

KS. JOACHIM PIECUCH
Opole, UO

PARADOKSY I APORIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ IDEI BOGA

Antropologiczna perspektywa ponowoczesnej refleksji religijnej

Bóg się rodzi, moc truchleje,
Pan niebiosów obnażony;
ogień krzepnie, blask ciemnieje,
ma granice, Nieskończony;
wzgardzony, okryty chwałą.
Śmiertelny, Król nad wiekami!
A Słowo Ciałem się stało
i mieszkało między nami.

1. Aporie idei Boga w myśli metafizycznej – 2. Apofatyka – 3. Schemat transcendencja — immanencja u Nietzschego – 4. Idea transcendencji u Lévinasa i Weltego – 5. Bóg poza metafizyką — Vattimo

Chyba żaden inny tekst tak syntetycznie i trafnie nie wyraża idei paradoksalnego myślenia o Bogu, jak właśnie ten po dziś dzień śpiewany w Polsce w okresie Bożego Narodzenia jako kolęda. Pochodzi z końca XVII w., a jego autorem jest FRANCISZEK KARPIŃSKI. Paradoksy przechodzą tutaj w antytezy. „Bóg się rodzi” Jakżeż Ten, który *ex definitione* jest wieczny, może się rodzić i wejść w czas? Jakżeż może mieć granice, skoro jest nieskończony? Co to znaczy, że ogień krzepnie i moc truchleje, że Król nad wiekami jest śmiertelny? Tekst ten od samego początku wikła nas w semantyczne trudności. Jaka rzeczywistość kryje się za tymi wyrażeniami? Jak się ma sprawa z denotacją, konotacją czy oznaczeniem, a może nazywaniem za pomocą słowa „Bóg”? A może mamy tu do czynienia z nazwą pustą albo imieniem własnym?

Tekst naszej kolędy dotyczy idei Boga Wcielonego, a tym samym stawia nas wobec szczególnie trudnego problemu rozumienia zagadki Boga przyjmującego postać istoty ziemskiej. Ale pomijając nawet tę wyjątkową trudność, należy zauważyć, że używanie słowa „Bóg” samo w sobie nastrecza już wystarczająco wielu kłopotów, wtrącając nas w świat aporii i paradoksów.

Nie wdając się w głębszą analizę pojęcia paradoksu i możliwych jego typów, przyjmijmy jego najbardziej ogólną definicję. Paradoks powstaje wtedy, gdy z naj-

wyraźniej niezaprzeczalnych przesłanek za pomocą pozornie przekonywujących zasad rozumowania dochodzi się do wniosków niemożliwych do przyjęcia. Paradoxy podpadają pod kategorię szerzej rozumianej aporii. Dlatego w naszych rozważaniach będziemy terminów „paradoks” i „aporia” używali zamiennie w szerokim znaczeniu jako popadanie w niemożliwość rozwiązania danego problemu, gdyż wnioski do których dochodzimy w rozumowaniu albo są sprzeczne, albo przeciwstawne. W rozwiązywaniu aporii i paradoksów proponuje się zwykle trzy strategie: poszukiwanie błędu w rozumowaniu, podważenie przesłanek ze względu na ukrytą nich ułomność lub przyswojenie wniosku, gdyż sprzeczność w nim zawarta jest tylko pozorna. W odniesieniu do podjętej przez nas tematyki rodzi się pytanie, czy te strategie są skuteczne, kiedy prowadzimy rozważania o Bogu. Czy też sprawa nie ma się tak, że mówienie Boga z natury swej skazuje nas na wikłanie się w wypowiedzi sprzeczne i paradoksalne?

Naszym zadaniem będzie naszkicowanie przemian, jakie dokonały się w myśleniu o Bogu. Równocześnie pokazanie, że towarzysząca im próba przezwyciężenia paradoksalnego i aporetycznego mówienia o Nim nie powiodła się. Ponowoczesne usiłowania zamknięcia boskiej idei transcendencji w immanencji, porzucając dawne dylematy mówienia o Bogu i religii jako wynikające z metafizycznego języka, wprawdzie się od tego języka uwalniają, ale za to popadają w nowe trudności. Celem artykułu jest też uzmysłowienie radykalnych przesunięć dokonujących się w dzisiejszych sposobach uprawiania filozofii religii. Podniesiony zostanie tylko jeden wątek krytyki metafizycznego schematu transcendencja – immanencja, jaka dokonuje się w obszarze refleksji nad religią chrześcijańską. Dojdzie przy tym do głosu antropologiczny sens tych ujęć, gdyż głoszony przez postmodernistów powrót religii zakotwiczony jest głęboko w dzisiejszej wizji człowieka, jego sposobach przeżywania dobra i zła oraz własnej tożsamości.

1. Aporie idei Boga w myśli metafizycznej

Zaprezentujemy dwa spośród wielu przykładów klasycznych aporii powstałych w ramach metafizycznych rozważań o Bogu. Powstają one na poziomie opisu przymiotów Boga. Otóż, jedną z trudności jest pogodzenie Boskiej woli i dobroci. Oczywiście, przyjmujemy jako niezaprzeczalną przesłankę założenie, że Bóg jest dobry i że jest wolny, a cechy te przysługują Mu w sposób nieskończony. W średniowieczu niektórzy późni nominaliści stanęli na stanowisku teonomicznego pozytywizmu. Wychodząc od nieograniczonej woli Bożej, uważali, że w niej mają źródła wszystkie byty stworzone i idee duchowe. Boskiej woli zawdzięczają one nie tylko swoje istnienie, ale i swoją naturę, że są takie, a nie inne. Jednym słowem, Bóg mocą wolnej swej decyzji ustanowił świat takim, jakim go znamy z jego fizycznymi, matematycznymi i etycznymi zasadami i regułami. Racje tej decyzji są nam

nieznane. Nie można wykluczyć, że mogła być ona zupełnie odmienna. Nie można bowiem twierdzić, że woła Boska, czyli Jego wszechmoc, może być czymś ograniczona. Wszechmoc do pewnego stopnia jest absurdem. Jak pisze KOŁAKOWSKI:

Bóg po prostu zadecydował, że dwa sprzeczne twierdzenia nie mogą być łącznie prawdziwe, że dwa razy dwa jest cztery i że cudzołóstwo jest złem. Lecz mógł zadecydować inaczej i gdyby był tak uczynił, zasada sprzeczności, prawdy matematyki i normy moralne byłyby przeciwieństwem tego, czym są obecnie. Nie możemy co prawda wyobrazić sobie takiego świata, lecz nie wolno z ubóstwa naszych umysłów wnosić, że byłoby to niemożliwe dla Boga; nie wolno mierzyć Jego potęgi kryteriami naszej skończonej wątej inteligencji”¹.

Tak postawiona kwestia Bożej wolności wikła się w sprzeczności z pojęciem Bożej dobroci. Skoro dla Boga nie ma rzeczy niemożliwych, to dlaczego istnieje w świecie zło. Przecież w Swojej wszechmocy mógł stworzyć świat bez zła. Skoro zaś zło istnieje, to albo nie mógł stworzyć świata bez zła, albo nie chciał, czyli albo nie jest wszechmocny, albo nie jest dobry, albo i jedno, i drugie — nie jest ani wszechmocny, ani dobry.

Pojawiający się w perspektywie boskiego dekretalizmu problem teodycealny nie może się zadowolić propozycją LEIBNIZA, rozwiązującego ten problem stwierdzeniem, że Bóg stworzył najlepszy z możliwych światów. Z twierdzenia tego bowiem wynika, że Bóg ulega pewnym ograniczeniom — nie mógł on bowiem stworzyć takiego świata ludzkiej wolności, że wolność ta byłaby związana jedynie z czynieniem dobra i niezdolna do czynienia zła. Świat takiej wolności bez zła jest, zdaniem Leibniza, logicznie niemożliwy. Kryterium prawdziwej wolności musi stanowić możliwość czynienia zła. Inaczej wolność byłaby nierozpoznawalna. Tak jak Bóg nie może stwarzać absurdów, tak nie mógł stworzyć wolności bez zła. Jednak taka wizja Boga, który pewnych rzeczy czynić nie może, narzucająca Mu ograniczenia, kłóci się z teorią Boskiej wszechmocy. Z drugiej strony przyjęcie idei wszechmocnej Boskiej wolności wzmacnia argumentację tych, którzy Bogu zarzucają istnienie zła w świecie. Skoro nie ma dla Boga rzeczy niemożliwych, to w Jego mocy leżało to, że stwarzając świat, mógł połączyć jakości z pozoru niemożliwe do połączenia, jak wolność i niemożność czynienia zła. Skoro tego nie uczynił, skoro pozwolił na to, że zło istnieje w świecie, nie jest dobry. Jakkolwiek więc próbować rozwiązać problem wszechmocy i dobroci Boga, mając przy tym na uwadze nasze ludzkie doświadczenie zła i cierpienia, zawsze popadamy w aporie i paradoksy.

Inna aporia wiąże się z pojęciem Boskiej wolności. Chrześcijańska metafizyka jednego Boga musi przyjąć, że Bóg jest doskonale wolny w tym sensie, że żadna przyczyna różna od Niego samego do niczego Go nie może przymusić ani skłonić.

¹ L. KOŁAKOWSKI, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 2010, s. 17.

Bóg decyzje działania podejmuje absolutnie z siebie samego. Ale realizacja wolności polega na tym, że coś, czego wcześniej nie było, później za sprawą działania woli zaistniało. Sytuacja po wyborze musi być inna aniżeli przed wyborem. Bóg znalazłby się zatem przed wyborem w takiej sytuacji, której by czegoś brakowało w stosunku do sytuacji po wyborze. A taki brak jest niedoskonałością. Inny byłby Bóg przed podjętą decyzją, a inny po podjętej decyzji. Po decyzji byłby bogatszy o treść tej decyzji, a zatem przed nią nie był doskonały. Takie rozróżnienie jest definicyjnie jednak wykluczone, gdyż czyni Boga zmiennym, pozbawia Go czystej aktualności, wprowadza w Niego moment ograniczenia. Ale jak wtedy mówić o wolności Boga? Nieuchronnie popadamy w nieporozumienia i aporie. Prób wyjścia szuka się w opisach działań Boskich jako koniecznych. To, co Bóg czyni, jest konieczne. Bóg nie zawiera w sobie możliwości. Ale jak wtedy rozumieć wolność Boga, skoro działając koniecznie, nie stoi nigdy przed żadną możliwością, a bez niej przecież nie ma wolności? Konieczność i możliwość wykluczają się nawzajem.

Jeśli więc absolut można nazwać wolnym w tym sensie, że nic innego niż On sam nie jest przyczyną Jego działań, a koniecznym w tym znaczeniu, że nie ma w Nim niezaktualizowanych możliwości, to trzeba przyznać, że popadamy w paradoksy, których rozwiązaniem jest jedynie przyjęcie, że w Bogu wolność jest koniecznością. Ale wtedy atrybuty wolności i konieczności tracą dla nas sens. Nie wiemy, w jakim sensie mówimy o nich i nie potrafimy ich od siebie odróżnić. Aporia tu występująca unaocznia dobrze fundamentalną prawdę, że mówiąc o Bogu metafizyki, nie orzekamy o Nim jako o bycie osobowym. Nie jawi się On w refleksji metafizycznej jako osoba w tym sensie, jaką jest nią każdy z nas. Podobnie rzecz ma się z Bytem Pierwszej Przyczyny czy z Bytem Nieruchomego Poruszydela z „pięciu dróg” TOMASZA Z AKWINU. Nie wiemy, w jakim sensie Byt ten miałby nosić cechy osobowego Stworzyciela świata. Jawi się raczej jako Wielki Rachmistrz albo Wielki Komputer.

Bóg pojęty jako absolut, zgodnie z metafizyczną wykładnią, jest czystą aktualnością, tzn. nie dopuszcza rozróżnienia między tym, czym jest, i tym, czym być może. Jednym słowem, jest wszystkim, czym może być. Stąd czerpią swoją prawomocność określenia wszystkich Jego atrybutów, jak: samowystarczalność, niewzruszoność, nieskończoność, jedyność, konieczność, niezłożoność. Zdają się one implikować nawzajem, czyli ich wyjaśnienie domaga się wzajemnych odniesień². Niemniej, nie zmienia to faktu, że wchodząc w głąb metafizycznych rozważań na ich temat i uznając jeszcze, że przymioty te są atrybutami Stwórcy, który powołał wszystko do istnienia, niechybnie wpadamy w sidła wszelakich aporii i paradoksów.

² *Tamże.*

2. Apofatyka

Dróg rozwiązań szukano w zastosowaniu teorii analogii, wedle której o Bogu możemy orzekać jedynie poprzez analogię do rzeczy stworzonych. Ale i to rozwiązanie wielu myślicieli nie zadowoliło. Zwrócono się więc w kierunku uprawiania tzw. teologii negatywnej, czyli w podejściu mistyczno-apofatycznym. Rdzeń tej filozofii znajdujemy w wypowiedzi samego TOMASZA Z AKWINU w dziele *Suma przeciwko poganom*: „mówiąc o Bogu, nie możemy określić, kim On jest, ale wyłączenie, kim nie jest i jakie miejsce zajmują inne byty w stosunku do Niego”³

Cytując te słowa, trzeba pamiętać, że paradoksalnie nie apofatyczna, lecz systematyczna teologia interpretowana za pomocą narzędzi arystotelesowskich przez całe wieki stanowiła klucz do rozumienia jego myśli i kryterium ortodoksji. Dzisiaj na nowo odkrywa się apofatyczny wymiar jego filozofowania. W ducha myślenia apofatycznego wprowadza nas św. Tomasz w swoim słynnym *Komentarzu do Sentencji*. Czytamy tam:

Dlatego kiedy przystępujemy do poznania Boga na drodze negacji, w pierwszej kolejności negujemy w Nim ciała; następnie również rzeczywistości intelektualne, jakie znajdują się w stworzeniach, jak dobroć i mądrość; wtedy w naszym intelekcie pozostaje już tylko istnienie i nic więcej; i dlatego intelekt pozostaje jakby w pewnym zamęciu. Ostatecznie jednak samo to istnienie, jako że znajduje się w stworzeniach, także negujemy w Bogu — i wówczas pozostaje On w pewnym mroku niewiedzy, tak że przez tę niewiedzę, właściwą stanowi obecnego życia, jesteśmy zjednoczeni z Bogiem najbardziej; jak mówi Dionizy, niewiedza ta jest jakby obłokiem [łac. *caligo*], w którym, jak się mówi, zamieszkuje Bóg”⁴.

Myśl apofatyczna — jak dowodzi przytoczony fragment z Akwinaty — z natury swej jest myśleniem paradoksalnym. Paradoks poznawczy stoi u jej początku, określa jej przebieg i wyznacza jej koniec, który nie może być nigdy rozumiany jako ostateczny rezultat, lecz zaproszenie do dalszych poszukiwań. Jednym słowem, paradoks tworzy istotę myślenia apofatycznego. Kiedy metafizyczne refleksje o Bogu, łącznie z wypracowaną przez nie teorią analogii, trzymają się sztywno klarownego podziału na Boską transcendencję i stworzony porządek immanencji, tak myśl apofatyczna zdaje się ten schemat myślenia przełamywać. Nie przełamuje jednak myślenia w kategoriach paradoksu, raczej je utwierdza.

Z tego punktu widzenia warto zapytać: Jak ma się sprawa schematu transcendentja – immanencja w dzisiejszej filozofii religii i czy jest w niej dalej miejsce na figurę myślową paradoksu i aporii? Jakie nowe sensy — w obszarze rozważań nad ideą Boga i fenomenom religii — zostały wprowadzone w pojęcie transcendentji i immanencji?

³ TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles*, I, 30.

⁴ TENŹE, *In I Sententiae*, d. 8, q.1, a.1.

3. Schemat transcendencia – immanencja u Nietzschego

W myśli współczesnej istotna rola w przełamaniu myślenia o religii w schemacie transcendencia – immanencja przypada Fryderykowi Nietzsche. Uznał on, że schemat ten, stanowiący istotny element wykładu idei chrześcijaństwa, nie posiada źródła w Ewangelii, ale raczej w szeroko rozumianej myśli platońskiej i neo-platońskiej. Również wpływy myślenia arystotelesowskiego, chodzi tu zwłaszcza o św. TOMASZA Z AKWINU i neotomizm, nie przyniosły w tej kwestii jakiegokolwiek zmiany. Problem podziału świata na transcendentny i immanentny tkwi w tym, że za prawdziwy świat uważamy nie ten, w którym żyjemy, lecz ten drugi, ku któremu dążymy, świat transcendentny. W konsekwencji nasza doczesna rzeczywistość spada do rangi jedynie świata pozornego. W *Zmierzchu bożyszcz* Nietzsche przedstawia, jak przebiegała linia rozwojowa myśli podziału na dwie rzeczywistości, poczynając od PLATONA poprzez chrześcijaństwo po KANTA, i jak staje się ideą pustą w pozytywizmie, aby ostatecznie za sprawą jego filozofii ulec dekonstrukcji. Zostaje ona bowiem przez niego zdemaskowana jako koncepcja nieprzydatna, niepożyteczna człowiekowi, a dokładniej mówiąc — wręcz szkodliwa. Dopiero po obaleniu dominującego w naszej kulturze przekonania o istnieniu świata transcendentnego, nasz świat, ten w którym żyjemy na co dzień, traci cechę pozorności, a staje się jedynym światem⁵, staje się wreszcie prawdziwym. Jedynie w nim może realizować się dobro naszego życia.

Chrześcijaństwo, wskazując na rzekomy świat transcendentny, nie przeznacza go jednak dla wszystkich, lecz jedynie dla ludzi cnotliwych. Zaistniała więc potrzeba wykreowania ideału człowieka cnotliwego. Jego istota wyczerpuje się w prowadzeniu życia sprzeciwiającego się jego instynktom⁶. Prowadzi to niechybnie do zatracenia żywotnych sił człowieka i jego uwiadu. Celem Nietzschego jest przywrócenie takiej optyki patrzenia na człowieka, aby wrócił on do realizacji pierwotnych sił wpisanych w jego naturę. Aby to osiągnąć, trzeba odrzucić chrześcijaństwo, czyli myślenie kierujące się porządkiem podziału świata na rzeczywistość transcendentną i immanentną, i przywrócić wartość temu, co silne i zdrowe.

Oczywiście, w procesie tym kluczową rolę odgrywa idea Boga. Skoro właśnie On reprezentuje transcendencję, jest transcendencją w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, wiara w Niego z konieczności musi prowadzić do niewiary w wartości tego świata. Nie można pogodzić posiadanego obrazu Boga z ideą zdrowego człowieka. Pojęcie Boga, które zawdzięczamy chrześcijaństwu, jest przeciwieństwem pojęcia życia⁷

⁵ F. NIETZSCHE, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, tł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1909–1910, s. 29–30.

⁶ TENŻE, *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, tł. L. Staff, Warszawa 1909–1910, s. 8.

⁷ TENŻE, *Ecce homo. Jak się staje kim się jest*, tł. L. Staff, Warszawa 1909, s. 124.

Nietzsche głosi ideę martwego Boga⁸. W formule: „Bóg umarł” zwykło się w języku polskim oddawać zwrot Nietzschego: *Gott ist tot*. Ale — jak wykazał M. ŻELAZNY — jest to translacja nie do końca poprawna. Lepiej należałoby powiedzieć: „Bóg jest martwy”⁹. Słowo „jest”, niemieckie *ist*, w tym wyrażeniu odgrywa bowiem w Nietzscheańskiej koncepcji istotną rolę. Zdaniem Nietzschego, nie chodzi o to, że Bóg był, a potem spotkała Go śmierć, po której jest już nieobecny. On nadal „jest” obecny, choć na sposób istoty martwej. W tym sensie w *Antychryście* czytamy:

Nie to *nas* oddziela, że nie odnajdujemy Boga ani w dziejach, ani w przyrodzie, ani poza przyrodą, lecz że tego, co jako Bóg czczone było, nie odczuwamy jako „boskie”, lecz jako politowania godne, jako nedorzeczne, jako szkodliwe, nie tylko jako błąd, lecz jako *zbrodnię względem życia (...)* Zaprzeczamy Boga jako Boga¹⁰

Bóg jest tedy dla nas obecny jedynie jako pewna martwa idea¹¹. Można powiedzieć: jeszcze bardziej schował się w swojej transcendencji. I tu, zdaje się, widzimy kolejny powód, dla którego należy porzucić schemat immanencja – transcendencja. Im bardziej Bóg wchodzi w transcendencję, tym mniej Go również w immanencji. Dopóki więc o Bogu będziemy myśleli w tym przeciwstawieniu dwóch porządków, dopóty Bóg będzie wycofywał się poza horyzont Jego możliwego doświadczenia. Znika jakiegokolwiek miejsce odczuwania Jego mocy i możliwość jej odniesienia do realnego życia człowieka.

A jaki był Bóg przed tym procesem Jego zanikania? Jaki był, zanim po swojej śmierci zamienił się jedynie w „fetysz pojęciowy”¹², przechowywany po dziś dzień w Kościele? Nietzsche w odpowiedzi na te pytania jest bardzo niejasny. Niełatwo zinterpretować myśl o martwym Bogu, a jeszcze trudniej zrekonstruować ideę Boga żywego. Jak należy rozumieć myśl o żywym Bogu? W *Tako rzecze Zaratustra* można znaleźć kilka wzmianek na ten temat. W *Antychryście* z kolei czytamy, że „lud dumny potrzebuje Boga, by składać ofiary”¹³. Źródłem religii w tej perspektywie jest odczuwanie wdzięczności przez człowieka, który pragnie ją wyrazić zbiorowo. Za co człowiek jest wdzięczny? Przede wszystkim za to, co najwartościowsze na ziemi, a więc za siebie samego. Nietzsche pisze: „Jest się wdzięcznym za samego siebie: po to potrzebuje się Boga”¹⁴. Dawny Bóg jawi się jako siła niezależna i za-

⁸ TENŻE, *Wiedza radosna*, tł. L. Staff, Warszawa 1909–1910, s. 167–169.

⁹ M. ŻELAZNY, *Nietzsche. Ten wielki wzgardziciel*, Toruń 2007, s. 125.

¹⁰ NIETZSCHE, *Antychryst*, s. 71.

¹¹ T. HALÍK, *Europejskie mówienie o Bogu i milczenie o Bogu. Drugi wykład berliński: „Śmierć Boga” jako doświadczenie historyczne*, w: TENŻE, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawia. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tł. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 236–238.

¹² ŻELAZNY, *dz. cyt.*, s. 129.

¹³ NIETZSCHE, *Antychryst*, s. 20.

¹⁴ *Tamże*, s. 20.

razem okrutna. Nikt nie może Go pociągać do odpowiedzialności ani za Jego czyny, ani za zło w świecie. Można Mu jedynie być wdzięcznym za własne istnienie.

Można się pokusić na taką interpretację związku Boga z ludzką wdzięcznością, że być może dawny, żywy Bóg był obecny jedynie w świecie, odkrywany był wyłącznie w sferze immanencji, gdyż sam był człowiekiem. Człowiek, dziękując Bogu za swoje istnienie, odkrywa element Boski właśnie w fakcie samego swego istnienia. Życie wyrażające się we wdzięczności jest życiem Boskim i dziękuje sobie samemu, wyraża ufność w swe siły. Okrucieństwo człowieka nic w tej materii nie zmienia, bo i starożytny Bóg jawi się jako okrutny. Jego obecność była odczuwana wszędzie, zawsze tu i teraz, bo gdzie człowiek, tam i Bóg.

Sytuacja zmienia się, kiedy wiara w Boga znajduje zapośredniczenie w osobach kapłanów. Wtedy już nie wola Boga, ale wola kapłanów określała, czego Bóg chce. W ich interpretacjach Bóg stawał się coraz bardziej

miękki, kruchy i współczujący, raczej do dziadka podobny, niżli do ojca, zaś najpodobniejszy do starej chwiejącej się babki. I oto siedział na zapiecku, pełen zgryzoty, spowodowanej słabością nóg, światem i wolą własną umęczony i udusił pewnego dnia nadmiarem litości¹⁵

Miało to miejsce w chrześcijaństwie, stanowiąc ostatnią fazę upadku Boga. Tu zostaje On zdegradowany do bezwolnego narzędzia w ręku kapłanów, którzy w Jego imię wmawiają ludziom poczucie winy i grzeszność. Za pomocą tych kategorii w sposób bardzo wyrafinowany sprawują władzę. Z racji tej, że jej podstawą jest zafałszowana idea Boga i człowieka, władza ta ma charakter przemocy nad człowiekiem. W sukurs kapłańskim interpretacjom Boga przyszedł Platon ze swoją teorią dwóch światów. Jego metafizyka pozwoliła kapłanom, by Bogu zarezerwowali transcendencję. Tam, ich zdaniem, objawi się On w całej swej pełni, tam obecna jest Jego moc. Dobry, transcendentny świat, przeciwstawiony doczesnej biedzie, stanowił też przekonujące Jego usprawiedliwienie. Ostatecznie dla Nietzschego doktryna Platona, a nie działalność Jezusa z Nazaretu, jest rzeczywistym źródłem chrześcijaństwa.

A kim był zatem Jezus? Jedynym w dziejach chrześcijaninem. Chrześcijaństwo wraz z Nim się rozpoczęło i zakończyło. Ci, którzy podają się za Jego wyznawców, chrześcijanami już wcale nie są. Nietzsche pisze:

Już słowo „chrześcijaństwo” jest nieporozumieniem — w gruncie rzeczy istniał tylko jeden chrześcijanin i ten umarł na krzyżu. „Ewangelia” umarła na krzyżu. Co od tej chwili zwie się „Ewangelią”, było już przeciwieństwem tego, co On przeżył, „złą nowiną”, dysangelium. Jest to fałszywe aż do nedorzecznosci, jeśli się znamię chrześcijanina widzi w „wierze”, może w wierze w zbawienie przez Chrystusa: jedynie praktyka chrześcijańska, życie takie, jakie zmarły na krzyżu przeżywał, jest chrześcijańskie¹⁶

¹⁵ TENŻE, *Tako rzecze Zaratustra*, tł. W. Berent, Warszawa 1995, s. 236.

¹⁶ TENŻE, *Antychryst*, s. 54–55.

Wedle Nietzschego, programem Jezusa nie było głoszenie Boga Starego Testamentu ani Tego, który jawił się jako okrutny despota, ani Tego, który stał się Bogiem kapłańskich form przemocy. Jezus, wcielona Ewangelia, był głosicielem królestwa niebieskiego, które nie należy rozumieć w kategoriach transcendencji, ale jako immanentny stan serca¹⁷. Nie stanowi więc ono jakiejś rzeczywistości pozaziemskiej, możliwej do osiągnięcia dopiero po śmierci. W głoszonej Ewangelii jedynego ewangelicznego człowieka, jakim był Jezus i nikt poza nim, nie pojawia się, zdaniem Nietzschego, myśl o winie, karze, grzechu, zasługach i nagrodach pozaświatowych.

Dopiero w obrębie takich założeń dochodzi do głosu rzetelna idea miłosierdzia, ukazana przez Jezusa. Przeciwstawia się ona sprawiedliwości. Zaistnienie sprawiedliwości postuluje konieczność istnienia rzeczywistości pozaświatowej, sfery transcendentnej, gdzie zostaniemy albo nagrodzeni, albo ukarani za swoje czyny. W niej dopiero może zatryumfować prawdziwa sprawiedliwość. Tymczasem okazywanie miłosierdzia nie potrzebuje odwołań do transcendencji jako sfery jego legitymizacji. Jest aktem samo się usprawiedliwiającym i uzasadniającym. Tak więc, należy chrześcijaństwo, głoszące sprawiedliwość, przeciwstawić Ewangelii Jezusa, głoszącej miłosierdzie. To przeciwstawienie jest kolejnym dowodem na to, że Nietzscheański Jezus jasno sobie uświadamiał absurdalność wiary w Boga pozaświatowego. Dobra nowina Jezusa z Nazaretu przypomina starą prawdę, że wszyscy ludzie są dziećmi Bożymi, a zatem równi Bogu. Ich los jest losem Boskim. Życie należy zatem potraktować w całej jego powadze jako jednorazowe, jako cel sam w sobie, a nie jako jedynie środka do zaświatowego nieba.

Ukrzyżowany Jezus, dając miejsce Bogu w porządku tego świata, pragnął przełamać ideę Jego wyłącznej obecności w transcendencji, co związane było z równoczesnym przeciwstawieniem Go immanencji. Ponieważ Jezusowi się to nie udało, nie powiodła się też próba pozbawienia świata obecności martwego Boga. Religia dalej rozwija się w schemacie transcendencja – immanencja, ale w sercu tego schematu brakuje niestety Boga żywego, zdolnego okazać swą moc.

4. Idea transcendencji u Lévinasa i Weltego

Chociaż tylko niektórzy współcześni filozofowie religii nawiązują wprost do Nietzscheańskich poglądów, to niezależnie od tego obserwować możemy u wielu z nich próby uchwycenia dawnej transcendencji w doświadczeniach immanentnych. Taki zwrot możemy zaobserwować w filozofii Emanuela Lévinasa. Kiedy jeszcze w dziele *Całość i nieskończoność* stał na on stanowisku jasnego oddzielenia sfery transcendentnej od immanentnej, to w późniejszej pracy *Inaczej niż być*

¹⁷ *Tamże*, s. 50.

lub ponad istotą to, co określało dawną ideę transcendencji, obecne jest w immanentnej sferze naszego życia. Zdaniem „«Tu nie ma prawdziwego życia». Ale jesteśmy w świecie”¹⁸ Lévinas otwiera pierwszy rozdział *Całości i nieskończoności* i zakłada u samego początku swej filozofii podział na dwie niemożliwe do pogodzenia sfery. To fundamentalne rozróżnienie leży u podstaw wszelkiej metafizyki. Jest ona niczym innym, jak właśnie ruchem ku transcendencji „ku «gdzie indziej», ku «inaczej», ku «innemu»”¹⁹. Ruch w stronę tego, co „obce”, co leży „poza-sobą”, ku jakiemś „tam”²⁰ rozpoczyna się nie gdzie indziej, jak właśnie w naszym swoim świecie immanencji. Transcendencja to i n n o ś ć w mocnym tego słowa znaczeniu w stosunku do immanencji. Jeśli nasze przygodne życie nosi cechy skończoności, faktyczności i przygodności, to transcendencja musi być pojęta jako absolut, chociaż nie musimy mu od razu przypisywać przymiotów znanych z klasycznej metafizyki. O jednej Jego cesze mu przysługującej możemy jednak mówić z całą pewnością, a jest nią dobroć. Zdaje się ona stanowić nie tylko przymiot, ale wręcz istotę absolutu.

Tak wątek Dobra staje się przewodni dla filozofii Lévinasa w jego próbach dotknięcia transcendencji. W późniejszym okresie jego twórczości akcent przesuwają się z idei Dobra pozaświatowego ku Dobru i jego logice działania w konkretnym życiu człowieka. Prawdziwe życie nie sytuuje się już poza granicami świata, lecz w nim samym. Logika Dobra zgoła odmienna, a nawet sprzeczna z logiką bycia, wyznacza „miejsca” transcendencji w immanencji.

Tropem poszukiwania elementu transcendentnego w żywiole codziennych doświadczeń podążała również myśl fryburskiego filozofa religii Bernharda Weltego. Rozwijała się ona poza jakąkolwiek poważniejszą recepcją poglądów Nietzschego i przy zupełnej nieznanomości filozofii E. Lévinasa. U jej podstaw legła fenomenologia HUSSERLA i hermeneutyka faktyczności HEIDEGGERA oraz próby ponownego odczytania św. TOMASZA poza schematami neotomizmu²¹. Analizy takich fenomenów, jak śmierć, wina, miłość czy wolność prowadziły tego myśliciela do odkrycia w nich takiego wymiaru głębi, która nie daje takiego oparcia, jakie potrafi nam udzielić doświadczenie bytu²². Odkryty w fenomenologicznych analizach obecny w nich moment nieuchwytności najlepiej można oddać za pomocą kategorii nieuwarunkowania. Stanowi ona ich fundamentalną charakterystykę. Im głębsze

¹⁸ E. LÉVINAS, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 19.

¹⁹ *Tamże*.

²⁰ *Tamże*.

²¹ Por. J. PIECUCH, *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*, Opole 2004, s. 27–255.

²² B. WELTE, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, w: *Symposium. Jahrbuch für Philosophie*, t. II, Freiburg 1949, s. 188.

warstwy badanych fenomenów Welte odkrywa, tym jaśniej odśłania się w nich doświadczenie stanu sytuacji granicznej zorientowane na to, co ma charakter absolutny. Transcendencja ukrywa się w immanencji.

Twierdzenie to nabiera jeszcze większej siły przekonania, gdy badaniu poddany zostaje fenomen nicości. Nicość nie jest tutaj pojęta jako kres bytu, jako to, co otacza byt na obrzeżach jego istnienia, lecz jako forma doświadczenia obecna w samym wnętrzu istnienia bytu ludzkiego. Nie jest więc ona doświadczana poza istnieniem, lecz w nim²³. Zachowuje przy tym całkowitą radykalną inność w stosunku do bycia. Nigdy nie może być do niego sprowadzona. Pomimo radykalnej inności względem naszego istnienia, przenika je we wszystkich jego momentach, nakładając mu pieczęć skończoności²⁴. Pozytywnie rozumiana staje się toposem doświadczenia Boga²⁵. W tym modelu znowu transcendencja dochodzi od głosu jedynie w granicach możliwych doświadczeń człowieka, czyli w obrębie jego immanencji. Stanowi ona otchłannie nieskończoną i nieuwarunkowaną podstawę immanencji²⁶, a mimo to właśnie w niej jest doświadczana.

Filozofia Weltego zdaje się wyrażać przekonanie, nie ma żadnej innej drogi prowadzącej do transcendencji jak jedynie poprzez doświadczenia poczynione w obrębie immanencji. Nie istnieje żadne osobne i wyjątkowe wynoszące człowieka poza świat bezpośrednie doświadczenie transcendencji. Jest ono zawsze za pośrednictwem immanencji, wraz z tworzącymi ją wszystkimi uwarunkowaniami dziejowymi, kulturowymi i językowymi.

5. Bóg poza metafizyką — Vattimo

Z podobnymi poglądami, ale wyrażonymi za pomocą innych figur myślenia, spotykamy się u wielu innych współczesnych filozofów religii. Nie sposób ich tu wszystkich uwzględnić. Wspomnijmy jedynie Ganniniego Vattimo. Według niego, w ponowoczesności potrafimy zaobserwować zjawisko powrotu religii. Jej sens nie wyczerpuje się jednak w szukaniu metafizycznej pozaświatowej podstawy, lecz polega na radykalnym zwróceniu się ku temu, co w jej obrębie nazywa się stworzonnością (*créaturalité*)²⁷

²³ TENZE, *Filozofia religii*, tł. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 65.

²⁴ S. KUŠAR, *Dem göttlichen Gott entgegen denken. Der Weg von der metaphysischen zu einer nachmetaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosophie Weltes*, Freiburg 1986, s. 278.

²⁵ Por. PIECUCH, *dz. cyt.*, s. 427–445.

²⁶ WELTE, *Filozofia religii*, s. 99.

²⁷ G. VATTIMO, *Ślad śladu*, w: *Religia. Seminarium na Capri porwadszone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, w którym wzięli udział Maurizio Ferrars, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias, Vincenzo Vitiello*, tł. M. Kowalska, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszak, Warszawa 1999, s. 110.

Odnalezione w warunkach naszej późnonowoczesnej egzystencji doznanie religijne budzi się w doświadczeniach własnej skończoności, faktyczności i wolności. Nie są one wynikiem abstrakcyjnej refleksji nas sobą samym²⁸, nie noszą w sobie cech metafizycznej strukturalności, lecz są nam pozytywnie dane. W kulturze zachodniej zapośredniczone są one w języku tradycji judeochrześcijańskiej. Ten język bowiem poprzez wieki kształtował świat naszych doświadczeń religijnych. W tym języku, a dokładniej mówiąc w języku biblijnym religia i podstawowe przemyślenia filozoficzne na jej temat szukają dzisiaj wykroczenia poza metafizykę. W centrum tej religii mieści się egzystencja, którą kształtują dzisiejsze warunki ponowoczesności. Tkwić w tej egzystencji bez jakichkolwiek prób dokonywania skoków poza nią to jej najgłębszy sens, ponowne odnalezienie religii. Nabiera ona charakteru radykalnej immanencji. Bóg tej odnalezionej religii nie wzywa nas bowiem do poszukiwań metafizycznych fundamentów, lecz — jak powiada Ewangelia — do odczytywania znaków czasu²⁹, czyli dziejowych uwarunkowań naszej późnonowoczesnej epoki.

Transcendencja pojęta jest tutaj jako forma wezwania do trwania na poziomie radykalnej zdarzeniowości historycznie określonej immanencji. Daje się ona pomyśleć jedynie jako Wcielenie Boga. Dlatego dopiero w świetle chrześcijańskiej doktryny o Wcieleniu Syna Bożego, można, zdaniem Vattimo, odczytywać właściwie znaki czasu³⁰. W otwartym przez Wcielenie horyzoncie widzi się dzieje w ich zdarzeniowości, która nie jest zwykłą rejestracją przebiegającego czasu, lecz próbą religijnej interpretacji ich sensu.

Poglądy Lévinasa i Vattimo dowodzą, że filozofia umiejscawiająca religię w obrębie immanencji nie jest jednoznaczna w kwestii miejsca, jakie w tejże immanencji przypada transcendencji. Zdania poszczególnych filozofów są w tej kwestii odmienne. Za to panuje pośród nich niemal powszechna zgodność co do odrzucania kategorii metafizycznych w próbach jej opisanie. Zjawisko zanikania elementu metafizycznego w rozważaniach filozofów religii zbiega się z rozpadem wielkich metafizycznych narracji.

6. Religia w kategoriach mocy i słabości — Žižek

Nowo podejmowane próby mówienia o Bogu sięgają do języka postmetafizycznego. I tutaj szczególna rola przypada kategoriom zaczerpniętym z języka polityki, mianowicie terminom takim, jak: „władza”, „moc”, „przemoc” i „słabość”. Prze-

²⁸ *Tamże*.

²⁹ *Tamże*, s. 113.

³⁰ *Tamże*, s. 115.

obrażeniom znaczeniowym na poziomie schematu transcendencia – immanencja towarzyszy więc jeszcze inna przemiana, polegająca na interpretacji religii w kategoriach przeciwstawienia słabości mocy i przemocy. Przy czym w tej nowej wykładni moc i przemoc kojarzone są jednoznacznie z myśleniem metafizycznym. Bogu doktryna metafizyczna przypisuje atrybut mocy i wszechmocy — i jest On konotowany pozytywnie. W przeciwieństwie do takich ujęć chrześcijaństwo jawi się w optyce współczesnych autorów jako religia słabości. Dopiero śmierć Boga metafizyki z Jego wszechmocą otwiera możliwość zrozumienia sensu Wcielenia — uważa Vattimo. Bóg metafizyki jest Bogiem silnym, Bóg Wcielenia — Bogiem słabym.

Wcielenie, czyli znizzenie się Boga do poziomu człowieka, określane jest w teologii mianem kenozы. W Liście do Filipian czytamy, że Jezus Chrystus, „istniejąc w postaci Bożej nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie stawszy się podobnym do ludzi”³¹. Polskie słowo „ogółocił” jest tłumaczeniem greckiego *kenosis*. Stąd nazwa „kenoza” na uniżenie Boga. W tekstach Vattimy słowo to jest szeroko interpretowane. Oznacza ono, że Bóg pozbawia się absolutności, wszelkiej mocy i sam staje się słaby. Wcielenie Boga można opisywać jedynie za pomocą „ontologii słabości”

Kenoza nie kończy się jednak wraz z uniżeniem Syna Bożego, lecz jest także wewnętrznym procesem, który dalej trwa w chrześcijaństwie. Przyjmuje ona postać sekularyzacji i osłabiania struktur władzy. Kwestionowanie struktur, którym nadano cechy sakralne, zwrot ku etyce autonomicznej, uznanie sfer świeckich, zwłaszcza świeckości państwa, reinterpretacja dogmatów i ich szersza wykładnia, wszystkie te zjawiska mają, zdaniem Vattimy, charakter kenotyczny. Nie są one przez to pomniejszeniem chrześcijaństwa, lecz pełniejszą realizacją jego posłannictwa, pełniejszą odsłoną jego prawdy.

W wykładnię religii jako dialektyki siły i słabości wpisuje się również myśl współczesnego intelektualisty Slavoj Žižka. Jego koncepcja „kruchego absolutu” już w nazwie zapowiada, iż kategoria paradoksu będzie w tym ujęciu odgrywała kluczową rolę. Žižek interpretuje chrześcijańskiego Boga w perspektywie heglowskiej dialektyki negatywności³². Bóg mieszka w wieczności, ale ta wieczność nie jest w sobie potwierdzona. Ostatecznie posiada ona swoją granicę, którą jest czas. W akcie Wcielenia Bóg wstępuje w czas, aby i on stał się Jego własnością. Ale to wejście w czas może dokonać się jedynie poprzez negację własnej wieczności. Bóg wstępuje w czas w akcie Wcielenia, niejako siebie negując. Wracając z czasu

³¹ Flp 2,6-7

³² S. ŽIŽEK, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, tł. M. Kropiwnicki, Wrocław 2006, s. 34; TENŻE, *Kruchy absolut, czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, tł. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009.

do wieczności, afirmuje ją. Mamy więc ruch dialektyczny, gdzie wieczność jest tezą, wstąpienie w czas — jej negacją, czyli antytezą, i nowe otwarcie na wieczność — syntezą.

Ta figura interpretacyjna jednak, zdaniem Žižka, się nie domyka, nie ma w niej bowiem syntezy pojętej jako droga afirmacji prowadząca z powrotem do wieczności. Bóg zostaje uwięziony w czasie. Ruch dialektyczny, który zakreśla chrześcijańska doktryna, kończy się jedynie otwarciem na wieczność, nie zaś powrotem do niej. To otwarcie możliwe jest jedynie w doczesności, w immanencji. Chrześcijaństwo opisuje więc wydarzenia bez reszty zamknięte w immanencji. Z punktu widzenia takiego ujęcia transcendencja tak wpisuje się w immanencję, że niemożliwe jest już ich odróżnienie. Transcendencja utożsamia się z immanencją. Absolut staje się „kruchy”, gdyż w swej słabości utożsamiał się z porządkiem świata.

Wydaje się, że u Žižka ostatecznie kategoria słabości zostaje tak wyeksponowana w interpretacji chrześcijaństwa, iż nie ma w nim miejsca na jakąkolwiek władzę i moc. Wyrazem mocy absolutu jest jego słabość. Bóg jest o tyle Bogiem, o ile jest słaby. Žižek pisze: „Tajemnica, której wierni są Żydzi, to zgroza boskiej bezsilności — i to jest ten sekret, który zostaje «objawiony» w chrześcijaństwie”³³

7. Opozycja kult – moralność

Kolejną cechą ponowoczesnych interpretacji religii jest opozycja między kultem a moralnością. Według LÉVINASA, Bóg zatarł ślady swojej obecności w świecie, aby człowieka powierzyć i skazać na drugiego. Relacje między nimi zachodzące mają charakter etyczny, istnieje w nich moment powinności, wzięcia odpowiedzialności za Drugiego. Nie kult Boga, ale działania etyczne są tym, co zdaje się wyznaczać naszą religijność.

J. DERRIDA idzie krok dalej, mówiąc, że chrześcijanin ma obowiązek podejmowania działań moralnych bez jakichkolwiek odwołań do Boga. Jego moralność powinna być taka, jak gdyby Bóg człowieka opuścił³⁴. Jedynym odwołaniem, wedle którego należy postępować, jest dobra wola działającego. Mamy tu więc do czynienia ze stanowiskiem zbliżonym do KANTA, przeciwstawiającym religię moralną religii kultu.

VATTIMO z kolei wskazuje na miłość jako ostateczny sens objawienia. Nie jest to myśl obca teologom chrześcijańskim. Już św. AUGUSTYN powiadał: „Kochaj i czyń, co chcesz”. Do czynienia miłości pomimo świadomości opuszczenia przez

³³ TENŻE, *Kukła i karzeł*, s. 170.

³⁴ J. DERRIDA, *Wiara i wiedza*, w: *Religia*, s. 20.

Boga, a więc w momencie, kiedy niemożliwy staje się wszelki kult do Boga, wzywał DIETRICH BONHOEFFER z celi więziennej w Berlinie.

Dla ŽIŽKA miłość związana jest z ideą słabości. Słabość pojęta przez niego jako najważniejsze objawienie chrześcijaństwa wyraża tajemnicę miłości. Miłość jest tam możliwa, gdzie obecna jest słabość, czyli jakiś brak. Metafizyczny absolut, doskonały w sobie, nie mający w sobie żadnego braku, nie kocha i nie potrzebuje miłości. Miłość niczego by mu nie dodała. Stąd pytanie o Boga miłującego z perspektywy metafizycznej doktryny dotyczyło zawsze kwestii możliwej miłości Boga. Wedle Žižka, miłość jako pełnia znajduje swój warunek możliwości w braku i w niej się wyraża³⁵ Mamy więc kolejny paradoks.

8. Bóg ponowoczesnych narracji

Nie wdając się w głębszą polemikę z poglądami przedstawionych myślicieli, zapytajmy jedynie, czy udało im się wyjść zupełnie poza ramy myślenia wyznaczone przez metafizykę. Czy czytając teksty NIETZSCHEGO, LÉVINASA, VATTIMO, DERRIDY albo ŽIŽKA dochodzimy do przekonania, że została przed nami otwarta nowa perspektywa mówienia o chrześcijaństwie, i czy mamy tu do czynienia z radykalnie odmiennym paradygmatem ujmowania religii? Jest to pytanie interesujące nie tylko filozofów religii, ale i teologów. Ci ostatni stoją przede wszystkim przed zadaniem ustalenia, jaką wartość może stanowić ponowoczesna refleksja nad fenomenem religii dla samej teologii. Czy możliwa jest jej recepcja i w jakim stopniu? Być może — paradoksalnie — konieczność polemiki z nią i poszukiwanie argumentów na rzecz jej odrzucenia przyczyni się do pewnych jeśli nie przełomów, to przynajmniej przesunięć w ujęciach dzisiejszych teologów. Niewykluczony też jest taki scenariusz, że wielu teologów będzie stało na stanowisku niemożności jakiegokolwiek przyjęcia jej wątków do tradycyjnej myśli teologicznej. Nas interesuje jedynie, jaka wizja Boga pojawia się w ponowoczesnym dyskursie o religii i jaką rolę odgrywa w niej paradoks czy aporia.

Już pobieżne spojrzenie na poglądy filozofów ponowoczesnych przekonuje nas, że mimo wyeksponowania w nich momentu immanentnego i nierzadkich wysiłków sprowadzenia transcendencji do sfery immanencji, filozofia ta nie wyzwoliła się zupełnie ze schematu transcendencja – immanencja. Zmieniła za to mocno sposoby wyobrażenia transcendencji w stosunku do tych, jakie dotychczas dominowały. Zerwała bowiem z pojmowaniem jej jako wielkości zupełnie oderwanej od człowieka i świata, pozostającej względem nich jedynie w formie zewnętrznej

³⁵ Por. ŽIŽEK, *Kukła i karzeł*, s. 135.

relacji. Podważyła też taki sposób mówienia o Bogu, który jedynie z zewnątrz przychodzi do człowieka, jest jego zewnętrznym obserwatorem, niejako podglądaczem³⁶, niezaangażowanym świadkiem ludzkich działań³⁷. Ale takie rozumienie transcendencji wcale nie jest nowym odkryciem w chrześcijaństwie. Już św. AUGUSTYN, poszukując stosownego określenia na wyrażenie doświadczenia tego, co leży zarówno u podstaw porządku bytowego świata, jak i u podstaw ludzkiej świadomości, mówi o *superior summo meo* i *interior intimo meo*. W sformułowaniach tych dochodzi do głosu prawda, że to, co w porządku ontologii zdaje się być najbardziej oddalone, w porządku antropologicznym jest równocześnie tym, co najbardziej intymne i zażyłe. W ramach wyznaczonych przez Augustyńskie sformułowanie porusza się niewątpliwie myśl BERNHARDA WELTEGO, którego można jednak zaliczyć z punktu widzenia teologii do myślicieli ortodoksyjnych. Ale daleko poza ten schemat zdaje się nie wybiegać też myśl innych ponowoczesnych myślicieli.

W przypadku Nietzschego należy zapytać, kim jest głoszony przez niego nadczłowiek, skąd czerpie siłę zadowolenia z siebie samego. Jeśli zaś chodzi o samo głoszenie nadczłowieka i wezwanie do realizacji jego ideału, to rodzi ono pytanie: W czym znajduje ono ostateczne uprawomocnienie swego powinnościowego charakteru? Czy w ogóle w świecie pozbawionym Boga istnieje możliwość wystarczającego uzasadnienia jakiegokolwiek powinności? Czy projekt przechodzenia od człowieka do nadczłowieka nie jest przynajmniej jakimś dalekim echem poszukiwania *interior intimo meo*, tego, co najbardziej właściwe człowiekowi, chociaż niedoścignione? Jednym słowem, zdaje się, że Nietzsche pomieścił transcendencję tak głęboko w immanencji, że świadomość jej obecności w życiu człowieka została zatarta. Jego wizja nie jest zatem wolna od paradoksów i aporii. Biorą się one właśnie z ukrytej, zakamuflowanej obecności elementu transcendencji w immanencji. Także odkrywane przez niego doświadczenie nihilizmu nie jest doświadczeniem jednoznacznym. Obecna w nihilizmie pustka nie ma charakteru empirycznego, lecz metafizyczny, może więc być „znakiem” drugiej strony: pełni, która za pustką się ukrywa.

Lévinas z kolei nie przeczy transcendencji, lecz powiększa dystans między nią a immanencją. Bóg w jego filozofii jest tak absolutnie Inny, że nie działa w świecie jako ingerująca weń siła. Zacierą nawet w nim swoje ślady, aby swoją radykalną nieobecnością otworzyć przestrzeń dla działań etycznych człowieka, które nie kierowałyby się jakimkolwiek interesem. Lévinas nie zostawia jednak świata zupełnie bez Boga. Mówi bowiem o możliwej w nim obecności „Chwały Boga” Ujawnia się ona wówczas, gdy mamy do czynienia z etycznym działaniem człowieka. Ale

³⁶ Zob. NIETZSCHE, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 231; J.-P. SARTRE, *Diabeł i Pan Bóg*, tł. J. Kott, „Dialog” (1959), nr 9, s. 63.

³⁷ Zob. NIETZSCHE, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 232.

porządek etyczny, logika Dobra jest w koncepcji francuskiego myśliciela zupełnie inna od porządku ontologicznego, jest „inaczej niż być”³⁸. W obliczu radykalnego odróżnienia porządku etycznego od ontologicznego rodzi się pytanie: Czy porządek etyczny należy jeszcze do sfery immanencji, czy pod terminem „immanencja” należy rozumieć jedynie ontologiczną strukturę świata? Myśl Lévinasa nie wydaje się w tej kwestii jednoznaczna. Jeśli Dobro jest wyrazem transcendencji, to wszelka forma napotkania dobrego czynu człowieka objawia transcendencję, a zatem zanurza się Ona w porządek immanencji. Człowiek jawi się w tej wizji — podobnie jak u KANTA — jako obywatel dwóch światów. Jest zwornikiem porządku etycznego i ontologicznego, przy czym dla Lévinasa nie podlega żadnej wątpliwości fakt, że etyczna charakterystyka człowieka wyprzedza charakterystykę ontologiczną. Mamy więc u Lévinasa jasne oddzielenie porządku Dobra od porządku bycia, transcendencji od immanencji i paradoks ich spotkania w człowieku i jego etycznych działaniach. Paradoksalność ta jeszcze silniej dochodzi do głosu w idei Boga, jako idei Nieskończoności, która znalazła sobie miejsce w ludzkim umyśle. Myślenie idei Nieskończoności dokonuje się w umyśle skończonym i niedoskonałym. *Ideatum* tej idei jest dla tego umysłu niemożliwe do osiągnięcia. Paradoksalność i niemożność przewyciężenia występujących tu aporii na drodze zmiany przesłanek rządzi niepodzielnie Lévinasowską myślą o Bogu³⁹

Kategoria Wcielenia, do której odwołuje się Vattimo, z natury swej jest paradoksalna i aporetyczna. Wyeksponowane w niej pojęcie słabości ma za zadanie wyprowadzić ideę Boga poza jej metafizyczne rozumienie jako fundamentu: jeśli przyjąć, że zabieg ten się udał, to i tak nie można mówić o całkowitym wyjściu poza schemat transcendencja – immanencja lub o całkowitym zatopieniu transcendencji w immanencji. Powodem jest chociażby to, że w przypadku pojęcia słabości mamy do czynienia z pojęciem korelacyjnym. Aby właściwie pojąć, na czym polega słabość, a jest ona tu pojęta nie tyle empirycznie, ile ontologicznie, trzeba wprawdzie wiedzieć, na czym polega moc ontologiczna. Pojęcia słabości i mocy ontologicznej są względem siebie logicznie zależne. Zresztą podobnie rzecz ma się z pojęciem immanencji i transcendencji.

Vattimo, mówiąc o słabości, ma na myśli jej ontologiczny, ale i epistemologiczny wymiar. Chodzi również o to, że „miejszem” doświadczenia Boga jest doświadczenie słabości, a nie siły. Słabość w tym kontekście może być interpretowana jako bierność i otwartość świadomości względem wydarzeniowości bycia, bez narzucania bytowi form jego rozumienia. Chodziłoby tu zatem o pewną postać Heideggerowskiego *Gelassenheit* (wyzwolenia).

³⁸ E. LÉVINAS, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 60.

³⁹ TENŹE, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tł. M. Kowalska, Kraków 1994.

Uwagi dotyczące Vattimo można w pewnej mierze odnieść również do Žižka. Jego paradoksalna już w nazwie koncepcja „kruchej absolutu” trudna jest do zrozumienia bez idei transcendencji, zresztą nosi jej synonim w tytule. Jeśli religia jest tylko formą interpretacji ludzkiego życia nie wychodzącą poza immanencję, jak sugeruje to Žižek, to powstaje pytanie, co rozumiemy przez samą immanencję. Religia nie pełni, według Žižka, transcendentnej funkcji zbawczej, lecz jedynie funkcję krytyczną i regulatywną wobec społeczeństwa. Ale wyjaśnienia religijne, mając w szerokim tego słowa znaczeniu wymiar metafizyczny, wskazują na jakąś rzeczywistość leżącą poza sferą jedynie empirycznych spostrzeżeń. Inaczej mówiąc, immanencja nie wyjaśnia samą siebie. Nie sposób nawet określić sensu tego terminu bez chociażby hipotetycznego przyjęcia sfery odmiennej od niej. Najogólniej mówiąc, myślenie Žižka, podobnie jak innych ponowoczesnych myślicieli religii, zdaje się zmierzać tropem Feuerbachowskiej redukcji teologii do antropologii, ale ta antropologia pozostaje nadal zatopiona w kategoriach metafizycznych.

9. Zakończenie

Niezależnie od tych krytycznych uwag, ponowoczesna refleksja wnosi wiele nowych aspektów w myślenie religijne, pomaga spojrzeć również na teksty chrześcijańskie z innego punktu widzenia niż to miało miejsce dotychczas, albo przypomina pewne prawdy, który w tradycji nieco odeszły w cień. Niewątpliwą zasługą jest przy tym próba przywrócenia centralnego znaczenia w rozumieniu chrześcijaństwa kategorii słabości i kenozy. Podejmowanie prób opisu fenomenu religijnego niejako „oddolnie”, od strony naszych codziennych doświadczeń, od zanurzenia w wymiarze immanencji, nie musi oczywiście prowadzić do koniecznej negacji transcendencji.

Kategorią, za pomocą której podejmuje się obecnie interpretację chrześcijaństwa od strony immanencji bez porzucenia transcendencji, jest kategoria miłosierdzia. U TISCHNERA jest ona zarówno postawą Boga względem człowieka, jak i człowieka względem Boga⁴⁰. W postawie miłosierdzia człowiek przestaje być posiadaczem *sacrum*, tzn. do transcendencji nie podchodzi w postawie czy to jej pojęciowego, czy to kultowego osaczenia. Tischnerowi udaje się w ten sposób uniknąć pułapek schematu siły i słabości, wygrywania immanencji kosztem transcendencji.

W ostatecznej ocenie można stwierdzić, że niezależnie od tego, czy postmodernistyczną myśl należy uważać za formę ostatecznego przewyciężenia religii czy też za oczyszczającą drogę do nowych ujęć Boga, to zdaje się, że i ona, podobnie

⁴⁰ J. TISCHNER, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2001, s. 13.

jak myśl metafizyczna, nie wyzwoli się z myślenia w kategoriach paradoksu i aporii. Paradoksalności i aporetyczności myślenia o Bogu nie sposób usunąć ani poprzez zmianę przesłanek myślenia religijnego, ani poprzez jej nowe interpretacje. Myślenie religijne zawsze jest myśleniem w obliczu tajemnicy, jaką jest transcendencja. Prawda ta wybrzmiewać będzie zawsze we wszystkich ujęciach. Myśl ponowoczesna nie stanowi tu żadnego wyjątku, zastąpiła jedynie metafizyczne paradoksy nowymi.

Na zakończenie warto przywołać jeszcze ANZELMA Z CANTERBURY, który zastanawiał się nad zawartością idei Boga. Niezależnie od zaproponowanego przez niego dowodu i jego wątpliwej trafności, warto przypatrzeć się, jak formułuje on ideę Boga. Jest ona tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, to znaczy jest absolutem doskonałości. Już obecność tej idei w myśleniu jest paradoksem: doskonałość zagnieżdża się w niedoskonałości. Ale nie tylko to. Anzelm zauważa, że Bóg jest nie tylko tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, ale jest jeszcze czymś więcej, niż to, co w ogóle można pomyśleć⁴¹. O ile więc myślimy o Bogu czy próbujemy sformułować jakiegokolwiek sądy o Nim, z konieczności popadamy w paradoksy i aporie⁴². Myśl myśląca Boga z natury swej niesie bowiem w sobie więcej, niż jest w stanie udźwignąć⁴³

Die christliche Gottesauffassung und ihre Paradoxen und Aporien. Die anthropologische Sicht im postmodernen religiösen Denken

Zusammenfassung

Die Leitfrage des Artikels lautet: „Kann man von Gott sprechen ohne dabei in Paradoxen und Aporien zu verfallen?“ Zuerst wird gezeigt, wie in einem metaphysischen Versuch die Idee der göttlichen Allmacht und göttlichen Freiheit sowie der göttlichen Güte sich in Widersprüche verwickelt. Keine Lösung bringt auch die apophantische, die negative Theologie. Man könnte neue Impulse im Nietzsches Denken suchen, aber es stellt sich heraus, dass auch sein Versuch der Überwindung des Transzendenz-Immanenzschema sich im Unklaren verläuft. Lévinas interpretiert die Verhältnisse zwischen Transzendenz und Immanenz anhand der Idee des Guten, bei Welte wiederum spielt die Erfahrung des Nichts eine zentrale

⁴¹ ANZELM Z CANTERBURY, *Proslogion*, tł. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 160. Dokładnie zdanie to posiada postać modlitewną i brzmi: „A więc, Panie, jesteś nie tylko tym...”

⁴² Por. T. HALÍK, *Rola uniwersytetu katolickiego w nowej Europie*, w: TENŻE, *Wzywany czy niewzywany*, s. 208: „Punktem wyjścia głoszeni chrześcijaństwa może być tylko Nieznany, niepojęty, stale zaskakujący nas Bóg, Bóg paradoksu. Bóg, który klęski przemienia w zwycięstwa, a śmierć w życie — Ten, który «czyni wszystko nowe»”

⁴³ K. TARNOWSKI, *Paradoksalność idei Boga*, w: TENŻE, *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009, s. 42.

Rolle. Die postmodernen Auffassungen versuchen einen religiösen Diskurs zu entwickeln, der sich außerhalb des metaphysischen Denkens situiert und zugleich sich in seiner Sprache der politischen Begriffe bedient. Das Ritual wird dabei der Sittlichkeit entgegengesetzt. In der Bewertung dieses postmodernen Diskurses stellt der vorliegende Artikel fest, dass es in ihm nicht ganz und gar gelungen ist das Schema Transzendenz-Immanenz zu überwinden und schon überhaupt nicht über die Begriffe des Paradoxen und der Aporie hinauszugehen. Zum Abschluss wird Tischners Vorschlag erwähnt: in der Idee der Barmherzigkeit eine Lösung zu suchen und dazu der Gedanke Anselms von Cantenbury herbeigerufen, dass die Gottesidee von Natur aus mehr in sich beinhaltet als sie tragen kann.