zniewolenie przez wrogie moce [...] i widzą one w Jezusie Chrystusie wydarzenie, które rozsadziło sytuację bez wyjścia, w jakiej znalazł się człowiek”³⁷. Werbick podkreśla zatem pewne bardzo podstawowe doświadczenia, można niemal rzec: intuicje religijne, jakie wynikają ze spotkania się ludzkich nadziei z nowiną o zbawieniu w Chrystusie. Wpisują się one w egzystencję i artykułują się w rozmaity sposób – właśnie w zależnych od tła kulturowego modelach. Aby więc wydobyć to, co dzisiaj jest ważne, trzeba przysłuchać się tym metaforom w kontekście naszego czasu. „Metafory dają do myślenia”, powtarza Werbick wielokrotnie za Ricoeurem. Także tutaj przypomina to zdanie i wyjaśnia nim przebieg swojego przedstawienia soteriologii: „Trzeba zastanowić się nad tymi metaforami, aby dały one do myślenia teologii jak i przepowiadaniu, jak wobec współczesnych oczywistości i z pewnością także przeciwko nazbyt powierzchownym przekonaniom można zrozumiale mówić o Bożym działaniu dla zbawienia człowieka. Soteriologia zakłada proces rozumienia tych metafor opartego na wierze i medytacji i próbuje ogarnąć myślą, jakie zależności się w nich uwidoczniają”³⁸. Potem zaś stara się wyrazić je w sposób zrozumiały w kontekście dzisiejszym.

Tak zapowiadaną refleksję soteriologiczną Werbick konsekwentnie realizuje w swojej pracy. Wspomniane trzy „wielkie metafory” identyfikuje on w Piśmie Świętym, potem śledzi historyczny rozwój refleksji nad zbawieniem, przyporządkowując poglądy teologów do jednej z trzech metafor. Wskazuje przy tym na punkty ciężkości każdej z interpretacji i na interpretacje skrajne, wyobcowane, odbiegające od centrum myśli danej

³⁵ Por. tamże, 136.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 136 n.

³⁸ Tamże, s. 137.

metafory – i dlatego błędne. W końcu dokonuje refleksji, jak w kontekście współczesnych wyobrażeń, trendów intelektualnych i duchowych mogą być zrozumiale wyrażone treści tych trzech metafor odkupienia. Pozornie mamy tu do czynienia z klasycznym sposobem przedstawienia treści: nauka biblijna, rozwój refleksji teologicznej, próba systematycznej prezentacji. Faktycznie układ treści wyrasta z przyjętej zasady, że to metafory „dają do myślenia” i to one, porządkując materiał, zostają ukazane w swoim bogactwie odniesień, które z biegiem czasu zostało w pewnej mierze utrwalone w postaci różnych wypowiedzi o zbawczym działaniu Boga. Temu przedstawieniu bogactwa treści towarzyszy praca pojęciowa nad wyczyszczeniem metafory z niewłaściwych, skrajnych lub absolutyzowanych interpretacji (jak na przykład w przypadku przerostów w rozumieniu idei wykupu, wykrzywionym w teoriach o zapłacie dla diabła bądź w rozumieniu zadośćuczynienia, zdeformowanym przez fałszywy obraz Boga Ojca). Na tak przygotowanym gruncie Werbick pyta, medytując, jakie odniesienie do podanych metafor jest możliwe dzisiaj, by przemówiły one „swoim głosem”. Interpretacja, jaką prezentuje, jest w tym świetle nade wszystko ustawieniem kierunku, zarysowaniem ram, płynącym z uchwycenia centrum wypowiedzi o zbawczym działaniu Boga. Żadna z propozycji wyrażenia danej metafory w sposób nam dziś bliższy nie rości pretensji do „wyjaśnienia” tajemnicy odkupienia, nie chce być gotowym wzorcem tłumaczącym Boże dzieło zbawcze. Co więcej, jako zrozumiała okazuje się w praktyce refleksji zasada uzupełniania się poszczególnych metafor. Wszystkie razem oświetlają w pełniejszy sposób centrum tajemnicy zbawienia.

V. PYTANIA

Dostrzeżenie metafory jako medium spotkania objawiającego się Boga z człowiekiem to bardzo istotny element pogłębionego spojrzenia na naturę objawienia, a także na sposób uprawiania teologii. Wiązą się z nim wszelako także pytania i wątpliwości, mobilizujące do dalszych badań. Na koniec naświetlimy jedną płaszczyznę wątpliwości wobec tak rozumianego języka metafory w teologii.

Przykład soteriologii pozwala sformułować pewien istotny problem związany z rozumieniem metafory jako podstawowego nośnika myśli teologicznej. Otóż w Piśmie Świętym Nowego Testamentu spotykamy się z wypowiedziami o działaniu zbawczym Boga i jego skutkach w człowieku, wyrażającymi radykalną *nowość* tego, co wydarza się w człowieku. Zwłaszcza pisma Pawłowe i Janowe obfitują w niedwuznaczne określenia, w których nie ma wątpliwości co do ontycznie nowego wymiaru istnienia zbawionych. Najwyraźniej opisują go kategorie „dziecko Boże (syn Boży)” (Rz 8,14–17.21; Ga 3,26; 4,4–7; 1 J 3,1 n.) i „nowe stworzenie” (2 Kor 5,17; Ga 6,15; Ef 4,24; Kol 3,10). To nowe istnienie przysługuje ochrzczonym już teraz. To rzeczywistość, a nie tylko nazwa, jak zaświadcza

1 J: „zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy” (3,1). Ten tekst wprost przekazuje intuicję, którą chcemy tu wyrazić: tytuł „dziecko Boże” jest nie tylko pewnym obrazowym opisem, otwartym na interpretację (jak poszczególny odkupiony może przeżywać swoją relację do Boga jako dziecka do Ojca), ale nade wszystko stwierdzeniem nowego faktu istnienia. Jasne przedstawienie nowości istnienia zbawionych jest konieczne ze względu na przekaz podstaw *całej* prawdy o zbawieniu. Bowiemy tylko w taki sposób można wskazać na inną, podstawową prawdę: o autonomiczności zbawczego działania Boga – właściwego tylko Bogu samemu – i o radykalnej niemożności samozbawienia ze strony człowieka. Inaczej mówiąc, działanie zbawcze Boga jako Boga w jego ontycznej suwerenności musi być jasno wyrażone, w przeciwnym razie soteriologia skazana jest na ograniczenie do refleksji na drugorzędnych płaszczyznach, zajmując się skutkami zbawienia, które nie wychwytyją radykalnej nowości działania zbawczego. Takie zaś ujęcia zbawienia, choć aspektowo prawdziwe, stają się niewystarczające, jednostronne, bo nie dotyczą jego ontycznej podstawy. Podkreśla się wówczas np. zbawienie jako wyzwolenie z lęku (jak u Drewermanna) albo jako wezwanie do walki z niesprawiedliwością społeczną (jak w radykalnej wersji teologii wyzwolenia). Nie widać wówczas absolutnego charakteru zbawienia w Chrystusie: Chrystus jawi się jako przewodnik, wzór, terapeuta. Jego niezwykłość zostaje przedstawiona tylko za pomocą wyniesienia na stopień najwyższy, ale w gruncie rzeczy „najlepszy terapeuta” niewiele różni się od innego, „dobrego terapeuty”. W ten sposób chrześcijaństwo ujmuje się jako jedną z możliwych, nawet jeśli najlepszą, dróg do zbawienia.

Ostatecznie więc wyrażenie nauki o zbawieniu w języku metaforycznym staje przed problemem, którego właśnie ten język miał pomóc unikać: problemem jednostronności przedstawienia. Dzieje się tak, bo język metaforyczny, choć zachowuje swą zdolność do wyrażenia bogactwa odniesień, to nie podejmuje *jednoznacznie* relacji do nadprzyrodzoności. W świetle tego przykładu wydaje się, że nie wystarcza w opisanej wyżej „pracy pojęcia nad metaforą”³⁹ zwracać uwagę tylko na usuwanie ekstremalnych interpretacji, ale potrzebne jest też podkreślanie elementów jednoznacznych i koniecznych. Do takich należałoby w podanym przykładzie naświetlenie faktu, że określenia „nowe stworzenie”, „dzieci Boże” niosą w sobie zawartość, którą nade wszystko należy rozumieć ściśle jako wypowiedź o nowym statusie odkupionych, który został подарowany wyłącznie przez autonomiczne działanie zbawcze Boga. Przekaz metaforyczny nie wyraża jasno różnicy bytowej między Bogiem a człowiekiem. On ją może zakładać, ale nietrudno w nim o niejasność rodzącą nieporozumienia w treściach tak podstawowych, jak absolutny charakter odkupienia w Chrystusie. Na płaszczyźnie refleksji nad formami języka teologicznego oznaczałoby to konieczność uznania analogii bytu za pełnoprawną formę wypowiedzi

³⁹ Patrz wyżej, p. III. 2.

teologicznej, zapewniającej uściślenie tych elementów prawdy o bytowej suwerenności Boga, które w ujęciu metaforycznym nie dochodzą wyraźnie do głosu.

* * *

Koncepcja języka metaforycznego, którą przedstawia Werbick, pokazała już swój interesujący owoc w szczegółowych opracowaniach dogmatycznych tego autora. Jej przyjęcie niesie z sobą także niemałą zmianę perspektywy w zagadnieniach ekumenizmu, rzuca także światło na rozumienie tożsamości chrześcijańskiej i ocenę fundamentalizmów. Budzi z pewnością także wątpliwości. Ten fakt może stanowić jednak tylko zachętę do dalszej rzeczowej refleksji.

„METAPHERN ALS GOTT ENTSPRECHENDES REDEN”. DIE ROLLE DER METAPHORIK IN DER THEOLOGIE NACH JÜRGEN WERBICK

Z u s a m m e n f a s s u n g

Im Artikel wird das von J. Werbick ausgearbeitete Verständnis der metaphorschen Rede in der Theologie dargestellt. Es wird von den Aporien der begrifflichen Rede ausgegangen und dann der Grundduktus der Argumentation von Werbick für die Anerkennung der Metaphersprache in der Theologie als der eigentlichen und nicht „bloß bildlichen” Redeweise dargelegt. Dies wird mit ergänzenden Themenkreisen beleuchtet und präzisiert, die aus den wahrscheinlich dringlichsten Fragen zu diesem Konzept entstehen: Zuerst ist das die Verhältnisbestimmung der so verstandenen Metaphorik zur aristotelischen Rede von der Metapher und im besonderen zur Analogie. Dann wird auf die Frage eingegangen, der Werbick viel Aufmerksamkeit schenkt, und zwar ob die vieldeutige Aussage der Metapher nicht die Eindeutigkeit des Glaubens gefährdet. Letztlich wird das Problem der möglichen psychologisierenden Reduktion von Offenbarung und Erlösung im derartigen Konzept behandelt. Hier wird hauptsächlich auf Werbicks Auseinandersetzung mit Drewermann hingewiesen, wo gezeigt wird, dass die Metaphern als Ausdrucksweisen des geschichtlichen Heilshandelns Gottes dienen.

Die Frucht des ausgearbeiteten Metaphernverständnisses zeigt sich in den dogmatischen Veröffentlichungen Werbicks. Im Artikel wird auf seine Soteriologie eingegangen, um an diesem Beispiel zu zeigen, wie die Metaphorik als die eigentliche theologische Sprache zum besseren Begreifen der Erlösung beiträgt.

Am Schluss wird im Rahmen eines Kritikversuches die Frage behandelt, ob der biblische Bericht von der Neuheit des Lebens der Erlösten in der Metaphersprache genügend ernst genommen wird. Damit verbunden ist die weitere Frage, ob die Metaphersprache es vermag, die radikale Heilsbedürftigkeit des Men-

schen und die Autonomie des Heilshandelns Gottes deutlich auszudrücken, ob – in Folge – die Absolutheit der Heilsvermittlung in Christus zur Sprache kommt. Es scheint, dass in diesen Zusammenhängen die *analogia entis* als die eigentliche (gegenüber den Metaphern präzisierende) Sprache der Theologie unumgänglich ist.