

TADEUSZ MIESZKOWSKI

## „ŚMIERĆ BOGA” W UJĘCIU THOMASA J. ALTIZERA

Treść: Wstęp; I. „Śmierć Boga”. Altizerowskie a heglowskie znaczenie terminu; II. „Śmierć Boga”. Altizerowskie a Blake’owskie rozumienie terminu „samozniszczenie” (self = annihilation); III. Jezus jako Zaratustra; Zakończenie.

### WSTĘP

Chociaż temperatura debaty czy sporu o „uczciwość wobec Boga” nieco opadła w porównaniu z okresem lat sześćdziesiątych, zasadniczy problem nie uległ bynajmniej dezaktualizacji. Można go sformułować w różnorodny sposób. W kategoriach poszczególnych kwestii teologicznych, w kategoriach szeroko pojętej sekularyzacji czy też w kategoriach metodologicznych. W tym ostatnim przypadku chodzi przede wszystkim o sposób rozumienia funkcji, celu i zadań teologii jak również o związane z tym poszerzenie zakresu źródeł teologicznych o zapoznane dotychczas obszary myśli ludzkiej. I tutaj niewątpliwie duże zasługi trzeba przypisać właśnie teologii radykalnej, która w swoich rozwinięciach sięgała do twórczości najbardziej różnorodnych autorów. Problem zbadania możliwości teologicznej adaptacji różnych osiągnięć myśli ludzkiej, uważanej dotychczas za „nieteologiczną”, czy za nieprzydatną w refleksji teologicznej, jest obecnie szczególnie istotny ze względu na obejmowanie refleksją teologiczną coraz więcej obszarów egzystencji i niekiedy przy tym bezkrytyczne przypisywanie wszystkiemu i wszystkim waloru źródła „teologicznego”.

Spśród wszystkich teologów radykalnych czy, inaczej i nieprawidłowo mówiąc, teologów „śmierci Boga”, Thomas J. Altizer, amerykański teolog protestancki, zajmuje miejsce najbardziej osobliwe. O ile bowiem wszyscy inni przedstawiciele tego nurtu w myśli chrześcijańskiej, żeby wymienić choć

by Hamiltona czy van Burena, nawiązują do śmierci Boga jako faktu kulturalnego, etycznego, czy zgoła lingwistycznego, o tyle Altizer widzi w „śmierci Boga” fakt czy wydarzenie historyczne o znaczeniu ontologicznym. Większość teologów radykalnych uzasadnia to wydarzenie racjami pozateologicznymi, głównie radykalną sekularyzacją świata, niezdolnością współczesnego człowieka do przyjęcia wartości nie mieszczących się, jak uważają, w jego „dojrzałej” umysłowości. Ich radykalizm polega przede wszystkim na przesunięciu akcentu na człowieka i Jezusa, na antropologię i chrystologię, jak gdyby pozostawiając kwestię Boga, przynajmniej na razie, na stronie. Wygląda to raczej na manewr przeczekiwania niż na programową negację Boga. Ich teologia jest opisem egzystencjalnej sytuacji człowieka w świeckim świecie. Niektórzy spośród nich pozbawiają świat i teologię Boga, ale jak gdyby zapominają uzasadnić tę nieobecność, tak że na dobrą sprawę nie wiadomo czy mają na myśli fikcję, która była uważana za prawdę i dzisiaj została rozpoznana i zdemaskowana jako fikcja, czy też chodzi im o chwilową nieobecność Boga w szczególnym dzisiejszym otoczeniu, które może się w przyszłości zmienić i znowu odsłonić Boga w Jego zwykłym transcendentnym i świętym wymiarze. Żaden spośród nich jednak nie czyni głównym przedmiotem swojej teologii wydarzenia śmierci Boga jako przełomowego w dziejach świata zarówno w wymiarze historycznym, jak i ontologicznym. Żaden nie przedstawia śmierci Boga jako prawdziwego, transcendentnego Boga, który rzeczywiście istniał i spełniał swoją rolę i który w określonym momencie historycznym umarł i przestał istnieć w swojej dawnej boskiej formie. Żaden z nich nie uzasadniał wydarzenia śmierci Boga w terminach teologicznych i na podstawie Pisma świętego. Żaden z wyjątkiem Altizera. Na tej podstawie powiedziałbym nawet, że tylko Altizer jest rzeczywistym „teologiem śmierci Boga”, wszyscy inni radykalni teologowie sugerują tylko w taki czy inny sposób śmierć Boga czy też przyjmują ją, ale nie podejmują się teologicznej interpretacji tego wydarzenia. Innymi słowy u wszystkich teologów radykalnych śmierć Boga jest założeniem opartym na przesłankach pozateologicznych albo ostateczną konsekwencją ich podstawy raczej świeckiej niż teologicznej. Dlatego nie utożsamiałbym teologii radykalnej z teologią śmierci Boga. Ta pierwsza reprezentuje pewien nurt w myśli teologicznej, który można odnieść do określonej tradycji i który może mieć dalszą kontynuację. Ta druga natomiast jest odosobnionym epizodem,

który w swoim założeniu nie ma właściwie żadnych tradycji (nie licząc enigmatycznych i raczej nieistotnych powiązań ze starożytnymi epizodami patrypasjanizmu i podobnych mu pobocznych nurtów) i na pewno nie może mieć żadnej kontynuacji.

Różnicę między Altizerem a teologami radykalnymi pogłębia jeszcze jego „nienowoczesność”. O ile teologie radykalne bowiem odwołują się w swoich rozważaniach do zjawisk współczesnego świata i sięgają do narzędzi współczesnej filozofii czy literatury, o tyle Altizer pozostaje w kręgu myślicieli ubiegłowiecznych, w atmosferze tradycyjnej apokaliptyki i eschatologii. W takim klimacie ateistyczne wnioski nabierają szczególnie paradoksalnego charakteru.

Mówiliśmy, że teologia radykalna sprawia wrażenie, jak gdyby teologiczny problem Boga pozostawiała na razie na uboczu, zajmując się teologizacją możliwie najszerszego obszaru rzeczywistości uznawanej dotychczas za świecką. Czyni to przede wszystkim z dobrej woli „przełożenia” wartości ewangelicznych na język współczesnego świata. Ten „przekład” z konieczności wskazuje na ewangelię jako na oryginał. Jest przy tym zabiegiem przede wszystkim formalnym. Teologia radykalna uznając sformułowania tradycyjne za stosowne w swym czasie usiłuje uczynić je stosownymi w naszych czasach. Teologia śmierci Boga nie sięga do sformułowań, ale do samych wydarzeń, i widzi w nich zupełnie nowe znaczenie. Wynika stąd bardzo znamieny wniosek metodologiczny. O ile teologia radykalna nie pali za sobą teologicznych mostów i w jakiś sposób nawiązuje do teologicznej przeszłości, o tyle teologia śmierci Boga w swoim założeniu zrywa zupełnie z teologią „w dawnym stylu” i zaczyna niejako wszystko od początku. Na tym polega absolutna oryginalność Altizera. Natomiast wewnętrzna treść jego teologii pozwala przypisać jej również określenie absolutnej paradoksalności.

Ale twórca „teologii śmierci Boga” nie chce czuć się odosobniony, a nawet nie chce być całkiem oryginalny. Przeciwnie, uważa się tylko za wyraziciela czy kontynuatora dzieła pewnych twórców, którym przypisuje prawdziwe autorstwo sformułowanej ostatecznie przez siebie teologii. Ich właśnie uważa za zapoznanych czy wcześniej nie rozpoznanych teologów radykalnych, czyli zgodnie z jego rozumieniem teologii radykalnej, teologów śmierci Boga. Wybór tych twórców nie był przypadkowy. Ponieważ z założenia teoria Altizera miała mieć charakter dialektyczny, bezreligijny i ateistyczny, sięgnął on

do myślicieli, którzy jego zdaniem dali wyraz tym wszystkim trzem aspektom wydarzenia śmierci Boga. Hegel miał uzasadniać dialektyczny charakter procesu immanentyzacji bytu, Blake bezreligijność chrześcijaństwa i jego eschatologiczny cel, Nietzsche zaś konieczność akceptacji świata w jego aktualnej doczesności. Każdy z nich, według Altizera, głosił śmierć Boga w terminach swojej własnej myśli filozoficznej czy literackiej. Chciałbym w tym artykule przedstawić sposób, w jaki Altizer interpretuje myśl owych trzech autorów, Hegla, Blake'a i Nietzschego, w kategoriach śmierci Boga. Z tym że w przypadku Nietzschego będzie to tylko interpretacja pośrednia, nawiązująca do odbóstwienia Jezusa czy utożsamienia go z Zaratustrą, jako że sam Altizer nie mając zbyt wiele do powiedzenia o samym bezpośrednim fakcie śmierci Boga w terminach zupełnie ateologicznej myśli Nietzschego, wyznacza mu w swojej propozycji inną rolę: uzasadnienia konieczności akceptacji świata w jego aktualnej doczesności.

Osobliwość zjawiska, jakie przedstawia sobą myśl Altizera, nasuwa jeszcze jeden istotny z formalnego punktu widzenia problem. Czy ta myśl jest w ogóle teologią? W przypadku teologii radykalnej, która wyraża tylko dzisiejszą „niemożność” mówienia o Bogu, albo która „wyjaśnia” Boga jako hipotezę już obecnie zbytęcną, tym samym traktując Go w ogóle jako nierealną fikcję czy tylko projekcję ludzkiego wnętrza, problem ten nie istnieje. Ale co zrobić z przypadkiem, który sam nazywa siebie ateizmem i jednocześnie podkreśla, że do tego ateizmu niezbędna jest wiara w Boga? W prawdziwą śmierć prawdziwego Boga? Sam Altizer nazywa swoją teorię ateizmem chrześcijańskim, teologią radykalną, teologią śmierci Boga, teologią dialektyczną, chrześcijaństwem bezreligijnym. Wydaje mi się jednak, że myśli Altizera nie można w żadnym wypadku nazwać ateizmem, a nawet ateizmem chrześcijańskim, który to termin uważam zresztą za nonsensowny. Myślę że niniejszy artykuł przyniesie również przynajmniej częściowe rozstrzygnięcie tego paradoksalnego problemu.

#### I. „ŚMIERĆ BOGA”. ALTIZEROWSKIE A HEGLOWSKIE ZNACZENIE TEGO TERMINU

Altizer ma zupełnie własny sposób rozumienia tego tak kontrowersyjnego i sprzecznego w sobie terminu „śmierć Boga”. Interpretuje się ten termin różnie. Śmierć Boga jako wydarzenie w wymiarze ogólnoludzkiej kultury. Jako przeżycie się

dawnych wyobrażeń Boga. Jako fakt socjologiczny. Jako fakt historyczny. Ale wszystkie te interpretacje zakładały różnicę między rzeczywistością Boga a Jego pojęciem. I wszystkie dotyczyły tylko pojęcia Boga. Sama rzeczywistość Boga nie wchodziła tutaj w ogół w rachubę. Była z założenia fikcją czy abstrakcją. Było to logiczne w sensie logiki formalnej. Nielogiczne byłoby najpierw poważne uznanie Boga, a następnie uznanie Jego śmierci, choćby ta śmierć miała być dziełem samego Boga. Altizer twierdzi wyraźnie: śmierć Boga jest prawdziwym, realnym faktem, który wydarzył się zarówno w wymiarze kosmicznym, jak i historycznym. Nielogiczne i trudne do przyjęcia. Ale Altizer na gruncie swoich własnych teoretycznych założeń może tak powiedzieć. I takie stwierdzenie jest logiczne w układzie jego własnej dialektycznej logiki. Bo każdy objawicielski i zbawczy akt Boga, jako dialektyczna samonegacja Bóstwa, przyczyniał się do tej samobójczej, absolutnie dobrowolnej śmierci Boga jako Bóstwa transcendentnego, niezmiennego i wiecznego. I jest to fakt nieodwracalny, bo dialektyczny proces biegnie nieustannie naprzód, i nie ma już powrotu ani do utraconej totalności Bóstwa, ani do utraconego rajy "niewinności". Wszystko zmierzają do eschatologicznego celu, którym jest Królestwo Boże, uwieńczenie tego dynamicznego procesu przechodzenia transcendencji w immanencję, przestąpienia progu czasu przez odległego, niedostępnego i apodyktycznego Pana, którego metamorfoza znosi jednocześnie cały stary kosmos dawnego stworzenia, obala wszystkie prawa i instytucje dotychczas egzystujące w historii.<sup>1</sup> Bóg będzie wtedy wszystkim we wszystkim. Będzie to swoista *coincidentia oppositorum*. Swoista, bo zdecydowanie na korzyść tego, co świeckie. Sacrum rozplynie się bez reszty w profanum. Transcendencja w immanencji. Bóg stanie się Jezusem, ale Jezus nie będzie już Bogiem. Duch stanie się ciałem. I właśnie Jezus jako ten, w którym nastąpiło nieodwracalne i ostateczne samowyniszczenie Boga, jest rzeczywistością, w której dokonuje się to jednostronne utożsamienie Boga z ludzkością. Śmierć Boga jest wydarzeniem inicjującym nieprzerwany i postępujący proces przechodzenia całkowicie immanentnego Słowa w Ciało Ludzkości, proces, który realizuje się w historii ludzkiej w sposób stopniowy i nieustający. Śmierć Boga nie jest faktem przypadkowym. Jest

---

<sup>1</sup> Por. T. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966.

nieuchronną konsekwencją „wchodzenia Boga w świat”, przechodzenia Ducha w ciało; i urzeczywistnienie się śmierci Boga w całości doświadczenia jest rozstrzygającym znakiem obecności tego procesu w historii. Pod tym względem śmierć Boga nie jest więc w dialektycznym ruchu Altizera faktem o pierwszorzędym, lecz wtórnym znaczeniu. Jest zwykłą konsekwencją dialektycznego procesu samonegacji Bóstwa. Sens tego wydarzenia jest taki, że dominujące doświadczenie pustki i martwoty dawnych transcendentnych form boskości nie może być dla radykalnego chrześcijanina uczuciem przygnębiającym i deprymującym, lecz przeciwnie, z radością wita on te objawy jako znak, że triumf kenotycznego Chrystusa jest coraz bliższy, i jako znak wyzwolenia się spod tyranii transcendencji świętości. Jako znak nastania nowej i wyzwolonej ludzkości. Dzięki temu wydarzeniu stało się możliwe totalne przejście Słowa w pełny wymiar ludzkiego doświadczenia. I o tyle jest to wydarzenie istotne i przełomowe.

Ten pozytywny rezultat ma oczywiście swój odpowiednik w wyniku negatywnym. Zgodnie zresztą ze znanym schematem dialektyki Altizera. Tym negatywnym odpowiednikiem jest Bóg, który umarł w Chrystusie i który tym samym „stopniowo przestaje być obecny w żywej postaci, ogałając się ze swojego pierwotnego życia i pierwotnej mocy i następując cofając się do obcej i martwej nicości”<sup>2</sup>. Bóg umiera w Chrystusie i tym samym transcendentna epifania Boga przechodzi w abstrakcyjną i obcą formę. Jest to kierunek ruchu dialektycznego, prowadzący do stopniowej dezintegracji i anihilacji pierwotnej transcendentnej formy Boga, która staje się w końcu ucieleśnieniem wszystkiego, co obce, i ukazuje się świadomości jako ostateczne źródło wszelkiej alienacji i represji. Jest to ruch, w którym zachodzi przekształcenie Boga w ostateczną negację wszelkiego życia i wszelkiego ruchu, w którym Bóg nie tylko pozbawia się swojej całej pierwotnej chwały i mocy, ale staje się obcą i przytłaczającą nicością. Ta epifania Boga jako ostatecznego źródła alienacji i represji staje się w dialektyce Altizera odpowiednikiem szatana. I właśnie stopniem zaawansowania tego wstecznego kierunku dialektyki mierzy się stopień przekształcenia transcendencji w immanencję, świętości w świeckość, stopień oczyszczenia świeckiej historii z wszelkich śladów i naleciałości transcendencji. Epifania Boga jako szatana będzie oznaczać, że cała transcendencja skupiła się po

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 110

stronie regresywnego momentu całego ruchu. Samonegacja Boga w Chrystusie oznacza więc nie tylko zniesienie i zniszczenie pierwotnie istniejącego Bytu, ale również odwrócenie i przekształcenie upadłej czy transcendentnej epifanii Ducha, odwrócenie ruchu transcendencji w ruch immanencji i tym samym zniesienie podstawy wszelkiej alienacji i represji. Oba ruchy muszą ze sobą dialektycznie współdziałać. Alienacja i represja rządząby w historii na zawsze, gdyby nie było możliwe zniszczenie ich transcendentnej podstawy. Bóg, który umarł w Chrystusie, dokonał tego. Niszcząc pierwotną epifanię, unicestwił wszystkie abstrakcyjne i obce formy Ducha, zniósł wszelką sankcję dla regresywnego ruchu prowadzącego do bierności i milczenia.<sup>3</sup>

Można to wszystko podsumować i uporządkować w ten sposób.

Bóg przed aktem stworzenia świata był bytem absolutnym, był ogólnością swoich wszystkich możliwych epifanii, określeń czy negacji. Stworzenie świata było pierwszą epifanią Boga, która wprowadziła zewnętrzny podział na transcendentnego Boga i immanentny świat. Był to jednocześnie początek postępującego procesu przechodzenia Boga w swój innebycie. Bóg po raz pierwszy zanegował swoje Bóstwo i uszczuplił siebie w swojej autonomii. Pierwsze akty Boga były znakiem jego transcendentnej władzy, wszechmocy i chwały. W świadomości Starego Testamentu był Bogiem-Stwórcą, Prawodawcą, Panem, Królem, Kapłanem. Ale jednocześnie każdy historyczny czyn Boga, każde Jego wkroczenie w wymiar historii posuwało proces Jego immanentyzacji. Transcendentny wymiar Boga tracił jednocześnie coraz bardziej swoją zbawczą moc, swoją żywotną siłę. Transcendencja Boska przekształcała się w immanencję i jej oddawała czy przekazywała swoją zbawczą moc i energię życia. Ale nie zniknęła bez śladu. Przeciwnie. Transcendencja podlegała dwojakiej negacji. Z jednej strony przechodziła logicznie w swój innebycie, a więc w immanencję, i to był postępowy ruch zwiększający stopień immanentnej doskonałości świata. Można tę negację czy ten ruch nazwać także odwróceniem kierunku transcendencji czy wręcz „zawróceniem” jej siły i energii w stronę immanencji. Można tę negację nazwać też przekształceniem ontologicznym. Byt transcendentny przekształcał się w inny jakościowo byt immanentny. Natomiast druga negacja, jakiej ulega transcendencja, jest ne-

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 113, 114.

gacją w sferze wartości, negacją aksjologiczną. Siła, moc, energia, twórczość, dobro transcendencji przekształca się w bezruch, martwość, w nicość. Przy tym nie jest to bynajmniej nicość. Przy tym nie jest to bynajmniej nicość czy brak neutralny, nie jest to pusta forma zupełnie pozbawiona treści. Ta porzucona powłoka transcendencji jest siłą, która utrzymuje w istnieniu wszelkie przejawy wyobcowania w świecie, wszelkie formy represji, jest podłożem i źródłem wszystkich wartości ujemnych w świecie. Jest zatem rzeczywistością bardzo konkretną i groźną. Na tym polega dialektyka Altizera. Progresji transcendencji w immanencję musi odpowiadać regresja samej transcendencji.<sup>4</sup>

Momentem przełomowym w procesie samonegacji Bóstwa transcendentnego jest historyczny fakt wcielenia i ukrzyżowania. Jest to wydarzenie o implikacjach nie tylko ontologicznych, ale również i teologicznych. Wcielenie oznacza bowiem śmierć Boga transcendencji w Chrystusie. Oznacza kres ostateczny i nieodwołalny wszystkich transcendentnych epifanii Boga. Od tej chwili przestaje istnieć transcendentny Bóg. Bóg staje się Chrystusem. Transcendencja ostatecznie traci swoją żywotną treść. Traci swoje oparcie, swoje źródło. Tym samym ulega ostatecznemu zniszczeniu sama podstawa wszelkiej obcości, wszelkiej alienacji, wszelkie represji. Progresywnemu przejściu transcendencji w immanencję w osobie Chrystusa towarzyszy negacja świętości w całym zakresie ludzkiego doświadczenia. Dzięki dobrowolnemu zniszczeniu w Chrystusie swojej własnej Boskiej transcendentnej Jaźni jako źródła wszelkiego wyobcowania i represji Bóg umożliwił uniwersalny proces pojednania, w którym wszelkie alienacje i represje ulegają dialektycznemu zniesieniu. Pojednanie to osiągnie swój cel dopiero wtedy, kiedy ulegnie zniszczeniu wszelkie zło, kiedy abstrakcyjna i obca, ale represyjna powłoka transcendentnego Boga stanie się ucieleśnieniem wszelkiej alienacji i represji i kiedy ukaże się ludzkości jako ostateczne źródło wszelkiego zła, jako szatan. Samonegacja czy samounicestwienie Boga w Chrystusie było warunkiem koniecznym dla zapoczątkowania tego procesu. Bez tego momentu alienacja i represja byłyby niemożliwe do zwalczenia. Konieczne było do tego zniesienie ostatecznej podstawy i źródła tych zjawisk —

<sup>4</sup> Jest to ujęcie oczywiście zupełnie obce dialektyce Heglowskiej. U Hegla negacja obejmuje całość bytu, treść łącznie z formą, i cały byt jako zniesiony i jednocześnie zachowany zostaje w całości niejako „przekazany” następnej formie bytu.

transcendentnego Boga. Dalsze epifanie martwego residuum Boga, puste i bezkształtne, chaotyczne siły zła, będą tylko znaczyły postępowanie procesu immanentyzacji. Nie będą, to już epifanie Boga jako Stwórcy czy Pana, któremu człowiek winien jest posłuszeństwo i przed którym winien zginać kolana w nabożnym lęku i w czci, ale epifanie obcej i gnębielskiej siły, martwej powłoki Boga, który sam pozbawił się życia i wyrzekł się tamtej, należnej mu kiedyś chwały i czci. Świadomość będzie stopniowo w coraz większym zakresie zwykłego ludzkiego doświadczenia rozpoznawać we wszelkich przejawach wyobcowania i represji ich boskie, transcendentne pochodzenie i będzie mogła je przewycięzać jako świadoma pozbawienia transcendencji jej władzy poprzez śmierć Boga w Chrystusie. W takim trybie będzie się realizował ów proces pojednania, czyli wycofywania czy znoszenia wszelkich ujemnych, szkodliwych wpływów boskiej transcendencji przez uświadomienie sobie ich prawdziwego źródła i przede wszystkim dzięki zniesieniu tego źródła w akcie samozniszczenia Boga w Chrystusie i tym samym zahamowaniu wszelkich możliwości pogłębiania się tych wpływów. I wreszcie między szatan będzie w całości obecny w swojej apokaliptycznej formie jako martwy produkt samonegacji Boga, dokona się ostatni akt pojednania: szatan ulegnie ostatecznemu przekształceniu w eschatologiczną epifanię Chrystusa.<sup>5</sup>

Śmierć Boga w Chrystusie, czyli fakt ukrzyżowania Chrystusa, Altizer uważa w swojej dialektyce za moment negacji negacji, jako teologicznie związany z uniwersalnym procesem pojednania. Pojednanie zatem jako negatywny proces znoszenia wszystkich form „tego, co chce”, „tego, co inne”, czyli wszystkich form świętości czy transcendencji, wszelkich sankcji cofania się ku martwocie i bierności, jest w tym ujęciu negacją negacji. Jego rezultatem jest samozniszczenie każdej siły ograniczającej życie i energię. Negacja negacji w sensie Heglowskim nie ma tu żadnego zastosowania. Altizer popada tu w jawną sprzeczność, najpierw określa jako negację przejście Boga transcendencji w swój własny innobyć, czyli w Boga immanencji. I to jest zwykła prosta negacja. Następnie, kierujący się zresztą wcale nieświecką, jeżeli zgoła nie religijną zasadą skutkowej uniwersalizacji aktów Boga, rozciąga samonegację transcendencji w osobie Chrystusa na całe doświadczenie ludzkie i twierdzi, że tam również następuje negacja tego, co

<sup>5</sup> Por. T. Altizer, dz. cyt., s. 112—115.

obce immanencji, a więc negacja transcendencji. I to jest też zwykła, prosta negacja. W obu przypadkach mamy negację tego samego momentu, momentu transcendencji, świętości czy boskości. Ale z kolei, w swojej interpretacji pojednania, Altizer wyraźnie twierdzi, że podłożem czy źródłem wszystkiego, co złe, co obce, represyjne i alienujące, jest właśnie transcendencja, i określa ów proces pojednania, czyli znoszenia transcendencji, jako negację negacji. Czyli raz negacja transcendencji jest pojedyncza, drugi raz podwójna. Wszystko zależy od tego, jak ją traktować. Pozytywnie czy negatywnie.<sup>6</sup> Jako prostą niezłożoność czy jako rozwinięty byt o ujemnej wartości. W rezultacie mamy do czynienia z wyjątkowo werbalną, płaską, powierzchowną i niedialektyczną dialektyką. Jest to dialektyka nawet poniżej poziomu rozsądku, z którego tak szydzi sobie sam Altizer. Negacja negacji jest najbardziej podstawowym pojęciem w dialektyce Hegla. Jest kluczem do zrozumienia jej istotnego sensu. Można nawet powiedzieć, że dialektyka Hegla nie jest dialektyką negacji, ale negacji negacji, ponieważ jej ostatecznym rezultatem jest, jak już wielokrotnie nadmieniałem i co sam Hegel nieustannie podkreśla w swoich pismach, powrót do samego siebie, wzbogacające przez zapośredniczenie zrównanie z samym sobą. Innymi słowy — jest odnoszeniem się do siebie, ale odnoszeniem się do siebie zapośredniczonym przez negację. Negacja negacji w fakcie ukrzyżowania oznaczałaby w sensie teologicznym negację wcielenia jako pierwszej negacji Boga transcendencji i zrównanie bytu Boga transcendencji z sobą samym. Innymi słowy oznaczałoby jednię transcendencji i immanencji, w której wszystkie jakości obu wymiarów przeszłyby w syntezę całości jako jej nierozdzielne momenty. Bóg zatem nic nie tracąc ze swoich pierwotnych treści wzbogacił się o nowe treści, immanencja zaś również nic nie tracąc ze swojej jakości wzbogaciła się o nową duchową jakość. Zresztą jest to schemat powierzchowny i jego głębszy teologiczny sens nie jest łatwy do określenia. W każdym razie korzystając prawomocnie z dialektyki Heglowskiej i de-

<sup>6</sup> Określenie „pozytywna” w stosunku do transcendencji jest w konstrukcji Altizera w ogóle nieuchwytnie. W jaki sposób i gdzie postawić tu granicę? Dokąd transcendencja spełniała rolę pozytywną, a odkąd zaczęła być momentem „wstecznym”, „alienującym” i „represyjnym”? To niedookreślenie i tak dowolne posługiwanie się najbardziej istotnym kluczem dialektyki Hegla, jakim jest właśnie „negacja negacji”, niewymownie podważa prawo Altizera do uważania siebie za kontynuatora czy prawdziwego wyraziciela myśli Hegla.

klarując to trzeba się liczyć przynajmniej z jej najbardziej ogólnymi, ramowymi założeniami. W praktyce, na konkretnym materiale, okazało się, że dialektyka skonstruowana przez Altizera, oparta na mechanicznym przeciwstawieniu i sprzężeniu ze sobą dwóch porządków czy skali wartości, nie daje sobie rady z przedmiotem o znacznie większym stopniu złożoności. Otrzymany w rezultacie obraz razi swoją powierzchownością, naiwnością i sprzecznością w sobie, i to wcale nie dialektyczną. Transcendencja jest raz traktowana jako źródło immanencji, a więc tego, co w ujęciu Altizera ma wartość dodatnią, raz jako źródło wszelkiego zła. Raz negacja jako taka jest rozumiana przez niego jako źródło wszelkiego życia, raz jako wartość ujemna, którą znosi proces pojednania. Niezależnie od rażących niekonsekwencji wewnętrznych obraz transcendencji i immanencji jako naczyń połączonych, z których zawartość pierwszego przelewa się do drugiego, przy czym pustka tego pierwszego wypełnia się jednocześnie zawartością obcą jej, a nawet przeciwną, która ostatecznie ulega zniszczeniu, tak że w rezultacie pozostaje już tylko jeden zbiornik immanencji — nie jest przekonywający. Jeżeli istotą całego schematu jest życie, ruch, energia, proces, którego źródłem jest napięcie między transcendencją a immanencją, to wyczerpanie się transcendencji oznacza nieuchronny kres wszelkiego ruchu. Immanencja, świeckość, uosobienie samego ruchu, traci w rezultacie tego procesu wszelką rację swojej żywotności. Staje się równie martwa i milcząca jak kontemplatywne Bóstwo wschodnich mistyków. Staje się zwykłą nicością.

## II. „ŚMIERĆ BOGA”. ALTIZEROWSKIE A BLAKE’OWSKIE ROZUMIENIE TERMINU „SAMOZNISZCZENIE” (SELF-ANNIHILATION)

W terminach Heglowskich Altizer określił śmierć Boga jako „negację negacji”, natomiast w symbolice Blake’a określa on to kosmiczne i ontologiczne wydarzenie jako „samo-zniszczenie”<sup>7</sup> (*self-annihilation*). Wydarzenie to, jak wyjaśnia Altizer, umożliwia człowiekowi „przejsie do tego, co Blake powitał jako »Wielką Boską Ludzkość«”. W wizji Altizera ów eschatologiczny cel zostanie osiągnięty w momencie, kiedy Duch ostatecznie zamieni się w ciało. Wprawdzie dopiero w naszych czasach znaczenie historycznego zrealizowania się śmierci Boga i

<sup>7</sup> Por. T. Altizer, dz. cyt., s. 102.

rzeczywistość radykalnej świeckości zostały nam uświadomione w swojej początkowej formie, ale „współczesny artysta przekształcając czy odwracając nasze mityczne tradycje odkrył całkowicie immanentny sposób istnienia, pozbawiony nawet pamięci o transcendentni, i stworzył rozległą wizję nowej i totalnej nicości, którą [Blake] nazwał Ulro, czyli Piekłem”.<sup>8</sup> Potwierdzenie tego faktu śmierci Boga w wizji Blake’a widzi Altizer choćby w utworze *The Ghost of Abel*, w którym szatan zwracając się do Jahwe prorokuje: „Ty sam, Boże, będziesz złożony za mnie w ofierze na Kalwarii”.<sup>9</sup>

Altizer nie posługuje się jednak poetycką wizją Blake’a, aby wzmocnić czy ugruntować swoją tezę o śmierci Boga jako wydarzeniu historycznym i jako podstawie czy warunku całego procesu pojednania jako procesu powszechnego. Uważa, że lepiej nadaje się do tego „filozoficzna metoda Hegla”, która „prowadzi do zrozumienia podstawy takiej wizji”, i że „idee filozofa mogą rozjaśnić ciemną, choć głębszą wizję poety”.<sup>10</sup> Natomiast poetycka wizja Blake’a okazała się przydatna dla Altizera w interpretacji pojęcia winy i grzechu i w opisie ostatecznej realizacji samozniszczenia Boga w ludzkim doświadczeniu. Altizer bowiem w swojej eschatologii przyjmuje, że ostateczna epifania Boga jako szatana, czyli ostateczna i eschatologiczna konsekwencja historycznego wydarzenia śmierci Boga, może nastąpić dopiero w odpowiedzi na „samozniszczenie” jaźni ludzkiej, „odrębnego i autonomicznego ego” to znaczy, kiedy człowiek uświadomi sobie, że źródłem i ostateczną podstawą wszelkiej alienacji, upadku, represji, egoistycznej jaźni, grzechu jest owa przepaść, jaka dzieli stworzenie od Stwórcy, jest świadomość Boga, który jest całkowicie inny. Wtedy człowiek będzie mógł wyzwoić się od wszystkiego, co owa przepaść za sobą pociągała, od groźby potępienia, od moralnych imperatywów, od widma winy i grzechu, wtedy zniknie w nim świadomość oddzielenia od innych i od Boga. Wtedy Bóg objawi się w epifanii szatana i wtedy zostanie odniesione ostateczne zwycięstwo nad owym zdemaskowanym źródłem wszelkiego zła. Tym zwycięzcą będzie Jezus. Oczywiście „immanentny i w pełni ludzki”.<sup>11</sup> Samozniszczenie Boga zatem z jednej strony jest warunkiem rozpoczęcia się procesu powszechnego pojednania, z drugiej zaś w swojej finalizacji samo jest uwa-

<sup>8</sup> T. Altizer, dz. cyt., s. 115.

<sup>9</sup> Tamże, s. 115.

<sup>10</sup> Tamże, s. 117.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 127—130.

runkowane samozniszczeniem ze strony człowieka. „»Boski Obraz« umiera w Jezusie i Jeruzalem, aby znieść transcendentne źródło winy i sądu i urzeczywistnić apokaliptyczne i totalne zjednoczenie Boga i człowieka, zjednoczenie obalające zarówno transcendencję, jak i egoistyczną jaźń i aktualizującą nową Totalność »Miłości«. Zgodnie z tym przebaczenie grzechu jest pojedynującym procesem, który ucieleśnia progresywną realizację samozniszczenia Boga w doświadczeniu i musi zakończyć się apokaliptyczną epifanią »Wielkiej Boskiej Ludzkości«".<sup>12</sup>

Rozciągnięcie zasady „samozniszczenia”, tak jak pojmował ją Blake, na unicestwienie ontologicznej rzeczywistości boskiej w ogóle, jest ryzykowne i raczej słabo uzasadnione w świetle oryginalnej myśli Blake'a. Nie wdając się w głębsze dociekania nad dalszymi implikacjami tego pojęcia „samozniszczenia” i jego udziału w całym procesie „regeneracji” człowieka,<sup>13</sup> można na podstawie kontekstu, w jakim ono występuje, określić jego znaczenie. Najbardziej wymowne są pod tym względem strofy *Miltona*.

„Przychodzę w Samozniszczeniu i we wspaniałości Inspiracji,  
Aby odrzucić Racjonalny Dowód w imię Wiary w Zbawiciela,  
Aby odrzucić zwietrzałe łachmany Pamięci w imię Inspiracji,  
Aby odrzucić Bacona, Locke'a i Newtona z powłoki Albiona,

<sup>12</sup> Tamże, s. 131

<sup>13</sup> Blake pozostawia tu nie rozstrzygnięte liczne niekonsekwencje choćby w odniesieniu do działania Opatrzności i do wolnej woli człowieka. Z jednej strony pokonanie własnej złej strony, własnego „widmowego” ja, wymaga istnienia wolnej woli człowieka, z drugiej jednak regeneracyjne starania Opatrzności są widziane jako niezależne od woli człowieka. Blake waha się tu między determinizmem a ideterminizmem. Poza tym po co w ogóle potrzebny jest ze strony człowieka ów warunek samozniszczenia, skoro on sam nie odpowiada za swoje winy, tylko „stan”, w którym się znajduje niezależnie od siebie. Stąd zresztą cała doktryna przebaczenia w mitologicznej teologii Blake'a stoi pod znakiem zapytania jako logicznie nie do pogodzenia z zaprzeczeniem rzeczywistości świadomego grzechu. Por. Sloss i Wallis, *The Prophetic Writings of William Blake*, Oxford 1926, t. II, s. 88—90. „To człowiek winien jest temu, jeśli Bóg nie może czynić dla niego dobrze, bo on daje zarówno sprawiedliwym jak i niesprawiedliwym, ale niesprawiedliwi odrzucają jego dar” — uwaga, która mogłaby w powodzeniem znaleźć się w jakimś współczesnym podręczniku teologii. *Annotations to „An Apology for the Bible... by R. Watson”*, w: G. Keynes, *Blake Studies*, London 1949, s. 961.

„Człowiek może odrzucić błąd tylko za pośrednictwem rady przyjaciela albo bezpośredniej inspiracji Boga”. W: Sloss i Wallis, dz. cyt., t. II, s. 87, przyp. 2.

Aby zdjąć jego plugawą szatę i okryć go Imaginacją,  
 Aby wyrzucić z Poezji wszystko, co nie jest Inspiracją...  
 Aby odrzucić głupotę Pytającego, który zawsze pyta,  
 Ale nigdy nie umie odpowiedzieć...

...którego całą wiedzą jest

Zniszczenie Mądrości wieków, aby zadowolić zarłoczną Za-  
 wiść...

...oto mordercy

Jezusa, którzy zaprzeczają Wierze i drwią z Wiecznego Życia,  
 Którzy udają Poezję, aby zniszczyć Imaginację<sup>14</sup>."

Występują tu niemal wszystkie „grzechy główne” w tej ro-  
 mantycznej hamartiologii Blake’a. Wszystkie negatywne z jego  
 punktu widzenia zjawiska z różnych sfer życia, sztuki, nauki,  
 wiary zostały tu wymienione i z wielką pasją, z prawdziwie  
 poetyckim zaangażowaniem, nie pozbawionym zresztą osobi-  
 stych pobudek, zdecydowanie potępione.

Samozniszczenie oznacza więc odrzucenie błędu, tego wszyst-  
 kiego, co wynika z nieduchowego sposobu spostrzegania. Aby  
 włączyć się w proces regeneracji czy wręcz umożliwić, trudno  
 tu wypowiadać jednoznaczne opinie, człowiek musi czy „powi-  
 nien chceć” zrzucić z siebie swoją własną „widmową” jaźń,  
 która przeszkadza mu widzieć świat takim, jakim jest on na-  
 prawdę, jako rzeczywistość duchową. W innym miejscu<sup>15</sup> Bla-  
 ke nie jest taki radykalny. Los bowiem nie posuwa się aż do  
 zniszczenia swojego Widma, ale zmusza je do wspomagania go  
 w jego regenerującej pracy. Blake nie jest tu zdecydowany.  
 Warto zwrócić tu uwagę na wzmiankę o Jezusie, który wystę-  
 puje w tym fragmencie jako przeciwstawienie tych wszystkich  
 „widmowych jaźni”, z jakimi musi walczyć zwykły człowiek.  
 W takim kontekście trudno byłoby stawiać znak równości mię-  
 dzy „samozniszczeniem” zwykłego człowieka a „samozniszcze-  
 niem” Jezusa. Oba te akty nie mogą mieć tego samego znacze-  
 nia, tej wartości i tego samego celu. Zresztą poeta sam zwraca  
 się do Jezusa. „O Zbawicielu! Ześlij mi swojego Ducha Ła-  
 godności i miłości.

Zniszcz we mnie moją Egoistyczną Jaźń! Bądź moim całym  
 zyciem!”<sup>16</sup>

Wynikałoby stąd, że do rozpoczęcia tego procesu osobistej  
 regeneracji potrzebna jest raczej łaska Boga niż samozniszcze-  
 nie Boga, jak sugeruje Altizer w swojej doktrynie powszechne-

<sup>14</sup> Milton II, 43, 2—23, w: Sloss i Wallis, dz. cyt., t. I, s. 424.

<sup>15</sup> Jeruzalem I, 17 w: Sloss i Wallis, dz. cyt., s. 473—475.

<sup>16</sup> Tamże, s. 450.

go pojednania, której podstawowym warunkiem ma być wyzwalająca śmierć Boga.

Przeblysk pamięci Albiona o starożytnej przeszłości złotego wieku mógłby również sugerować pewne pojęcie o pozytywnej wartości samozniszczenia.

„On [Albion] poczuł, że Miłość i Litość to jedno, to łagodne wytchnienie,

Wewnętrzne zadowolenie Duszy, Samozniszczenie”<sup>17</sup>.

Samozniszczenie w pojęciu Blacke'a ma więc wyraźne odniesienie do „widmowej”, pozostającej w błędzie strony osobowości człowieka. Jest to ta „jaźń”, która znajdując się w mocy sił pozostających na usługach „Boga tego świata” tłumi w człowieku energię duchową, oddziela go od prawdziwego świata „imaginacji”, sprawia, że widzi on świat jako rozproszoną wielość bytów i zjawisk, że nie dostrzega on zasadniczej i wyłącznej jedności świata w duchu. I tę jaźń człowiek musi albo podporządkować swojej stronie duchowej, którą jest naprawdę, zmusić ją do pracy na jej korzyść, albo też zniszczyć ją zupełnie, odrzucić od siebie jako zbyteczny, a nawet szkodliwy balast. Tę jaźń będącą rezultatem zaprzeczenia „Zbieżnej Wizji”, jedności wszystkiego i wszystkich w Jednym, trzeba odróżnić od jaźni czy indywidualności „Ducha” czy „Geniusza”, „Mądrości specyficznej dla każdego Człowieka”. „Nie wierzę — mówi Blacke — żeby Rafael uczył Michała Anioła albo żeby Michał Anioł uczył Rafaela, tak samo jak nie wierzę, żeby Róża uczyła Lilie, jak ma się rozwijać, albo żeby Jabłoni uczyła Gruszkę, jak ma owocować”<sup>18</sup>. Zatem nie każdą jaźń czy indywidualność trzeba zniszczyć. Blake jest tutaj mimo pozornej sprzeczności swoich wypowiedzi konsekwentny w zasadniczym meritum sprawy. Od hasła anarchystycznej wręcz wolności we wszystkich dziedzinach życia, od jedynej zasady nieskrepowanej realizacji własnych pragnień i obalania wszystkich konwencjonalnych kodeksów bez względu na ich źródło i cel w utworach z okresu Lambeth, poprzez częściowe ograniczenie możliwości człowieka w zakresie kierowania swoim własnym losem w „intermediacyjnym” niejako poemacie *The Four Zoas*, aż do *Miltona i Jeruzalem*, gdzie niepoohamowana początkowo energia człowieka wyzwolonego skierowana zostaje ręką Opatrzności w określonym kierunku, a jego działania, nawet sposób korzystania z własnej wolności nie jest

<sup>17</sup> Tamże, s. 485.

<sup>18</sup> *Reynold's „Discourses”*, cyt. wyd. G. Keynesa, s. 980.

już dowolny, ale uzależniony od zasadniczego celu. odrodzenia w duchu. Ale główny motyw, niezależności człowieka od ziemskich autorytetów i kodeksów, pozostaje nie zmieniony.

Jezus jako wysłannik Wiecznych nie umiera za Albiona na tej samej zasadzie samozniszczenia jak każdy inny człowiek ma poddawać się procesowi samozniszczenia dla dobra swego bliźniego. Zresztą w odniesieniu do Jezusa Blake nie używa terminu „samozniszczenie”. Śmierć Jezusa ma w ujęciu Blake'a po prostu zbyt wiele wspólnego, choćby ze względów formalnych, z symboliką chrześcijaństwa ortodoksyjnego, żeby mogła w najmniejszym nawet stopniu sugerować samozniszczenie bóstwa, rzeczywistości duchowej, czyli wyrażając się w terminach Altizera, kenotyczne przekształcenie ducha w ciało, sacrum w profanum, ontologiczny koniec czy początek końca ery ducha, a nastanie ery ciała. Takie rozwiązanie jest w wizji Blake'a w ogóle niemożliwe, jakkolwiek bądź interpretować jego twórczość, tak obfitującą przecieź w rozliczne możliwości interpretacji ideowej, artystycznej, teologicznej, poznawczej i tak dalej i tak dalej. Ze wszystkich idei, myśli czy haseł, jakie głosi Blake, najtrwalsza i najpełniejsza jest jedna idea, ta, że „forma” jest atrybutem ducha czy wizji, a nie materii, a wizja Boskiego Człowieczeństwa czy nawet Ludzkości jest „formą nieśmiertelną”, duchową. Wszystko, co nie-duchowe czy nie z ducha jest błędem materializmu, prawda zaś to „forma”, ciało duchowe. „Duch i Wizja — pisał Blake — to nie są, jak uważają współcześni filozofowie, jakieś obłoki pary, czyli nicości: są to twory zorganizowane i ukonstytuowane w najdrobniejszych szczegółach w sposób przewyższający to wszystko, co może wytworzyć śmiertelna i przemijająca natura”.<sup>19</sup> Tę realność świata duchowego Blake wielokrotnie podkreślał w swoich wypowiedziach i była ona też wielokrotnie poświadczana przez jemu współczesnych. Ale oczywiście trudno na tym opierać jakąkolwiek poważną argumentację. Tej dostarczają konkretne utwory poety i możliwie najobiektywniejsza ich interpretacja.

W konkluzji dotychczasowej argumentacji można tylko stwierdzić brak podstaw do odnoszenia terminu „samozniszczenia” do śmierci Boga, jako rzeczywistości duchowej, w Jezusie.

<sup>19</sup> *A Descriptive Catalogue of Pictures...*, cyt. wyd. G. Keynesa, s. 795. I jeszcze: „Każdy naturalny skutek ma duchową przyczynę, a nie naturalną. Przyczyna naturalna jest tylko pozorem”, cyt. wg Kathleen Raine, *A Choice of Blake's Verse*, London 1975, s. 14.

## III. JEZUS JAKO ZARATUSTRA

To, co według Altizera „najwyraźniej widać u Blake’a, Hegla i Nietzschego”, to ów „proroczy pogląd, że Jezus chrześcijańskiej tradycji jest obcy i pozbawiony życia” i że taki Jezus mógł się narodzić tylko przez „negację oryginalnego [original] Jezusa”.<sup>20</sup> Jezus nie zmartwychwstał; umarł na krzyżu i w ten sposób przeszedł z jednostkowej formy istnienia do formy uniwersalnej i jest obecny jako „poruszające i przekształcające Słowo”. Altizer usiłował szukać potwierdzenia swojej koncepcji Jezusa w „ezystej negatywności” Hegla i „Powszechnej Ludzkości” Blake’a. Oni właśnie, według niego, mieli utorować drogę do zrozumienia Jezusa odbóstwionego, ale zachowującego swoje przekształcające i zbawcze siły, Jezusa, który umarł na krzyżu, ale który jest obecny z nami w środowisku całkowicie immanentnym i świeckim. Taką samą wizję Jezusa widzi Altizer również u Nietzschego. „Nietzsche — pisze on — czcił [reverenced] Jezusa widząc w nim wolnego ducha, który zniósł religię i dzięki temu stworzył możliwość nowego człowieka, wolnego od winy i związanego z nią resentymentu”.<sup>21</sup> Ale w tym, co Nietzsche suponuje jako pozytywny wzór Jezusa, nie może być żadnych momentów teologicznych. Jego Jezus nie może być ujęty w kategoriach wcielenia, boskiej misji, zmartwychwstania, jak to było w przypadku Hegla czy Blake’a. Skąd zatem to „skojarzenie Zaratustry z Jezusem” — zapytuje sam Altizer — i odpowiada: kojarzymy Zaratustrę z Jezusem „przede wszystkim dlatego, że Nietzsche sam przeciwstawia Zaratustrę chrześcijaństwu, ale jeszcze bardziej dlatego, że jego obraz Jezusa w *Antychryście* jest uderzająco podobny do Zaratustry, ponieważ oryginalny Jezus, jak nowy Zaratustra, jest tu rozumiany jako przeciwieństwo chrześcijańskiego Chrystusa”<sup>22</sup>. Aby wykazać to podobieństwo, Altizer przeprowadza bardzo zawile rozumowanie. Punktem wyjścia jest tutaj nauka Zaratustry „o wyzwoleniu”;<sup>23</sup> największą przeszkodą w realizacji pełni życia jest czas, który przeminął, jest to wszystko, co już zostało dokonane. Wola ludzka przed tym jednym musi się ugiąć, nie może cofnąć czasu i odwrócić tego, co było „okrutnym przypadkiem”. Wola nie potrafi naprawić niedoskonałości czynu. I ta bezsilność woli wobec

<sup>20</sup> T. Altizer, dz. cyt., s. 56.

<sup>21</sup> Tamże, s. 56.

<sup>22</sup> Tamże, s. 60.

<sup>23</sup> Tamże, s. 59—61; F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 162—167.

owego „to było”, niemożność „działania wstecz” rodzi „ducha zemsty”, sprzeciwu i religijnego buntu przeciw samemu czasowi. Ale jaki to ma związek z chrześcijańskim świadectwem bezpośredniej obecności Jezusa — zapytuje sam Altizer — skoro twórczą wolą Zaratustry jest wola mocy, która sama sobie przynosi wyzwolenie i radość spełnienia? Owszem, ale głównym dążeniem Zaratustry jest właśnie owo „wsteczne chcenie”, przekształcenie wszystkiego „było” w „tak właśnie chciałem” i „tak chcieć będę”. I wtedy owo „nie” ducha ucieczki i resentymetu może zamienić się w „tak” wobec brzmienia czasu. Ta dobrowolna afirmacja czasu wyzwala człowieka z uczucia resentymetu i jednocześnie przekształca zewnętrzną daną czasu, brutalną faktyczność każdego momentu czasu w ludzką rzeczywistość czasu w pełni przeżywanego. W ten sposób czas zostaje „uczłowieczony”, traci swoją przygniatającą zewnętrżność przemijania, zostaje zasymilowany, przyswojony przez człowieka w jego afirmującym działaniu. Znika, innymi słowy, represyjna transcendentność czasu, świadomość uwalnia się od bagażu przeszłości i może całkowicie zwrócić się ku terażniejszości. A właśnie w aktualnie przeżywanej chwili, i tylko w niej, możemy znaleźć Chrystusa. Ergo: Zaratustra jest obrazem Jezusa. Wzmocnienie tej analogii, idące w tym samym kierunku wydobycia u obu postaci cechy wolności od resentymetu, jako rezultatu uwolnienia się od wszelkich przeszkód i ograniczeń uniemożliwiających bezwzględną afirmację terażniejszej chwili jako jedynej realnej rzeczywistości, znajduje Altizer w obrazie Jezusa, jaki Nietzsche kreśli w *Antychryście*. Z cytowanych przez Altizera fragmentów można się dowiedzieć, że nauka Jezusa, symbolika „życia” i „prawdy”, „światła”, „stoi poza obrębem wszelkiej religii, wszelkich pojęć kultu, wszelkiej historii... poznania... psychologii... Kultura nie jest mu [Jezusowi] znana nawet ze słyszenia, nie potrzeba mu walki przeciw niej — on jej nie zaprzecza... To samo stosuje się do państwa... do pracy, do wojny — nie miał on nigdy powodu zaprzeczać »świata«... Zaprzeczanie jest dlań właśnie zgoła niemożliwością... W całej psychologii »Ewangelii« brak pojęcia winy i kary; tak samo pojęcia nagrody. »Grzech«, każdy stosunek odległości między człowiekiem i Bogiem jest usunięty — to jest właśnie »nowina radosna«. Nie obiecuje się szczęśliwości, nie przywiązuje się jej do warunków: jest ona jedyną rzeczywistością — reszta jest znakiem do mówienia o niej...”<sup>24</sup>

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Antychryst*, s. 46, 47.

Jezus zatem jako nie wiedzący i nie widzący niczego z wyjątkiem królestwa Bożego, które było w nim samym, nie czujący i nieświadomy niczego z -wyjątkiem „szczęśliwości”, którą miał w sobie i którą praktykował całym swoim życiem, a nawet swoją śmiercią, taki Jezus istotnie nie miał powodu niczemu zaprzeczać i z kimkolwiek czy przeciw czemukolwiek walczyć. On nie mógł nic wiedzieć o przekleństwie i fatalności owego „to było”. Wszystko, z czym się spotkał, było dlań „tak właśnie ja chciałem”. Takiego Jezusa, niezdolnego do negacji świata i dlatego wolnego od jakichkolwiek resentymentów, można uznać za pierwotny wzór wyzwoliciela od wszystkich „nie” winy i zemsty.

Cała ta analogia musiała z konieczności zamknąć się w sferze psychologicznej, świadomościowej. Jedynym momentem teologicznym jest enigmatyczne stwierdzenie Altizera, że bez względu na to, czy zaakceptujemy Zaratustrę jako „radikalny chrześcijański obraz Jezusa”, nie ulega wątpliwości, iż „wyzwolenia od przeszłości i zewnętrznego czasu, które paradoksalnie następuje w rezultacie raczej potwierdzenia niż zaprzeczenia, nie można oddzielać od religijnego ruchu inwolucji i powrotu”.<sup>25</sup> Oczywiście związek ten należy rozumieć jako zależność sprzeczności. Jeżeli wyzwalamy się z przeszłości i akceptujemy terażniejszość, zaprzeczamy tym samym religii jako ruchowi wstecz i na odwrót, jeżeli zwracamy się ku przeszłości, wikłamy się w regresywny ruch religii i negujemy terażniejszość i świat, zaprzeczamy życiu.

Kryterium podobieństwa obu postaci jest zatem psychologiczne. Cechą dominującą obu osobowości, wyróżniającą je spośród innych przedstawicieli gatunku, jest absolutny zanik zmysłu historycznego, złudzenie życia w wiecznym „teraz” i to zgodnie ze swoją własną wolą. Poza tym absolutny brak reakcji na wszystkie bodźce świata zewnętrznego. A może raczej obecność reakcji, ale wybitnie jednostkowej i jednokierunkowej.<sup>26</sup>

Na podstawie jednak tego samego *Antychrysta* można wskazać na inne cechy Jezusa, które to podobieństwo z Zaratustrą

<sup>25</sup> T. Altizer, dz. cyt., s. 61.

<sup>26</sup> Nie jest to praca psychologiczna i sam nie jestem znawcą w tej dziedzinie, ale wydaje się, że psychologiczny opis i porównanie takich typów osobowości nie przedstawiałyby większych trudności, zwłaszcza przy dzisiejszym stanie tej gałęzi wiedzy. Pozorując początek takiej analizy chciałem tylko wskazać na stosowną w tym przypadku specjalność, która z powodzeniem mogłaby się podjąć krytycznej interpretacji tej części rozważań Altizera przy zachowaniu jego własnych i Nietzschego założeń.

bardzo rozluźniają, i na podstawie tego samego *Tako rzecze Zaratustra* wskazać na jeszcze więcej cech Zaratustry, które to podobieństwo wręcz znoszą. Jezus, ten właśnie antytetyczny w stosunku do Jezusa chrześcijańskiego, jest „przeciwieństwem wszelkich zapasów”, jest „niezdolnością oporu”, znajduje „błogość w pokoju, w łagodności, w niemożności, by być wrogiem”<sup>27</sup>. Zaratustra natomiast zwraca się do swoich uczniów: „Bracia moi w wojnie!... Swego wroga szukać powinniście... Winnicie miłować pokój, jako środek nowej wojny... dobra wojna uświęca każdą sprawę. Wojna i męstwo uczyniły więcej wielkich rzeczy, niżli miłość bliźniego”<sup>28</sup>. Poza tym owo „stanie poza obrębem” wszystkich zjawisk społecznych i kulturalnych, które Altizer interpretuje jako wolność od wszelkich uwarunkowań, umożliwiają afirmację rzeczywistości, sam Nietzsche rozumie jako „instynktowną nienawiść do rzeczywistości”, jako „ucieczkę w »nieuchwytność«, w »niepojętność«”<sup>29</sup>. Jezus żył wyłącznie tym, co „najwewnętrzniejsze”. Ani nie zaprzeczał, ani nie potwierdzał. Po prostu „praktykował” pewien sposób życia. „Dziś jeszcze jest t a k i e życie możliwe, dla p e w n y c h ludzi nawet konieczne: istotne, pierwotne chrześcijaństwo będzie po wszystkie czasy możliwe... Nie wiara, lecz czynienie, przede wszystkim nie czynienie wielu rzeczy, inne b y c i e... Stany świadomości, jakaś wiara, jakieś uważanie czegoś za prawdę na przykład — wie to każdy psycholog — są przecież zgoła obojętne i na piątym miejscu wobec wartości instynktów”<sup>30</sup>. Takie było, i to w najbardziej pozytywnym świetle, chrześcijaństwo dla Nietzschego i takiż był dla niego Chrystus. Jakaż więc może być relacja takiego Chrystusa do Zaratustry, którego żywiołem jest walka, ideałem nadczłowiek, jedynym zajęciem zaś kształtowanie rzeczywistości? Niemożność zaprzeczenia świata, którą tak podkreśla Altizer, nie jest w tym wypadku wcale jednoznaczna z akceptacją rzeczywistości. Jezus w interpretacji Nietzschego to osoba, która nie mogła niczemu zaprzeczyć, ponieważ żyła w świecie nie rzeczywistym, fałszywym. „Chrześcijaństwo sprządza do uważania czegoś za prawdę... znaczy zaprzeczać chrześcijaństwa”<sup>31</sup>. Jezus był poza jakąkolwiek realną rzeczywistością i dlatego nie mógł niczemu zaprzeczać.

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *Antychryst*, s. 41.

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 51, 52.

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *Antychryst*, s. 42.

<sup>30</sup> Tamże, s. 55.

<sup>31</sup> Tamże.

Jedyną analogią, jaką można by tu przyjąć, jest analogia między Jezusem Altizera a Zaratustrą Nietzschego, natomiast trudno dopatrzeć się jakiegokolwiek podobieństwa między Jezusem Nietzschego a Zaratustrą Nietzschego. Jest to zresztą analogia bardzo powierzchowna i niemal symboliczna, choć z drugiej strony nader istotna. Może polegać tylko na ostatecznych celach obu postaci. W obu realizuje się wydarzenie śmierci Boga, ale w diametralnie różny sposób. Od tego zaczyna się i na tym właściwie kończy analogia obu postaci. Przyczyny i skutki wydarzenia w obu przypadkach są zupełnie różne. Nawet afirmacja świata ma w każdym przypadku inny charakter. Zaratustra Nietzschego wkracza na zupełnie nowe obszary oczyszczone z wszystkiego, co mogłoby go ograniczać. Jezus Altizera jest nazbyt obciążony teologią, jest mimo „śmierci Boga” jeszcze zbyt boski, zbyt nierzeczywisty czy nadrzeczywisty, idealny, metafizyczny, żeby dorównać Zaratustrze w wolności jego poczynań z rzeczywistością.

Brak jakiegokolwiek wspólnego mianownika teologicznego uniemożliwiło więc Altizerowi przeprowadzenie jakiegoś racjonalnego uzasadnienia jego tezy o Jezusie jako Zaratustrze. Żadne analogie teologiczne nie są tu możliwe ze względu na zwykły brak materiału ze strony Nietzschego, natomiast analogie psychologiczne z kolei nie są możliwe ze względu na brak materiału ze strony Altizera. Programowo zresztą Altizer rzeka się wiedzy o Jezusie historycznym na korzyść Jezusa obecnego w każdym momencie czasu. Te obie wartości wykluczają się u niego wzajemnie. Wynika stąd paradoksalny wobec tych całych wywodów wniosek, że analogia między tymi dwoma postaciami jest z założenia niemożliwa do stwierdzenia.

#### ZAKOŃCZENIE

Te rozważania wokół jednego, ale kluczowego aspektu teologii Altizera, aspektu śmierci Boga, pozwalają na wyciągnięcie bardziej ogólnych wniosków dotyczących całej myśli teologicznej tego autora. W zakończeniu niniejszego artykułu pozwolę więc sobie na ekstrapolację przekraczającą tylko pozornie zakres danych zinterpretowanych w zasadniczej części artykułu. Dlatego też nawiązanie do innych aspektów myśli Altizera ma charakter raczej formalny czy uzupełniający, zasadniczym bowiem momentem determinującym całość jego teologii śmierci Boga jest właśnie sama koncepcja ontologicznego

„faktu śmierci Boga”, reszta jest tylko prostą konsekwencją tej koncepcji.

Tak więc teologia radykalna w ujęciu Altizera, czyli teologia „śmierci Boga”, ukazuje się w świetle niniejszych rozważań jako zjawisko zupełnie odosobnione. Najbardziej osobliwe w tej teologii jest to, że chce ona osiągnąć ateistyczny rezultat za pomocą teistycznej motywacji. Pismo święte, większość wydarzeń historii zbawienia, epifanie Boga, to wszystko ma prowadzić do ateistycznego rezultatu. W myśli Altizera niewiele miejsca zajmują względy sekularyzacji i przystosowania ewangelii do nowych okoliczności wyznaczonych przez ten czynnik jako pochodzący ze źródeł pozareligijnych czy nawet przeciwnych religii. Świeckość jest dla Altizera logiczną kontynuacją teologicznego procesu, który rozpoczął się od transcendentnego Boga i konsekwentnie dążył do śmierci Boga i do pełnej immanentyzacji i świeckości świata i bytu w ogóle. Taki a nie inny punkt docelowy tego procesu był zdeterminowany od samego początku, od momentu zaistnienia czy zainicjowania historii biblijnej. Warto w tym miejscu powtórzyć, że Altizer nie neguje samych źródeł teologii, to znaczy Pisma świętego, którego wydarzenia służą mu właśnie za dokumentację jego własnych poglądów (choć jest tu oczywiście selektywny, bo na przykład nie uznaje zmartwychwstania, co jest zrozumiałe z punktu widzenia jego dialektyki), odrzuca tylko całą teologię tradycyjną jako błędnie pojmującą wydarzenia opisane w Piśmie świętym.

To szczególne ujęcie Objawienia umieszcza teologię Altizera w sytuacji odosobnionej na współczesnej mapie teologicznej i jednocześnie nadaje jej w pewnym sensie status niedostępności. Trudno bowiem w terminach teologicznych analizować myśl, która programowo odcięła się od tych terminów, a przynajmniej od ich uznanych znaczeń, i istnieje na zupełnie innych własnych prawach, a która mimo to nawiązuje do wydarzeń ujmowanych przez owe terminy. W takiej sytuacji nie miałoby większego sensu zestawianie teologii Altizera jako całości z teologią chrześcijańską ani też, z ominięciem wszelkich ogniw pośrednich, odnoszenie jego teologii do wspólnego źródła, do Pisma świętego. Tak czy inaczej bowiem arbitralne założenie Altizera narzuca taki sposób egzegezy, że nie daje ono żadnej możliwości krytycznej interpretacji na podstawie jakiegokolwiek ogólnie przyjętego kryterium. Dlatego wobec braku takiego wspólnego odniesienia analiza teologii Altizera niejako z zewnątrz byłaby trudna do przeprowadzenia. Jedyńm „dostęp-

pem" do niej wydają się właśnie owi trzej autorzy, którzy z woli samego Altizera, jako autentyczne źródła jego teologii radykalnej, pośredniczą niejako między nim a wydarzeniami biblijnymi, są właśnie owym kryterium własnym Altizera, które warunkuje jego interpretację faktów teologicznych.

Dobór tych źródeł przez Altizera został wyznaczony przez konieczność połączenia ze sobą elementów teologicznych z ateistycznymi. Z jednej strony zamierzeniem autora „Ewangelii chrześcijańskiego ateizmu” była krytyka dotychczasowego modelu chrześcijaństwa, z drugiej zaś stworzenie nowego, oparte go na innych wartościach. Przy czym ten nowy model miał logicznie wynikać z takich samych założeń, z jakich wychodził ten pierwszy. Tradycyjna forma chrześcijaństwa była niewłaściwa tylko dlatego, że wadliwie interpretowała te same założenia czy wydarzenia, które Altizer na ogół uznawał za źródłowo autentyczne, ale które inaczej interpretował. Stąd w teorii Altizera występują dwa rodzaje źródeł: krytyczne wobec chrześcijaństwa ortodoksyjnego i apologetyczne wobec jego nowej formy chrześcijaństwa, formy ateistycznej. Ścisłe mówiąc ten podział nie przebiega nawet między samymi źródłami, to znaczy samymi autorami, na których się powołuje, ale w nich samych, w obrębie ich twórczości. Hegel dostarczał Altizerowi gotowego (według Altizera) materiału do krytyki chrześcijaństwa i jednocześnie do sformułowania pozytywnej kluczowej koncepcji procesu dialektycznego jako odpowiedzialnego za wszystkie ontologiczne przemiany w skali kosmicznej. Blake dostarczył Altizerowi materiału do krytyki instytucjonalnej religii i jednocześnie podsunął mu ideę Jezusa jako „Powszechnej Ludzkości”. Nietzsche z kolei dostarczył mu także materiału do krytyki chrześcijaństwa zwłaszcza jako czynnika odrywającego człowieka od świata i jednocześnie do koronnej apoteozy świeckiego świata i życia, której główną motywacją miała być koncepcja Jezusa jako Zaratustry.

Interpretacja przez Altizera jego trzech źródłowych autorów polega przede wszystkim na wymuszeniu na nich jego własnej tezy o śmierci Boga i na równie wymuszonym uzasadnieniu tej tezy w ich własnych terminach. W przypadku Hegla będzie to zasada „negacji negacji” i w ogóle cały proces dialektyczny, w przypadku Blake’a koncepcja Jezusa jako „Powszechnej Ludzkości”, w przypadku zaś Nietzschego jego antropologiczna teoria powstania religii i pojęcia Boga czy odbóstwienia Jezusa jako Zaratustry. Mechanizm adaptacji, jakim posłużył się tutaj Altizer, jest bardzo prosty: ateizacja elementów teologicz-

nych i teologizacja elementów ateistycznych. Najwyraźniej ów mechanizm zaznaczył się w przypadku Blake'a i Nietzschego. Z gruntu spirytualistyczna i z wyraźnych deklaracji antyateistyczna umysłowość angielskiego poety została ukazana w świetle radykalnie ateistycznym, skrajnie zaś ateistycznej podstawie Nietzschego przypisana jest teologiczna motywacja krytyki chrześcijańskiego Boga. W rezultacie mamy do czynienia z najbardziej paradoksalnym przejawem współczesnej myśli teologicznej. Chce ona być ateistyczna, ale nie podpisałby się pod nią żaden prawdziwy ateista. I chce być teologiczna, ale nie podpisałby się pod nią żaden zwyczajny teolog. Głosi hasła ateistyczne i humanistyczne w najbardziej teologiczny i metafizyczny sposób, który wymaga bodaj jeszcze większej i na pewno bardziej bezkrytycznej wiary niż najbardziej radykalny teizm. Jest to ateizm, który wymaga wiary w Boga, trudny do przyjęcia nawet dla współczesnego człowieka, skądinąd przywykłego do różnego rodzaju paradoksów. A przecież do niego właśnie jest ta propozycja skierowana.

Przykład Altizera pokazuje najlepiej nieprawidłowe z punktu widzenia metodologicznego postępowanie się źródłami. Ta nieprawidłowość polega na dostosowywaniu tych źródeł do z góry przyjętej tezy. Żadna teza nie może determinować i nieuchronnie naprowadzać całą procerudę badawczą na potwierdzenie samej siebie. Badanie powinno być na tyle obiektywne, żeby dawało możliwość zarówno potwierdzenia tezy, jak jej obalenia. Rezultat takiego postępowania, jakie zaprezentował Altizer, mógł być tylko jeden. Żadne podstawowe teologiczne sformułowania, zarówno te krytyczne, jak i konstruktywne, które, jak usiłuje wykazać Altizer, są zaczerpnięte z myśli jego trzech „proroków” czy prekursorów, Hegla, Blake'a i Nietzschego, nie funkcjonują w jego wizji jako źródła w możliwy do przyjęcia, racjonalny sposób. Ani dialektyka Hegla, ani poetycka, apokaliptyczna i mistyczna wizja Blake'a, ani totalna apoteoza świata i życia Nietzschego nie uzasadniają ani dialektyki Altizera, ani apokaliptycznej wizji Altizera, ani apoteozy świata i życia Altizera. Można teologizować na temat śmierci Boga i można korzystać przy tym z różnych źródeł, ale nie można po prostu „dowiązywać” do tego tematu poszczególnych autorów i wyręczać się nimi jako autorytetami, i to w systemie, którego głównym założeniem jest właśnie brak wszelkich autorytetów.

Poza tym okazuje się, że nie wszystkie źródła pozateologiczne przydatne są dla celów teologicznych. Nie wszystkie dają możliwość twórczego teologizowania. Nie wszystkie są „teolo-

gotwórcze". W dodatku nie wszystkie źródła „pozateologiczne” są rzeczywiście pozateologiczne. Altizer twierdzi, że odcina się zupełnie od teologii tradycyjnej i od jej źródeł. Twierdzi także, że opiera się na autorach, którzy są prekursorami nowej, radykalnej i bezreligijnej teologii, przeciwstawiającej się dawnym tradycjom. Ale czy Hegel i Blake sami nie powoływali się na stare i uznane źródła teologiczne? Hegel czynił to z całym szacunkiem dla Pisma świętego, Blake czerpał swoje motywy, zarówno negatywne, jak i pozytywne, także z obu Testamentów. Sam zresztą Altizer uzasadniał swoją tezę na podstawie epifanii Starego Testamentu, na które się powołuje. Jeden Nietzsche, dając radykalnie egzystencjalną, psychologiczną i socjologiczną interpretację chrześcijaństwa i jego źródeł pozostaje tu „czysty” i „usprawiedliwiony” w swoich własnych terminach.

Co mam na myśli, że nie wszystkie źródła teologiczne są „teologotwórcze”? Obecnie można nierzadko usłyszeć, że źródłem teologii może być każda dziedzina doświadczenia ludzkiego i każdy wytwór myśli ludzkiej. To prawda, że dzisiejszy świat skłania się do przewyciężenia różnych dualizmów i zajmuje postawę integrującą, i to zarówno w teorii, jak i w praktycznym życiu. Ale niemniej nasze pojmowanie świata jest pewnym procesem; możemy tylko wnioskować o całościowym modelu świata, a nawet wychodzić z tego wniosku jako założenia, ale nie jesteśmy i nigdy nie będziemy w stanie zrozumieć świata jako całości niejako na pierwszy rzut oka. Dlatego poznawanie świata będzie się zawsze odbywało fragmentami, częściami, „różniczkami”, do czego zawsze niezbędny będzie podział pracy. Stąd każda dziedzina poznania powinna się zajmować przede wszystkim tym, co może dostarczyć jej najwięcej materiału do sobie właściwego typu dociekań, metodologii itp. Podobnie i w teologii. Teologizować można na każdy temat. Ale po co teologizować na tematy jałowe? Nie chodzi przecież o błyskotliwe wydobywanie niemożliwych z pozoru skojarzeń czy o efektowne pod względem formalnym i frapujące pod względem estetycznym popisy literackie. Owszem, mogą mieć one znaczenie jako dzieła właśnie literackie, ale niech nie roszczą sobie pretensji do literatury teologicznej. Dlatego nie ma chyba potrzeby, nie warto sięgać do takiego źródła, które nie ma przynajmniej jakiegoś duchowego powinowactwa z uprawianą dziedziną. Skrajnym przypadkiem musi być tu Nietzsche. Wydawałoby się, że można skorzystać z jego krytyki chrześcijaństwa. Ale krytyka nie może być wyr-

wana z nietscheańskiego kontekstu i wcielona do innego kontekstu. Ma ona swoje własne przesłanki i swoje własne implikacje, które w pewnym stopniu i pewnym sensie nadają jej własne, specyficzne zabarwienie. W jego krytyce chrześcijaństwa oderwanie religii chrześcijańskiej od świata jest tylko drobnym i raczej nie najbardziej istotnym momentem. Poza tym czy myśl Nietzschego dopuszcza interpretację sugerującą, że pozytywne chrześcijaństwo byłoby religią zaangażowaną w sprawy świata? I w jakie sprawy? Wiadomo, że dla Nietzschego działanie w świecie wynikało z zasad czy hierarchii wartości nie do przyjęcia nie tylko dla chrześcijaństwa. Ani przesłanki takiej krytyki, ani jej implikacje nie mają żadnego punktu styczności z treścią wiary chrześcijańskiej, bez względu na jej bardziej szczegółową charakterystykę. A jakowa wyjęta z obcego kontekstu „krytyka chrześcijaństwa”, jako taka, „krytyka chrześcijaństwa” sama w sobie, „krytyka chrześcijaństwa” bez żadnego tła i żadnej perspektywy, nie może być twórczo i metodologicznie poprawnie wykorzystana w jakiejś innej myślowej całości. Żeby nie pozostawać przy przykładzie negatywnym, wymienię choćby właśnie Hegla i nawet Blake'a. Powinowactwo duchowe obu autorów jest niewątpliwe. Ale też niewątpliwa jest między nimi różnica, która z kolei zmusza do zróżnicowanych sposobów korzystania z obu twórców. Altizer potraktował ich obu, wybitnie systematycznego filozofa i wybitnie wizjonerskiego poetę, jednakowo niefrasobliwie i ci tak różni pod względem umysłowości i temperamentu twórcy okazali się absolutnie zgodni ze sobą, a przede wszystkim z Altizerem w swoich twórczych dokonaniach.

W myśli Altizera występują prawie wszystkie klasyczne elementy teologii: Bóg, Jezus, Pismo święte, które interpretuje w sposób teologiczny, to znaczy jako świadectwo działania Boga, i element wiary, który Altizer nawet podkreśla w swojej interpretacji. Mało tego, teologia Altizera, z wielu względów, i chyba nie bardzo po jego myśli, odpowiada w swojej różnorodnej zawartości ideowej niektórym klasycznym działom teologii w sensie tradycyjnym. Cała dialektyczna racjonalizacja wydarzenia śmierci Boga jako logicznej konsekwencji kolejnych biblijnych epifanii Boga to Altizerowska teologia fundamentalna, kenotyczna interpretacja wcielenia — to soteriologia, ostateczny cel rekapitulacji wszystkiego w kenotycznym Chrystusie — eschatologia, elementy wyjaśniające pochodzenie i mechanizm zła — moralistyka, wreszcie różne sformułowania dotyczące Chrystusa („negacja”, „Powszechna Ludzkość” „Za-

ratustra") to chrystologia Altizera. Trzeba więc przyznać, że teologiczna strona wizji Altizera jest mocno rozbudowana. W sensie formalnym wszystko wskazywałoby na to, że jest to teologia, i to teologia chrześcijańska (oczywiście w szerokim pojęciu tego słowa, w jakim mieści się teologia nieortodoksyjna). Ale jeżeli spojrzymy na rozwinięcie tej teologii, na jej różne tendencje, okazuje się, że biegną one w stronę pozbawienia teologii jej przedmiotu, jej źródeł i jej klimatu. Stajemy wobec procesu stopniowego samozniszczenia teologii jako teologii. I dlatego jako próba sformułowania pozytywnej nowej wersji chrześcijaństwa, chrześcijaństwa radykalnego, jest to próba z pewnością nieudana. Nie tylko dlatego, że jest wewnętrznie sprzeczna i ze względów formalnych nie do utrzymania, ale również dlatego, że jest po prostu zbyt mało przekonywająca. Pozbawiając chrześcijaństwo elementu religijności pozostawia zarazem warunek wiary w Chrystusa obecnego w każdej chwili czasu; w prawdziwego Boga, który naprawdę umarł w Jezusie, i w wiele innych wydarzeń, zjawisk i procesów przekraczających sferę świecką czy immanentną, jedyną, jaką Altizer postuluje w swoich rozważaniach. Również i negatywna strona jego teologii, krytyka chrześcijaństwa jako religii odzwierciedlanej od świata, obecnie straciła już na swojej aktualności. Aby oddać jednak sprawiedliwość Altizerowi, trzeba przypomnieć, że dziesięć lat temu, kiedy jego książka została opublikowana, sprawa stosunku chrześcijaństwa do świata była jeszcze przedmiotem numer jeden dyskusji teologicznych.

Żaden z elementów teologii Altizera, jego pojęcie Boga jako procesu dialektycznego czy pojęcie Chrystusa jako kenotycznego Słowa, jego eschatologia czy etyka, nie odegrały żadnej roli we współczesnej teologii. Po dziesięciu latach od jej ogłoszenia można to stwierdzić z całym spokojem. W historii myśli ludzkiej, w tej skali, na jaką zasługuje, teza Altizera pozostanie przykładem pewnej teologicznej „niemożności”, przekroczenia ostatecznej granicy, poza którą myśl teologiczna, jako próbująca teologicznie uzasadnić „śmierć” swojego własnego centralnego przedmiotu, nie tylko przestaje być myślą teologiczną, ale przez swoją wewnętrzną niespójność traci charakter myśli dyskursywnej.

## The death of God as seen by Thomas J. J. Altizer

### Summary

Thomas J. J. Altizer, an American death of God theologian, in effort to support his theological thought made use of Hegel, Blake and Nietzsche, who according to him were the prophets of the death of God theology. The author in this article presets the Altizer's death of God interpretation on the thought of these three writers.

So in the Altizer's describing the death of God event in terms of Hegel, the author shows the intrinsic contradictions deriving from too unprecise approach to the principles of Hegel's dialectic, especially his principle of the negation and negation of negation. Similarly the Altizer's interpretation on the death of God in terms of Blake, as self-annihilation, does not bear a critical examination in view of the analysis of this poet's works. For Blake attributes this term of self-annihilation to a human being, to his „ghostly” existence, but not to God. In like manner the attempt to maintain the death of God event in Nietzsche's philosophy terms proved to be unsuccessful, and an analogy between Jesus and Zarathustra is without any evidence, according to the author.

In concluding the author makes some general observations on possibility and usefulness of using the extratheological sources in the theological reflections.

*T. Mieszkowski*