

OPOWIEŚĆ MITYCZNA A TEOLOGIA

Tr e ś ć: — Wstęp. — I. Czym jest mit? 1. Mit kosmogoniczny. 2. Mit antropologiczny. — II. Czym jest teologia? — III. Idee rozstrzygające. 1. Prawda. 2. Język. 3. Doświadczenie. — Zakończenie. — Zusammenfassung

WSTĘP

W tak sformułowanym temacie chodzi przede wszystkim o poszukiwanie takich cech, które w miarę możliwości pozwolą uchwycić różnice oraz podobieństwa. Można bowiem pytać: czy istnieje radykalna granica oddzielająca sferę mityczną od religijnej? Pytanie to nie wynika jedynie z absolutnych roszczeń chrześcijaństwa, chociaż jest to również ważny motyw.

Zarówno w potocznym przekonaniu, jak i w nurtach różnych kulturowych prądów, mit stanowi element bądź w wielu wypadkach, fundament religijnych wierzeń, a następnie teologicznych opracowań. W czym więc leży specyfika i odrębność mitycznej opowieści od teologicznej narracji, a w czym należy upatrywać analogii?

Mówiąc o micie, trudno wyzwolić się z „europocentrycznego”, to jest „chrześcijańskiego”, rozumienia jego znaczenia. Jednakże zakres rozważań oraz analizowanego materiału nie musi przesądzać o jego jednostronności nawet, gdy teologia chrześcijańska wydaje się *a priori* kwalifikuje znaczenie oraz sens mitycznych opowieści. Tym samym nie dostarcza wystarczającego kryterium porównania, a jedynie zawęża pole rozważań i wyznacza kierunek namysłu. Ponadto wiadomo, że teologia chrześcijańska nie jest jedna, nie jest jednorodna, co do założeń, punktu wyjścia oraz metody. Stąd rozumienie mitu i refleksji religijnej, w ramach myśli chrześcijańskiej, może być bardzo różne. Jednak pomimo istniejących różnic pomiędzy teologią uprawianą w starożytności, scholastycznym podejściem, a współczesnym pluralizmem teologicznym istnieje możliwość określenia, czym jest teologia i nie tylko poprzez odniesienie do chrześcijańskiego środowiska.

Każdą „naukę” można opisać poprzez wyróżnienie aspektu formalnego, materialnego oraz celu jej uprawiania. Taka świadomość złożoności zagadnienia zwiększa czujność, co do poprawności formułowanych wniosków i ostatecznych rozwiązań.

Płaszczyzną rozważań w tej sytuacji może być bardziej trafne podejście filozoficzne, które w sferze racjonalnej poszukuje istoty lub przyczyn wyjaśniających postawione zagadnienie. A jeśli jest to postulat idący za daleko, to przynajmniej filozoficzne rozważania pozwolą tropić oraz ujawniać założenia jako „grzechy” *a priori*. Filozoficzne podejście stara się zneutralizować, zależne od innych doktryn, patrzenie na mit, zapewnić dystans oraz realizować postulat poznawczego obiektywizmu. Ideałem przyświecającym filozofom jest autonomizm. Nie istnieje jednak jedna, powszechnie przyjęta metoda filozoficzna¹. Idąc za tym tokiem myślenia można wypowiadać się w sposób albo skrajnie dogmatyczny, albo rozważać tylko status punktu wyjścia², albo niczego z niczym nie porównywać. Rzeczywiście, porównanie pewnych spraw i rzeczy z góry jest nonsensowne. Jednak porównanie opowieści mitycznych oraz przesłania religijnego, opracowanego metodą stosowaną w teologii, wydaje się być uprawomocnione oraz trafne. Pewnym usprawiedliwieniem jest analogiczność myślenia, bez którego trudno byłoby mówić w ogóle o różnicach i podobieństwach np. wielu odrębnych religii. Z drugiej strony rozróżnienie znaczenia mitu i „prawdziwego przedmiotu wiary”, wprowadzie nie w świadomości powszechnej, jednak w dziejach chrześcijaństwa nastąpiło stosunkowo szybko i wcześniej³. Istnieją pewne synkretyczne ujęcia mieszające mit oraz interpretacje chrześcijańskiej teologii. Eklektycyzm oparty o arbitralną syntetyzującą wizję jedności wszelkich wierzeń jest pociągający, lecz jako żywiący się czystym pragmatyzmem, który dobiera treści do faktów, nie wytrzymuje krytycznego namysłu oraz metodologicznej poprawności obiektywnego poznania⁴. Z drugiej strony według P. Tillicha, *szczególnie ścisły związek mitu z religią był zawsze dostrzegany, chociaż co do rodzaju tego związku wyrażono bardzo różne opinie. Obok prób wykazania całkowitej tożsamości tych dwóch dziedzin pojawiły się niekiedy tendencje zmierzające do jej zanegowania. I jedne i drugie były oczywiście bezskuteczne. Relacja między mitem a religią zawiera bowiem w sobie pewną szczególną, trudno uchwytną dialektykę*⁵.

Na początku rozważań nie należy formułować zbyt daleko idących tez, zdając sobie sprawę z ograniczonego zakresu analizowanego materiału. Spontaniczne podejście, przyjmujące rozumienie mitu jako opowieści wymyślonej, celem wytłumaczenia pewnych zjawisk, a religii jako rzeczywistości, której stworzyć się nie da, nie za wiele tłumaczy. Wysoce mylne może okazać się przekonanie, że

¹ „Współczesna filozofia religii obejmuje dwa typy: kontynentalną i anglosaską. Pierwsza jest uprawiana spekulatywnie, transcendentnie, fenomenologicznie, hermeneutycznie (Ricoeur), scjentystycznie (pozytywistycznie) lub humanistycznie (w ramach socjologii i psychologii religii). Druga stanowi szeroki prąd analitycznej (lingwistycznej) filozofii religii”; A. Bronk, *Nauki o religii*, w: *Religia w świecie współczesnym*, pod red. H. Zimonia, Lublin 2001, s. 46.

² M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 21–30.

³ 2 P 1, 16: Nie za wymyślonymi bowiem mitami postępowaliśmy wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyjdzie Pana naszego Jezusa Chrystusa, ale [nauczaliśmy] jako naocni świadkowie Jego wielkości.

⁴ Przykład skrajnego oraz całkowicie dowolnie budowanego synkretyzmu, z mitów oraz przesłań chrześcijańskiej teologii mamy w: *Potęga mitu. Rozmowy B. Moyersa z J. Campbellem*, opr. B. Sue Flowers, przeł. I. Kania, Kraków 1994, s. 357.

⁵ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*. Pisma z filozofii religii, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 183–184.

współcześnie przyjęte przesłania religijne są treściowo bogatsze, intelektualnie bardziej złożone itp. Trzeba by twierdzenie to udowodnić. A więc temat z punktu widzenia teoretycznego, jak i praktycznego jawi się jako ciekawy, a także implikujący pewne konsekwencje praktyczne.

I. CZYM JEST MIT?

Mity, jako „opowieści o bogach” są bardziej lub mniej rozbudowane. Mit totalny dotyczy świata oraz życia człowieka. Najczęściej jest to jedna opowieść (może mieć wiele wersji), która łączy wiele wątków. Dlatego kosmogonia jest wzorem antropogonii, gdy mit pełni funkcje „klucza” do sensu ludzkiego doświadczenia. Semantyczny zakres pojęcia mitu obejmuje wiele jego znaczeń. Szeroka definicja określa mit jako: *opowiadanie o czynach bóstw; ludzi i innych tworów animizowanych, przedstawiające w sposób symboliczny określoną część religijnego modelu świata*⁶. W celu zachowania przejrzystości teoretycznej można w najbardziej ogólnym ujęciu, wyróżnić wśród negatywnych teorii: alegoryczną, psychologiczną, psychoanalityczną, a wśród pozytywnych, P. Tillich, umieszcza teorię metafizyczną, teoriopoznawczą oraz symboliczną. Inny podział — ze względu na przedmiot — pozwala wyróżnić mity dotyczące teogonii, kosmogonii, soteriologii i eschatologii⁷. Najważniejszy jednak podział, który pozwala na uchwycenie związków oraz granic mitu i religii, filozofii, nauki, poezji, wynika z przyjęcia przez P. Tillicha teorii mitu przełamanego i nie przełamanego⁸. Wskazując jedynie na podstawowe aspekty mitu, można przyjąć uproszczony podział.

1. Mit kosmogoniczny

Jest to opowieść, która dotyczy źródła istnienia świata. Mity dotyczące świata przyrody, mity kosmogoniczne, starają się „opowiedzieć” o przyczynie powstania świata, *quod erat in principio*. Przy tym jest to interpretacja, zwłaszcza jeśli mit archaiczny jest przewartościowywany oraz wielokrotnie przerabiany i dostosowywany do kulturowych warunków, w jakich ma funkcjonować. Zadaniem mitu jest zaślaniać dostrzegane sprzeczności, neutralizować postaci antagonistyczne i odślaniać lub utrwałać „bezpieczny” sposób widzenia rzeczywistości. Ład i porządek uniwersum jawiło się starożytnym bardziej jako jedność przeciwieństw niż podobieństw. Mit jest więc obrazem, mądrością tłumaczącą, prawzorem odnoszącym się do uniwersum, które przejawia się w uporządkowanym kosmosie — harmonia. Jest to „archetypiczny wzór każdego aktu stworzenia” dziejącego się w czasie *in illo tempore*. Mit w swej treści prawzoru wyznacza i ustanawia rytuał „powrotu” i „powtórzenia”. Jest tak „pojemnym” modelem językowo-symbolicznym, że obejmuje oraz interpretuje wszystkie ważniejsze czynności człowieka.

⁶ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2000, s. 111.

⁷ P. Tillich, *iw.*, s. 181–183.

⁸ Tamże, s. 186–192.

Podstawowe elementy mitu kosmogonicznego to przestrzeń, czas i tworzywo. W mitcie kosmogonicznym można wyróżniać mity przyrodnicze, chociaż w prowadzonych rozważaniach nie ma to większego znaczenia, kiedy podejmuje się próbę odpowiedzi na pytanie, czy mit jest symbolem wiecznych wartości, czy ma cztery czy więcej funkcji, czy jest „archetypicznym snem świata”, podobnie jak i niewiele wyjaśnia odwoływanie się do teorii mitów „ukrytych”, lub „streszczonych”, itp.

2. Mit antropologiczny

W zakresie wytyczonych rozważań nie ma potrzeby specjalnego wyróżnienia jeszcze mitu psychologicznego, który był tak ważnym przedmiotem zainteresowań i badań G. Junga. Jakkolwiek dla badaczy może to być przejaw redukcjonizmu, to jednak można przyjąć, że sfera psyche mieści się w kategorii antropologicznego zakresu.

Mit antropologiczny obejmuje swym zakresem płodzenie, narodziny człowieka i jego śmierć. Wzór znajduje w uniwersum, które go przerasta, i które jest stałe w porządku powtarzających się przemian, kolejnych cykli. Człowiek przez rytuał włącza się w ten powszechnie obowiązujący porządek, widząc we „własnych narodzinach” wzór „stworzenia kosmosu”, i odwrotnie. Antropomorfizm kosmicznych wydarzeń spełnia się w działaniu człowieka. Działanie to dotyczy „rozpoczynania na nowo”, „odrodzenia”, „powstawania” życia, ale też uznania „władcy wszechświata”. Jest to rytualna interpretacja dramatu stworzenia i bytu człowieka. W sposób jednoznaczny M. Eliade twierdzi, że *kosmogonia służy za wzór dla antropologii, stworzenie człowieka naśladuje i powtarza stworzenie kosmosu*⁹.

II. CZYM JEST TEOLOGIA?

Bez względu na grozący zarzut braku adekwatności istnieje konieczność przynajmniej określenia zadań teologii chrześcijańskiej. Bez względu również na perspektywę czasową, która określa etapy dwu tysięcy lat rozwoju teologii jej „ewolucji”, która obejmuje dzieje powstawania szkół oraz nurtów teologicznych, trzeba przyjąć takie syntetyczne ujęcie teologii, które może być użyteczne w prowadzonych rozważaniach.

Teologia jako „mówienie o Bogu”, zakłada istnienie dwu podmiotów — Boga, który mówi i człowieka, bowiem Bóg wypowiada się mową człowieka lub poprzez człowieka. Źródłem filologicznym dla teologii jest mit, ale poddany filozoficzno-krytycznemu osądowi. Powoduje to odmitologizowanie, a więc interpretowanie mitu według założonych celów. Według teologów narodziny teologii dokonały się na drodze refleksji od mitu do logosu, którą zapoczątkował Heraklit, a zakończył Platon. Drogę tę wyznaczało pragnienie odkrycia prawdy. Jednakże jest to specyficzne tak zapytywanie jak i odkrywanie prawdy. Najbardziej temu procesowi odkrywania prawdy odpowiada greckie pojęcie ἀλήθεια, które w uproszczeniu

⁹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, s. 398.

można tłumaczyć jako „to, co nieskrywane”, a więc jako „odkrywanie” „nieskrytości”¹⁰.

Arystoteles teologię uważa za jedną z trzech teoretycznych, czyli filozoficznych nauk. W gruncie rzeczy chodzi mu o „metafizykę”, która odkrywa rzeczy wieczne, boskie. Najistotniejszą kwestią jest tu wykazanie, że prawdziwość wypowiedzi została rozumowo udowodniona. Innymi słowy, według Platona, bez względu na „przedmiot” to dzieje się, a więc taki mit, który został poddany krytycznemu osądowi. Umysł przyjmując właściwie sobie kryterium, bada i krytycznie interpretuje „mowę Boga”, która w pewnym sensie dalej pozostaje religijnym mówieniem o Bogu — głoszeniem bogów. Refleksja filozoficzna będąca teologią, ostatecznie jako racjonalne myślenie wylicza, oddziela oraz uzasadnia istniejącą różnicę między mitem a logosem. Zadaje też krytyczne pytania w perspektywie, jak w przypadku chrześcijaństwa, co do specyficznego oraz uniwersalistycznego roszczenia głoszonego orędzia. Specyfika roszczenia oraz wyjątkowości streszcza się w osobie Jezusa z Nazaretu, który jest Chrystusem. W Nim aktualizuje się „mowa Boga”. W „Nim następuje samoobjawienie się Boga”, ponieważ „On uobecnia”, „On zbawia”. Dodać trzeba, że w pierwszym okresie refleksja dotyczyła bardziej treści przekazu, natomiast w wiekach następnych strony metodologicznej tego przekazu¹¹.

Teologia współczesna, według międzynarodowego konsensusu przyjętego na Kongresie w Brukseli w 1970 r., po uwzględnieniu przesłania II Soboru Watykańskiego, określona została jako: *refleksja chrześcijan nad swoją wiarą i własnym doświadczeniem chrześcijańskim w określonym czasie i w określonej kulturze*¹². Refleksja chrześcijan, o której mowa w powyższym ujęciu, zapewne pretenduje do aktu poznawczego z odniesieniem do kryteriów obowiązujących w „określonym czasie i kulturze”. Otóż refleksja ta przez większość teologów sytuowana jest w dziedzinie naukowej działalności człowieka. Dlatego jako „mowa o Bogu, zwłaszcza w języku hymnicznym i filozoficznym”, jest wysiłkiem wierzącej osoby, która „słucha”, stara się poznać słowa objawienia Bożego, ale dokonuje tego procesu „za pomocą metod naukowych”. Zatem istotnym elementem w teologii okazuje się być metoda naukowa, i to bez względu na zastrzeżenie, jakie K. Rahner i H. Vorgrimler dodają stwierdzając, że *nie można przeprowadzić [wyraźnej granicy] między przednaukowym a naukowym, metodycznym poznaniu ogólnym*. Refleksja ma charakter naukowy w stopniu, że dostępna jest tylko dla specjalistów. Chociaż źródłowe dane — jako przedmiot badania — różne są od przedmiotu nauk świeckich, to jednak teologia z jednej strony nie może być oderwana od logiki, od filozofii, od aktualnego obrazu świata, a z drugiej strony nie może nie być teologią kerygmatyczną, która nie byłaby konfrontowana ze współczesnym rozumieniem świata niosąc również tym samym implikacje społeczne. Teologia nie może nie ujawniać pozorów rozumienia czy złudzenia wyczerpania Tajemnicy. Jest też nauką historyczną, która ukazuje pierwotną obietnicę oraz jej eschatologiczne

¹⁰ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 304–343.

¹¹ H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, przeł. A. Paciorek, Katowice 1993, s. 23–27.

¹² L. Bälter, *Teologia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin – Kraków 2002, s. 1228.

spełnienie. Głębsze rozumienie obietnicy, zwłaszcza ze względu na różny aspekt, domaga się uwzględnienia wielu teologicznych dyscyplin¹³. Na teologię jako na *wiedzę, za pomocą której rozum chrześcijanina, wzmocniony i oświecony wiarą, usiłuje pojąć poprzez rozumowanie to, w co wierzy*, wskazuje Y. Congar. Jeszcze bardziej pierwiastek racjonalistyczny ukazuje P. Althaus twierdząc, że jest to *naukowa samorefleksja wiary chrześcijańskiej*. Metodyczność oraz systematyczność refleksji nad wiarą w teologii, podkreśla E. Schillebeeckx. Teologia jako racjonalne wnikanie w treść wiary ma swoje średniowieczne korzenie — *intellectus fidei* — zrozumienie wiary. Stąd też wywodzą się określenia typu: *scientia fidei*, *doctrina fidei*, oraz *Glaubenswissenschaft*. Podobnie personalistyczne określenia teologii akcentują przede wszystkim jej znaczenie jako „wiedzy”, „nauki”, *metodycznego oraz systematycznego ujęcia nauki o Bogu*¹⁴. Jednakże rozwiązania mówiące o ontoteologii, czyli religii w obrębie „czystego rozumu”, są echem oświeceniowego paradygmatu, który niszczy wiarę oraz nie znajduje miejsca na doświadczenie. A przecież mit jako taki jest nieprzekładalny na czyste kategorie racjonalności, nie funkcjonuje poza właściwym dla siebie kontekstem, podobnie doświadczenie wiary. Teologia w myśl takich założeń byłaby tylko nieustannym procesem, dążącym do zobiektywowania, polegającym na przekroczeniu doświadczenia; była by daleka nawet od doświadczenia wiary refleksyjnej.

III. IDEE ROZSTRZYGAJĄCE

Rozumienie mitu jako zwykłej opowieści, jako słowa, baśni, jest podejściem skrajnie uproszczonym. Już samo przekazywanie mitu, jego powtarzanie i przypominanie M. Eliade umieszcza na płaszczyźnie *sakralnej czynności, gestu oznaczającego, pierwotnego zdarzenia*¹⁵. Błędem jest też przekonanie, że mit ma coś wyjaśnić lub opisać w tym sensie jaki obowiązuje na gruncie współczesnych nauk, które posługują się pojęciowo-ilościowymi kryteriami w teoretycznej eksplikacji.

Mit, jak obraz, ma wiele znaczeń i wiele warstw. Uwzględnienie jednego tylko elementu jest zniszczeniem mitu. Jednak teoretyczne zabiegi, o ile są świadome, o ile są wyborem zmierzającym do uchwycenia koniecznych elementów konstytutywnych, mogą dać wejrzenie rozumiejące.

Takimi elementami konstytutywnymi w micie oraz teologii mogą być: określony wymiar transcendentnego odniesienia, pojęcie osoby, podział na radykalną sferę *sacrum* i *profanum* lub zniesienie tego podziału. Przy tym mit nie odpowiada na pytanie o racje swego istnienia. Jego racją jest funkcjonowanie, które ugruntowane jest w tradycji. Mit nie odwołuje się do autorytetu, nauczyciela, proroka,

¹³ K. Rahner, H. Vorgrimler, Mały słownik teologiczny, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, k. 466–469.

¹⁴ S.C. Napiórkowski, Jak uprawiać teologię?, Wrocław 1996, s. 73–75.

¹⁵ M. Eliade, jw., s. 400. W tym miejscu trzeba pominąć ciekawe zagadnienie, czym według M. Eliadego byłoby publiczne czytanie poezji np. Rabindranatha Tagore, albo jakie znaczenie przypisać klasycznej inscenizacji teatralnej albo jako *performance art*, mającej na celu przekazanie treści, której nie da się wyrazić w inny sposób?

czy boskiego objawienia. Istotą mitu jest interpretacja tej struktury rzeczywistości, która jest niedostępna dla empiryczno-racjonalnego poznania, nie doświadczenia jako takiego w ogóle. Nie chodzi tu o takie znaczenie doświadczenia, jakie przyjmuje się we współczesnych naukach empirycznych. Podobnie jest w teologii, gdy mówi się o doświadczeniu chrześcijańskim, to ma ono znaczenie źródłowo-egzystencjalne.

1. Prawda

Wychodząc od potocznego rozumienia przedmiotu mitu i teologii, należałoby pokusić się o konfrontację twierdzeń mitu i teologii w odniesieniu do prawdy. Jednakże takie kryterium byłoby wielkim nieporozumieniem. Nie można patrzeć na znaczenie oraz sens mitu w kategoriach współczesnego rozumienia prawdy, choćby tylko w religii. Dzieje się tak zwłaszcza obecnie, chociaż istnieją konkurencyjne definicje prawdy, to jednak próżno oczekiwać, aby można było zastosować je zarówno do mitu jak i do współczesnej teologii¹⁶. Teologia oscyluje wokół prawdy jako *aedequatio intellectus et rei*, natomiast w mitach chodzi o związek słowa z czynem. Mając na uwadze mit archaiczny, trzeba pamiętać, że nie funkcjonował on poza rytuałem. Opowieść mityczna możliwa była tylko w związku z rytuałem rozumianym jako działalnością religijną¹⁷. Na ile teologia możliwa jest poza religijnym aktem? Wydaje się, że jest możliwa, o czym świadczą traktaty, rozprawy, opracowania itp. Porównując, można powiedzieć, że mit spisany jest martwy, gdyż zmienia się jego funkcja. Teologia natomiast posługuje się językiem pisanym, by wyznaczyć zakres przedmiotu wiary, (np. *credo*), by nadać mu trwały wyraz, co nie przekreśla dalszego rozwoju wyróżnionego dogmatu. Roszczenie ugruntowania w prawdzie jest w istocie metatwierdzeniem, dotyczy bowiem twierdzeń, które przyjmuje się jako absolutnie prawdziwe. Przyjmuje się je na podstawie teoretycznie rozbudowanej refleksji¹⁸.

Osobnym zagadnieniem związanym z prawdą jest odniesienie mitu i teologii do historii. I w tym przypadku istnieje rozbieżność. Ujęcie historyczne, które tak bardzo ważne jest w teologii chrześcijańskiej, dotyczy pewnych wydarzeń, które można „weryfikować”, choćby na podstawie „opowieści”, a które, jeśli to możliwe, potwierdzane są różnymi źródłami (archeologicznymi oraz przekazami pisanymi). Przedmiotem więc historii są wydarzenia szczegółowe. Zapewne szerszy zakres ma historia zbawienia, ale jest ona już teologiczną interpretacją *Weltgeschichte*, która się rozwija dążąc do *Heilsgeschichte*, czyli historii działań Boga w świecie. Mit od „początku”, w naszym rozumieniu, nie ma miejsca i dotyczy wydarzeń uniwersalnych. Są to więc odmiennie perspektywy. Dalej, N. Frye wskaże na to, że mit jest związany z *dromena*, czyli z tym, co należy wykonać. Mit nie uwzględnia dostatecznie historii w naszym współczesnym rozumieniu, lecz zawiera w sobie

¹⁶ F.V. Manning, *Biblia — dogmat, mit czy tajemnica?*, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1973, s. 23–27; A. Bronk, *Pluralizm religijny i prawdziwość religii*, w: *Religia w świecie współczesnym*, jw., s. 616–621.

¹⁷ L. Dupré, *Inny wymiar, filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 188.

¹⁸ A. Bronk, jw., s. 620–621.

imperatyw działania. Teologia natomiast wydarzenia odnosi do historycznych miejsc oraz wydarzeń. Próbuje w ten sposób wskazać na wiarygodność. Jednakże im bardziej środki dowodowe godne są zaufania, tym bardziej niszczą mit, natomiast bezkrytyczne podejście niszczy teologię. Istnieje więc problem, jak połączyć historię naturalną z historią świętą, ale można też powiedzieć, że to *mit zbawia historię: ustawia ją na właściwym miejscu w ludzkiej panoramie*¹⁹.

2. Język

Na ile mit dotyczy sfery ontologicznej, która za pomocą języka wiązana jest ze świadomością? Stopnie semantycznego odniesienia mogą być różne, w przeciwnym razie ani język, ani mit nie miałyby „mocy”, nie miałyby mocy zobowiązującej, ekspresyjnej i sensotwórczej. Mit nie jest jedynie poezją, chociaż wielokrotnie przybiera poetycką formę. Większość badaczy przyjmuje, że mit odsyła do najgłębszej struktury bytu lub stara się sięgać ostatecznej sfery rzeczywistości.

M. Eliade powiada, że mit *w sposób plastyczny i dramatyczny wyraża to, co teologia i metafizyka określają dialektycznie*. W przekonaniu badacza mit niejednokrotnie sięga głębiej, a nawet dalej i szerzej niż może uczynić to racjonalne doświadczenie. Mit bowiem jednoczy w sobie wszystkie przeciwieństwa oraz wskazuje na rzeczywistość, która przerasta sens samego mitycznego ujęcia. Wylania się tu problem języka, którym posługuje się mit, a jest on przede wszystkim i nie tylko na poziomie źródeł, archaicznym językiem. Siłą rzeczy jest językiem obrazowym. Posługuje się on antropomorfizmami oraz biologicznym modelem, chociaż w gruncie rzeczy dotyczy zjawisk pozabiologicznych²⁰. Musi więc zastanawiać fakt, że antropomorfizmy nie mają realnego statusu, dlatego trzeba na przykład pamiętać, że pomimo personifikacji, bogowie greccy są naturalnymi „mocami”. Moce te warunkują funkcjonowanie kosmosu, a zarazem układ życia społecznego. Nie dzielą świat na *sacrum* i *profanum*. Zbeletryzowana forma mitu uważana jest za formę zdegradowaną a nawet „martwą” w stosunku do pierwotnej, archaicznej. Grecy racjoniści z VI/V w. przed Chr., taką formę mitu postrzegali jako fikcję. W tym miejscu nie ma potrzeby rozstrzygania, czego faktycznie, przedmiotowo dotyczy opowieść mityczna. Na ile wyraża lub opisuje ona prawa przyrody, a na ile dotyczy zjawisk specyficznie mieszczących się w zakresie tego, co kryje się pod pojęciami: *numinosum*, *sacrum*, *tabu*, *inność*, *bóstwo* czy *Bóg*.

Cechą charakterystyczną języka religijnego jest jego zakotwiczenie w bycie społecznym, a także otwartość oraz nieograniczony zakres. Najbardziej widać to w analizach socjologa N. Luhmanna, przyjmującego konstruktywistyczne źródła języka religijnego, który przyjmuje taki stopień jego abstrakcji, aby mógł być poddany swobodnej interpretacji w zależności od społecznych potrzeb komunikacji. Uwzględniając rozróżnienie na przeżycie i działanie, na to, co wewnętrzne

¹⁹ N. Frye, Wielki Kod. Biblia a literatura, przeł. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998, s. 77, 74–79.

²⁰ Tamże, s. 402–404. „Heraklit wie, że „bóg jest dniem i nocą, zimą i latem, wojną i pokojem, sytością i głodem; jest wszystkimi tymi przeciwieństwami”.

i zewnętrzne, język byłby zewnętrznym wyrazem „religijnego przeżycia” zarówno w mitcie, jak i w teologii. Jednak język mitu bliższy jest religii, a język teologii bliższy jest konkretnej społeczności, która reinterpreteruje religijne przesłanie pod wpływem cywilizacyjnych przemian. Takie rozróżnienie N. Luhmann przyjmuje jako konstytutywny schemat myślowy, zaczerpnięty z teorii systemów²¹. Dalej, z pojęciem społeczeństwa w teorii systemów wiąże się rozróżnienie na środowisko i system. Mit byłby więc bliski środowiska, a teologia byłaby językowym systemem²². Inną cechą języka religijnego w teorii N. Luhmanna jest jego otwartość oraz zdolność przyjmowania nowych treści oraz znaczeń, zależnych od konieczności opisywania w kategoriach religijnych społecznych wydarzeń. Otwartość języka religijnego oraz funkcjonującego w mitcie właściwie nie ma granic. Sztandarowym przykładem jest koncepcja *coincidentia oppositorum*. Zadaniem tej koncepcji jest łączenie przeciwieństw tak, by świat ukazywał się jako stan doskonały, w istocie pozbawiony pozornych paradoksów²³.

Inne spojrzenie na mit oraz na teologię od strony języka, pozwala na ustalenie języka bazy oraz języka nadbudowanego. Pomocne w tym względzie jest rozróżnienie, jakie podaje Cz.S. Bartnik. Wydaje się, że język bazy, jako też język naturalny, najbliższy jest mitologicznych opowieści oraz religijnych doświadczeń. Przy czym, sam język na tym poziomie jest aktem, czynem człowieka i jako taki jest integralnie związany z tym, co ma wyrażać. Właściwie człowiek nie „istnieje” poza językiem. Specyfiką wyróżniającą język religijny nawet na poziomie archaicznym jest mimo wszystko „wyższa organizacja systemowa”, zarówno semantyczna, jak i pragmatyczna. Język ten w swej funkcji komunikatywnej, a także performatywnej ma przekraczać subiektywne przeżycia poznawcze. Jego zadaniem jest wyrażać istotę relacji człowieka do uniwersum. Jeżeli przyjmie się idee rozwoju języka, który poprzez *dziesiątki tysięcy lat gromadzi w sobie także doświadczenie religijne ludzkości, świadomość i pozaświadomość religijną, dziedzictwo przodków, idee, umysłowe struktury eklezjalne, objawienia, kodeksy etyczne, prawne i obyczajowe, systemy wartości, prakseologię religijną oraz całą twórczość i kulturę danych wspólnot*, to można wnioskować o specyficznym, lecz wyższym stopniu doskonałości języka teologii. Z drugiej strony, chociaż jest on oparty o doświadczenie filozoficzne i pewne implikacje naukowe, to jest językiem paranaukowym. Z przyjęcia takich funkcji języka teologii jak konstrukcja kognitywna, weryfikacyjna, werytatywna i systematyzacyjna oraz personalistyczne odniesienie wynika, że opowieści mityczne w takim rozumieniu się nie mieszczą²⁴.

O ile język opowieści mitycznych jest przede wszystkim zbeletryzowany, symboliczny, poetycki, o tyle język teologii poprzez oparcie w historyczno-egzystencjalnym doświadczeniu, poprzez „otwarcie” na ideę bytu, poprzez wskazanie na dynamikę oraz przyszłościowy ruch rzeczy oraz osób, dalej poprzez etyczne zobowiązanie, oddaje sensy obiektywne, poznawcze i weryfikowalne.

²¹ N. Luhmann, *Funkcja religii*, przeł. D. Motak, Kraków 1998, s. 73–74.

²² Tamże, s. 76–77. Na tym etapie nie chodzi o przedstawienie teorii N. Luhmanna, ale o jego inspirującą rolę pozwalającą na teoretyczne rozróżnienie języka mitu i teologii.

²³ S. Syndoman, *Koncepcja coincidentia oppositorum* u Mircei Eliadego, *CT* 2(2002), s. 167–183.

²⁴ Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2000, s. 37–41.

Współczesny język teologii jest *skomplikowany i misteryjny oraz odpowiada samemu szczytowi i zarazem głębi osoby ludzkiej*²⁵. Postawa lingwistycznego sceptycyzmu jest nie do utrzymania na gruncie współczesnego rozumienia semantycznych, syntaktycznych, pragmatycznych oraz performatywnych teorii języka²⁶. Takie ujęcie, nawet w przypadku wspólnego źródła, ukazuje nie tylko różnicę stopnia, lecz istotny dystans, jaki dzieli język opowieści mitycznych od języka współczesnej teologii. Język teologii poddany procesowi „doskonalenia” przekraczał kategorie i zakresy etniczne, regionalne, narodowe, stając się językiem uniwersalnym. Proces ten jeszcze się nie zakończył. Język archaicznych mitów pozostał językiem martwym. Interpretacja mitu powoduje jego zniszczenie, deformację i wypaczenie. Język mitycznych opowieści funkcjonował lokalnie, język teologii nieustannie wspina się na poziom uniwersalny, ogólnościowy. Ponieważ język jest rzeczywistością dynamiczną, choćby tylko z potrzeb prakseologicznych i kerygmatycznych, istnieje proces nieustannej restauracji języka religijnego.

3. Doświadczenie

Na ogół w czasach archaicznych świat, jako uniwersum, był widziany w kategoriach *continuum*, jego ontologia była monistyczna. W tej monistycznej rzeczywistości K.G. Jung analizując źródła mitu, wskazuje na sferę ludzkiej *psyche*. Na pewno nie jest bez znaczenia doznanie i przeżycie tego doznania w kategoriach stałości i zmienności, struktury oraz sakralnego archetypu świata. Jednak jest to tylko jeden z aspektów mitu, sprowadzony do świadomości ludzkiej egzystencji w określonej kulturze. Pozostaje do wyjaśnienia, jaki status ma to egzystencjalne przeżycie w stosunku do ontologicznego wymiaru świata. Dlaczego podstawowe doznanie świata ma religijny charakter? Oczywiście mit tego nie tłumaczy, gdyż nie jest to jego zadaniem. Natomiast filozof musi pytać o przyczyny tego doświadczenia. Jakiego są one typu: czy wyłącznie psychicznego, apriorycznego, czy jedynie kulturowego?, itp. Jak uniwersum „objawia” się człowiekowi? Przeżycie uniwersum, jakkolwiek by ono nie było, musi mieć choćby tylko podstawowy wymiar aktu poznawczego. Trudno w tym miejscu przeprowadzić szczegółową analizę, w jaki sposób człowiek przeżywa jedności z otaczającym go światem, i jak dochodzi do wyodrębnienia szczególnej pozycji człowieka w stosunku do świata. Można jednak pytać, na ile pierwotne doznanie wystarczająco tłumaczy psychologiczna relacja „ja — ty”? Jakie doświadczenie wskazuje na tę relację, do tego stopnia ważną, że jedynie w tej perspektywie czynności człowieka nabierają znaczenia o ile naśladują oraz powtarzają mityczny archetyp? Niewątpliwie różne działania, dążenia i treści mają swe mityczne źródło.

Analiza podstawowego doświadczenia własnej egzystencji człowieka w klasycznej filozoficznej perspektywie odnosiła je do przeżycia przygodności, niewystarczalności oraz niepełności bytowej egzystencji. Jest to akt poznawczy, a mniej przeżyciowy. Ale jeszcze wcześniej, wskazując na źródła można twierdzić, że

²⁵ Tamże, s. 48–50.

²⁶ Tamże, s. 42–44.

u podłoża teoretycznego namysłu znajduje się spontaniczna podstawowa intuicja, bowiem *religia jest istotowo tym, czym filozofia być nie może*²⁷ jak twierdził J. Maritain.

Zdecydowanie inaczej widziano religię w ramach tych nurtów filozoficznych, które od czasu Oświecenia, a także i później, poszukiwały „religii rozumu”. Z założenia religię sprowadzano do ideologii oraz fałszywej świadomości. Podstawowym doświadczeniem źródłowym jest albo alienacja abstrakcyjnej projekcji człowieczeństwa, którą głosił L. Fierbacz, albo przejaw chorej woli i jej kwintesencja, według F. Nietzschego, albo też źródłem tym oraz podstawowym doświadczeniem jest zbiorowa nerwica — w myśl psychoanalitycznych propozycji Z. Freuda²⁸. L. Kołakowski odrzuca alienacyjną koncepcję religii i jest przekonany, o niezastępowalnej roli mitu w komunikacji. Rozwinięty bowiem mit ma prawo obywatelstwa w kulturze, której źródłem jest fundamentalne doświadczenie obojętności świata na los człowieka. Jest to sposób, „nieuleczalna jakość, *quidditas mundi*”, w jaki człowiek znajduje siebie w świecie. Nie tylko w okresie archaicznym, ale ciągle aktualna, mitorodna świadomość jest, według L. Kołakowskiego, sposobem odpowiedzi na nieusuwalną obojętność świata²⁹. K. Jaspers, który stara się przełamać „pooświeceniową i pozytywistyczną” nieufność w stosunku do religii, wskazuje na jej źródła w postaci doświadczenia podstawowego, na które składają się sytuacje graniczne³⁰.

Teologia, która starała się współzawodniczyć z racjonalistycznymi nurtami filozoficznymi, dotychczas pomijała rolę „doświadczenia”, akcentowała w zamian systemowe, racjonalistyczne podejście. Doświadczenie mistyczne nie było doświadczeniem pierwotnym. Najczęściej związane było z ludźmi o wysokiej kulturze religijnej, a tym samym teologicznej, którym chodziło o wysoko rozwinięte życie duchowe. Współczesna teologia zwraca uwagę na doświadczenie w perspektywie kulturowo-historycznej, (np. E. Schillebeeckx)³¹.

Specyficznym doświadczeniem brany pod uwagę w teologii, które należy określić jako „kontekst chrześcijańskiego rozszczenia”, jest sytuacja historyczno-kulturowa oraz pewne egzystencjalne przeżycia, oparte właśnie o ten szeroko rozumiany kontekst. Swym zakresem obejmuje on relacje oraz implikacje wynikające ze spotkania człowieka z historią świata, nauką, filozofią, wielością kultur, a także religii³². Już w starożytności zdawano sobie sprawę z tego, czym w swej treści są opowieści mityczne, a czym jest historyczne ujęcie zdarzeń³³. Jednakże w prowadzonym rozważaniu chodzi o takiego rodzaju doświadczenie, które jest pierwotne, zasadnicze oraz niezbędne. Teologia w takim ujęciu zawsze będzie czymś wtórnym. Bliższa doświadczeniu religijnemu jest sama wiara i ona jest

²⁷ Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1978, s. 193.

²⁸ E. Trias, *Myślenie o religii — Symbol i sacrum*, przeł. J. Wojcieszak, w: *Religia. Seminarium na Capri* prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, Warszawa 1999, s. 117–122.

²⁹ J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, s. 106–113.

³⁰ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 407.

³¹ J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, przeł. P. Rak, Kraków 1997, s. 515–519.

³² H. Waldenfels, *iw.*, s. 53–77.

³³ Tamże, s. 53.

źródłem dla teologii. Jeśli przyjąć dziewiętnaście źródeł teologii, podzielonych na natchnione i nienatchnione, to *doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich* byłoby źródłem nie zobiektywizowanym w tej drugiej kategorii³⁴. Podobnie takim źródłem „drugorzędnym”, „przypadkowym”, ale jakże różnicującym, jest sam teolog³⁵. Pomimo deklaracji oraz postulatu, jaki sformułował kard. J. Ratzinger, twierdząc, że teologia *musi wstąpić w podstawowe doświadczenie ludzkiej egzystencji*, to trzeba jednak wskazać na ogrom trudności związanych z określeniem, czym w istocie jest religijne doświadczenie, zwłaszcza dla teologii. S.C. Napiórkowski, nie bagatelizując doświadczenia religijnego, widząc wagę zagadnienia, formułując wnioski i pytania otwarte, zgłasza jednak szereg zastrzeżeń: *Może jednak „doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich” nie jest źródłem teologii (locus theologicus)? Może lepiej nie mnożyć liczby tych źródeł? Może lepiej poprzestać na ogólnie sformułowanej tezie, że owo doświadczenie w jakiś sposób wpływa na teologię i ją warunkuje, ale nie jest jej źródłem? Przytoczone wyżej przykłady doświadczenia zdają się dość jednoznacznie przemawiać za tezą, że doświadczenie może być w określonym sensie także źródłem teologii*³⁶.

Można by pokusić się o twierdzenie, że tym, czym dla wrażliwego człowieka było doświadczenie religijne w okresie archaicznym pod wpływem spotkania z kosmosem w jego pięknie i celowości, tym dla współczesnego człowieka jest spotkanie z kulturą we wszystkich jej wymiarach. Jednakże kultura nie pełni tej funkcji, jaką spełniał kosmos. Co więcej, obecna kultura nie objawia *sacrum*, ponieważ w tej kulturze „Bóg umarł” — [*alle Götter müssen sterben*]. Nie objawia więc sensu, ani prawa moralnego, ani wartości. Dlatego kultura nie mówi lub przestała mówić: „skąd”, „dokąd”, „dlaczego?”. Wprawdzie jest to metafizyczny wymiar europejskiej kultury jako samorozumienia, samoświadomości, która wyczerpała się zatoczywszy krąg i która wróciła do punktu wyjścia, co ma być zapowiedzią nowego początku i wielkich przemian. Jednakże pierwiastków tej nowej nadziei M. Heideggera, który komentował nihilistyczne rozumienie kultury przez F. Nietzschego, jak dotąd nie widać³⁷.

Mówiąc o doświadczeniu religijnym, można mieć na myśli wiele jego aspektów. W pierwszym, najszerszym znaczeniu, jakie wyróżnił W. James w interpretacji Ch. Taylora, są *takie uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie*. Oto, co jest pierwotne. To właśnie z tak pojętej religii mogą wtórnie rozwijać się *teologie, filozofie i organizacje kościelne*. Tak więc *Kościół odgrywa w najlepszym razie rolę drugorzędną, przekazując i komunikując pierwotne natchnienie*³⁸. Nie sposób szczegółowo analizować przedmiotu religijnego doświadczenia. Może nim być zarówno doświadczenie cierpienia, ekstazy, „spotkanie mądrości”, albo też doświadczenie życia jako takiego oraz zwykły udział w rytualnym obrzędzie. Jednakże bardziej szczegółowe rozróżnienie

³⁴ St.C. Napiórkowski, jw., s. 38, 177–191.

³⁵ Tamże, s. 42–44.

³⁶ St.C. Napiórkowski, *Historyczne doświadczenia osób i wspólnot*, w: *Doświadczam i wierzę*, pod red. St.C. Napiórkowskiego, K. Kowalika, Lublin 1999, s. 126–129.

³⁷ C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994, s. 500–510.

³⁸ Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, przeł. A. Lipszyc, Kraków 2002, s. 9.

pozwała na przeciwstawienie religii serca intelektualizmowi religii — religii rozumu. Religia serca byłaby więc doświadczeniem pierwotnym i bliskim mitycznym opowieściom, natomiast religia rozumu byłaby bliższa teologii. Religia serca akcentuje osobiste doświadczenie, religia rozumu wiąże się z instytucją. Nie zawsze tak być musi i można by przytoczyć wiele przykładów, jak religia serca łączy się z religią rozumu. Niemniej dzieje religii raczej wskazują na proces jej rozwoju: od intensywnego doświadczenia, poprzez doświadczenie udziału we wspólnocie życia religijnego oraz udział w tym, co religijne poprzez tzw. przekaz z „drugiej ręki”. Mit byłby więc na początku a teologia w takim ujęciu na końcu, od czego współczesne nurty teologicznej refleksji starają się uciec, uwzględniając element właśnie osobistego doświadczenia. Konieczność pewnych stałych, zwerbalizowanych formuł potrzebna jest zawsze jako przejaw doświadczenia w celu przekazu. Doświadczenie może być indywidualne, ale również zbiorowe³⁹. Jednakże możliwość doświadczenia Boga, czy nawet świadectwa oglądu istoty Boga, z punktu widzenia filozofii, jest nierozstrzygalne. Gdyby usunąć aprioryczny charakter religijnego doświadczenia, to pozostaje jego interpretacyjny wymiar odnoszony do świadomości⁴⁰.

W tradycji chrześcijańskiej istnieje nieustanna czujność na wszelkiego rodzaju „antyintelektualizm religijny”, który prowadzi do emocjonalizmu, irracjonalizmu religijnego, co pociąga za sobą degradację osoby ludzkiej. Wartościowe doświadczenie religijne [poznanie] dokonuje się „przez całe „ja” osoby ludzkiej⁴¹. Emocjonalistyczną i psychologizującą koncepcję mitu jako „śniącą na jawie świadomość ludów (*Völkerwachtraumbewusstsein*), przyjmuje M. Scheler. Dodaje, że mit jest niezróżnicowanym duchem kultury, który wynika z niezróżnicowanego poziomu rozwoju ducha ludzkiego. Poziom ten jest zbyt płytki nie tylko dla teologii, ale i dla religii⁴².

Mit poprzez konsekrację zbiorowego porządku zabezpiecza jego funkcjonowanie, zazwyczaj dążąc do stałego układu, który jest powtarzalny i odnawialny. Greków mit „sakralizuje”, czyli umacnia porządek *polis*. Celem więc mitu byłoby przede wszystkim usankcjonowanie społecznego życia, porządku, a nie ukazanie przeznaczenia człowieka⁴³.

A co jest celem teologii? Teologia jest uprawiana jako naukowa dyscyplina, w tym celu, aby intelektualnie usprawiedliwić swoją zreflektowaną, świadomą, odpowiedzialną wiarę. Jej zadaniem jest służba mądrości chrześcijańskiej, a także służba w przekazie oraz inkarnacja w różne formy kultury uniwersalnego objawienia. Istnieje więc aspekt praktyczny jako niezbędna pomoc instytucji Kościoła w wielorakiej chrześcijańskiej formacji poprzez nauczanie⁴⁴. O ile już na poziomie religijnego doświadczenia może dojść do przełamania mitu, to tym bardziej dokonuje się to na poziomie dogmatu. Chociaż P. Tillich, zgadzając się na

³⁹ Tamże, s. 17–19.

⁴⁰ P. Moskál, Doświadczenie religijne, w: Powszechna encyklopedia filozofii, Lublin 2001, s. 676–680.

⁴¹ Cz.S. Bartnik, jw., s. 118–119.

⁴² M. Scheler, Problemy religii, przeł. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 311–313.

⁴³ J.P. Vernant, Mit i religia w Grecji starożytnej, przeł. K. Środa, Warszawa 1998, s. 8–15.

⁴⁴ St.C. Napiórkowski, jw., s. 55–58.

przewyciężenie mitu na poziomie teologii za pomocą świadomości „transcendencji nieuwarunkowanej”, optuje za nieusuwalną substancją, która jest zawsze pozostaje⁴⁵. Propozycja teorii korelacji wysuwana przez P. Tillicha ma duże szanse powodzenia pod warunkiem, że za realne przyjmuje dzielenie czasu na okres przedmityczny, mityczny i postmityczny przewyciężony w absolutnym judeo-chrześcijańskim roszczeniu. Nie znaczy to, że absolutnie zaginęła mityczna treść oraz mityczne myślenie, pomimo nieustannego czuwania teologii nad realizmem oraz racjonalizmem ludzkiego życia duchowego⁴⁶.

Rozważania o doświadczeniu można by poszerzyć o doświadczenie czasu oraz przeświadczenie o determinacji ludzkiego losu. Jednakże najprostsze przekonanie, przypisujące mitom cyklicznej koncepcji czasu, a teologicznemu ujęciu jedynie linearnej koncepcji, nie jest jednoznaczne w świetle specjalistycznych badań⁴⁷.

Czym w istocie jest doświadczenie losu, który związany jest z człowiekiem, tkwi w nim, a jednocześnie jak gdyby poza nim? Czym jest przeznaczenie, poczucie nieodwracalnego uwikłania, bezsilność wobec przyjęcia konieczności zdarzeń i wrogich człowiekowi sił, faktów oraz odwiecznie ustanowionych praw? Z jednej strony istnieje doświadczenie tego, co nieuniknione, a z drugiej strony doświadczenie buntu z powodu „porządku” lub wydarzeń, na które człowiek nie ma wpływu. Opowieści mityczne zdają się być pełne determinizmu, ujawniając przeszłość oraz przyszłość, która została zaplanowana bez woli człowieka i która musi się spełniać. Człowiekowi pozostaje uległość i pełne podporządkowanie się. Ten bezapelacyjny tragizm ludzkiego losu, który wyznaczały siły symbolizowane przez mityczne opowieści o Parkach, Ananke czy Mojry, opierając się na mitologii greckiej⁴⁸, jest przewyciężany w Objawieniu oraz w teologii chrześcijańskiej. Zamiast pokochania ślepych sił, pokochania sytuacji bez wyjścia — *amor fati* — teologia konfrontuje doświadczenie losu, ale w kategoriach indywidualnego sensu każdej osoby ludzkiej. Większe poczucie sensu wynika z przewyciężenia sprzecznych ze sobą opowieści mitycznych, czego świadectwem jest antyczna tragedia. Chrześcijańska refleksja teologiczna, przyjmując całą powagę, wynikającą z ludzkiej egzystencji, zamkniętej między granicami narodzin i śmierci, otwiera drogę do nadziei. Otwiera człowieka na drogę Epifanii niewidzialnego Boga, przy czym godność człowieka zabezpiecza konieczna relacja wolności oraz moralnej odpowiedzialności. Przeznaczenie, konieczność i nieodwracalny tragizm istnienia kwestionują sens ludzkiej wolności oraz odpowiedzialności⁴⁹. W przeciwieństwie do mitycznych opowieści, teologiczna perspektywa nieustannie transcenduje człowieka ponad wszelkiego rodzaju determinizm. Mit bliższy jest witalno-biologicznemu, a w skrajnych przypadkach materialistycznemu redukcjonizmowi.

⁴⁵ P. Tillich, jw., s. 184–185.

⁴⁶ Tamże, s. 191–192.

⁴⁷ G.E.R. Lloyd, Czas w myśli greckiej, przeł. B. Chwedeńczuk, w: Czas w kulturze, opr. A. Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 210–224.

⁴⁸ R. Guardini, Wolność — łaska — los, przeł. J. Bronowicz, Kraków 1995, s. 199.

⁴⁹ Tamże, s. 271–287.

ZAKOŃCZENIE

Próba jednoznacznego wyznaczenia granicy mitu i nauki, jaką jest teologia, nie jest łatwa. Zdawać trzeba sobie sprawę z tego, że formy ludzkiej wypowiedzi odnoszące się do tego, czego w swym życiu emocjonalnym oraz poznawczym doświadcza człowiek zarówno z okresu archaicznego, jak i czasów nowożytnej oraz współczesnej nauki, są ograniczone. Jednakże istnieje wyraźna różnica języka pomiędzy mityczną opowieścią a teologią, jest to różnica analogiczna do tej, jaka istnieje pomiędzy językiem a metajęzykiem. Jest to więc ważna różnica, ale różnica formy a nie istoty.

Innym kryterium odróżniającym opowieści mityczne od teologicznego nauczania jest religijne doświadczenie. To zawarte w mitycznych opowieściach jest często doświadczeniem bezpośrednim. Jeśli jest egzystencjalnie uwarunkowanym, to jedynie poprzez kulturę archaiczną. Jeszcze jedną cechą pozwalającą przyjąć znaczenie pierwotnego doświadczenia jest jego bezinteresowny motyw. Doświadczenie religijne nie jest owocem ani usługi, ani ideologicznej potrzeby, chociaż w następstwie czasowym może być do tego wykorzystane regulując etyczne aspekty wzajemnych relacji jednostki i społeczności. W tym kontekście wydaje się być uzasadnione przekonanie, że doświadczenie religijne, podobnie jak motyw powstawania dzieła sztuki, jest źródłowy, jest ekspresją ludzkiego ducha. To, że zarówno mityczna opowieść, jak i teologiczne przesłanie funkcjonuje w ramach ustawiania równowagi pomiędzy naturą i kulturą, nie przesądza o pragmatycznym źródle *a priori*. Doświadczenie, jakie uwzględnia teologia, może być równie bezpośrednim, lecz najczęściej jest nadbudowane na życiu duchowo-intelektualnym. To życie intelektualne jest wysoce wyspecjalizowane i kieruje się postulatami maksymalnej poprawności metodologicznej, uwzględniającej kryteria racjonalności oraz autonomii i obiektywności. Oczywiście, nie jest to wada. Natomiast postulat jedności bytu i języka jest jak najbardziej wzniosły, jednak w praktyce trudny do zrealizowania.

W jeszcze inny sposób różnicę pomiędzy mityczną opowieścią a teologią ujmuje P. Tillich. Widzi on ciągłość pewnych treści oraz form, jednakże zmianie ulega sens mitu widziany w perspektywie transcendentnej tego, co *Nieuwarunkowane*. W takim ujęciu mit archaiczny, pierwotny, staje się tzw. mitem przełamanym [pokonanym, przewyciężonym] przez *logos*.

MYTHEN UND DIE THEOLOGIE

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag befasst sich mit der Grenze, welche die Sphäre der Mythen von der Religion trennt. Im ersten Teil wird der Begriff der kosmogonischen und anthropologischen Mythen erläutert. Der zweite Teil beantwortet die Frage: Was ist die Theologie? Der dritte Teil zeigt die Wahrheit, die Sprache und die Erfahrung als Elemente, welche die Relationen zwischen Mythen und Theologie bedingen. Zu guter Letzt schlussfolgert der Autor, dass die Differenz der mythologischen und theologischen Sprache die Form und nicht das Wesen betrifft. Das unterscheidende Merkmal ist die religiöse Erfahrung.

