

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie
Sekcja Ewangelicka

Mateusz Osęka

**Hermeneutyka teologiczna Thomasa J. J. Altizera w latach 1951-2006
a ewangelickie proprium hermeneutyczne**

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
prof. ChAT dr. hab. Tadeusza J. Zielińskiego

Warszawa 2008

Christlich-Theologische Akademie in Warschau
Evangelische Abteilung

Matthäus Oseka

**Die theologische Hermeneutik Thomas J. J. Altizers von 1951 bis 2006
und das evangelische hermeneutische Proprium**

Die unter Leitung von Prof. Dr. habil.
Tadeusz J. Zielinski geschriebene
Doktorarbeit

Warschau 2008

Christian Theological Academy in Warsaw
Protestant Section

Matthew Oseka

**The Theological Hermeneutics of Thomas J. J. Altizer from 1951
until 2006 and the Protestant Hermeneutical Proprium**

Doctoral thesis under the supervision of
Prof. Tadeusz J. Zielinski

Warsaw 2008

Kristna Teologiska Akademien i Warschau
Evangeliska avdelningen

Matteus Oseka

**Thomas J. J. Altizers teologiska hermeneutik under åren 1951-2006
och det evangeliska hermeneutiska arvet**

Doktorsavhandling under ledning av Prof. Dr. habil.
Tadeusz J. Zielinski

Warschau 2008

Christiana Theologica Academia in Varsovia
Sectio evangelica

Matthaeus Oseka

**Theologica hermeneutica Thomae J. J. Altizeri ab anno 1951 usque
ad annum 2006 et evangelicum hermeneuticum proprium**

Dissertatio pro gradu doctoris praesidio
Professoris Tadeusz J. Zielinski

Varsoviæ 2008

Ogólny spis treści

Wykaz skrótów	14
1. Wstęp	20
1.1. Cel pracy.....	20
1.2. Pole badań.....	20
1.3. Stan badań.....	21
1.4. Metoda pracy.....	24
1.5. Struktura pracy.....	25
2. Thomas J. J. Altizer – vita et opera	27
2.1. Biogram Thomasa J. J. Altizera.....	27
2.2. Główne dzieła Thomasa J. J. Altizera.....	29
2.3. Thomas J. J. Altizer a anglikanizm.....	44
2.4. Thomas J. J. Altizer a teologia radykalna.....	47
3. Ewangelickie proprium hermeneutyczne	54
3.1. Pojęcie ewangelickiego proprium hermeneutycznego.....	54
3.2. Epistemologia.....	71
3.3. Ontologia.....	86
3.4. Metodologia.....	102
3.5. System.....	116
3.6. Aksjologia.....	126
3.7. Podsumowanie.....	137
4. Hermeneutyka teologiczna Thomasa J. J. Altizera	139
4.1. Refleksja hermeneutyczna u Thomasa J. J. Altizera.....	139
4.2. Epistemologia.....	150
4.3. Ontologia.....	193
4.4. Metodologia.....	226
4.5. System.....	265
4.6. Aksjologia.....	275
4.7. Podsumowanie.....	292
5. Porównanie hermeneutyki teologicznej Thomasa J. J. Altizera z ewangelickim proprium hermeneutycznym	294
5.1. Visio contra Verbum (Epistemologia).....	294
5.2. Illusio contra realitatem (Ontologia).....	299
5.3. Speculatio contra methodum (Metodologia).....	304
5.4. Deconstructio contra systema (System).....	309
5.5. Negatio contra affirmationem (Aksjologia).....	312
5.6. Podsumowanie.....	316
6. Zakończenie	317
7. Bibliografia	322
Zusammenfassung	357
Summary	358
Sammanfattning (tłum. H. Pihlajamaa).....	359
Aneks	360
T. J. J. Altizer, Altizer o Altizerze, tłum. M. Oseka, „Literature & Theology” 2001 nr 2.....	360

Allgemeines Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	14
1. Einführung	20
1.1. Das Arbeitsziel.....	20
1.2. Das Forschungsfeld.....	20
1.3. Die Literatur.....	21
1.4. Die Arbeitsmethode.....	24
1.5. Die Arbeitsstruktur.....	25
2. Thomas J. J. Altizer – vita et opera	27
2.1. Das Leben Thomas J. J. Altizers.....	27
2.2. Die Hauptwerke Thomas J. J. Altizers.....	29
2.3. Thomas J. J. Altizer und Anglikanismus.....	44
2.4. Thomas J. J. Altizer und die radikale Theologie.....	47
3. Das evangelische hermeneutische Proprium	54
3.1. Der Begriff vom evangelischen hermeneutischen Proprium.....	54
3.2. Epistemologie.....	71
3.3. Ontologie.....	86
3.4. Methodologie.....	102
3.5. System.....	116
3.6. Axiologie.....	126
3.7. Zusammenfassung.....	137
4. Die theologische Hermeneutik Thomas J. J. Altizers	139
4.1. Die hermeneutische Reflexion bei Thomas J. J. Altizer.....	139
4.2. Epistemologie.....	150
4.3. Ontologie.....	193
4.4. Methodologie.....	226
4.5. System.....	265
4.6. Axiologie.....	275
4.7. Zusammenfassung.....	292
5. Der Vergleich der theologischen Hermeneutik Thomas J. J. Altizers mit dem evangelischen hermeneutischen Proprium	294
5.1. Visio contra Verbum (Epistemologie).....	294
5.2. Illusio contra realitatem (Ontologie).....	299
5.3. Speculatio contra methodum (Methodologie).....	304
5.4. Deconstructio contra systema (System).....	309
5.5. Negatio contra affirmationem (Axiologie).....	312
5.6. Zusammenfassung.....	316
6. Schluss	317
7. Bibliographie	322
Zusammenfassung	357
Summary	358
Sammanfattning (übersetzt von H. Pihlajamaa).....	359
Annex	360
T. J. J. Altizer, Altizer o Altizerze, übersetzt von M. Oseka, „Literature & Theology“ 2001/2.....	360

General Content

Abbreviations	14
1. Introduction	20
1.1. The aim of the thesis.....	20
1.2. The field of the research.....	20
1.3. The literature of the subject.....	21
1.4. The method of the thesis.....	24
1.5. The structure of the thesis.....	25
2. Thomas J. J. Altizer – life and works	27
2.1. Life of Thomas J. J. Altizer.....	27
2.2. Main works of Thomas J. J. Altizer.....	29
2.3. Thomas J. J. Altizer and Anglicanism.....	44
2.4. Thomas J. J. Altizer and the radical theology.....	47
3. The Protestant hermeneutical proprium	54
3.1. The concept of the Protestant hermeneutical proprium.....	54
3.2. Epistemology.....	71
3.3. Ontology.....	86
3.4. Methodology.....	102
3.5. System.....	116
3.6. Axiology.....	126
3.7. Summary.....	137
4. The theological hermeneutics of Thomas J. J. Altizer	139
4.1. The hermeneutical reflection by Thomas J. J. Altizer.....	139
4.2. Epistemology.....	150
4.3. Ontology.....	193
4.4. Methodology.....	226
4.5. System.....	265
4.6. Axiology.....	275
4.7. Summary.....	292
5. The comparison of the theological hermeneutics of Thomas J. J. Altizer with the Protestant hermeneutical proprium	294
5.1. Visio contra Verbum (Epistemology).....	294
5.2. Illusio contra realitatem (Ontology).....	299
5.3. Speculatio contra methodum (Methodology).....	304
5.4. Deconstructio contra systema (System).....	309
5.5. Negatio contra affirmationem (Axiology).....	312
5.6. Summary.....	316
6. Conclusion	317
7. Bibliography	322
Zusammenfassung	357
Summary	358
Sammanfattning (translated by H. Pihlajamaa).....	359
Appendix	360
T. J. J. Altizer, Altizer o Altizerze, translated by M. Oseka, „Literature & Theology” 2001/2.....	360

Allmänt innehåll

Förkortningslista	14
1. Inledning	20
1.1. Avhandlingens syfte.....	20
1.2. Forskningsfält.....	20
1.3. Litteratur.....	21
1.4. Metod.....	24
1.5. Struktur.....	25
2. Thomas J. J. Altizer – liv och verk	27
2.1. Thomas J. J. Altizers liv.....	27
2.2. Thomas J. J. Altizers huvudverk.....	29
2.3. Thomas J. J. Altizer och anglikanism.....	44
2.4. Thomas J. J. Altizer och den radikala teologin.....	47
3. Det evangeliska hermeneutiska arvet	54
3.1. Det evangeliska hermeneutiska arvet som begrepp.....	54
3.2. Epistemologi.....	71
3.3. Ontologi.....	86
3.4. Metodologi.....	102
3.5. System.....	116
3.6. Axiologi.....	126
3.7. Sammanfattning.....	137
4. Thomas J. J. Altizers teologiska hermeneutik	139
4.1. Den hermeneutiska reflexionen hos Thomas J. J. Altizer.....	139
4.2. Epistemologi.....	150
4.3. Ontologi.....	193
4.4. Metodologi.....	226
4.5. System.....	265
4.6. Axiologi.....	275
4.7. Sammanfattning.....	292
5. Thomas J. J. Altizers teologiska hermeneutik i jämförelse med det evangeliska hermeneutiska arvet	294
5.1. Visio contra Verbum (Epistemologi).....	294
5.2. Illusio contra realitatem (Ontologi).....	299
5.3. Speculatio contra methodum (Metodologi).....	304
5.4. Deconstructio contra systema (System).....	309
5.5. Negatio contra affirmationem (Axiologi).....	312
5.6. Sammanfattning.....	316
6. Avslutning	317
7. Bibliografi	322
Zusammenfassung	357
Summary	358
Sammanfattning (övers. H. Pihlajamaa).....	359
Appendix	360
T. J. J. Altizer, Altizer o Altizerze, övers. M. Oseka, „Literature & Theology” 2001/2.....	360

Conspectus generalis

Abbreviationes	14
1. Introductio	20
1.1. Finis dissertationis.....	20
1.2. Limes studiorum.....	20
1.3. Litterae de subiecto.....	21
1.4. Methodus dissertationis.....	24
1.5. Structura dissertationis.....	25
2. Thomas J. J. Altizer – vita et opera	27
2.1. Vita Thomae J. J. Altizeri.....	27
2.2. Opera magna Thomae J. J. Altizeri.....	29
2.3. Thomas J. J. Altizer et theologia anglicana.....	44
2.4. Thomas J. J. Altizer et theologia extrema.....	47
3. Evangelicum hermeneuticum proprium	54
3.1. Notio evangelici hermenetici proprii.....	54
3.2. Epistemologia.....	71
3.3. Ontologia.....	86
3.4. Methodologia.....	102
3.5. Systema.....	116
3.6. Axiologia.....	126
3.7. Summa.....	137
4. Theologica hermeneutica Thomae J. J. Altizeri	139
4.1. Reflexio hermeneutica apud Thomam J. J. Altizerum.....	139
4.2. Epistemologia.....	150
4.3. Ontologia.....	193
4.4. Methodologia.....	226
4.5. Systema.....	265
4.6. Axiologia.....	275
4.7. Summa.....	292
5. Comparatio theologiae hermeneuticae Thomae J. J. Altizeri cum evangelico hermeneutico proprio	294
5.1. Visio contra Verbum (Epistemologia).....	294
5.2. Illusio contra realitatem (Ontologia).....	299
5.3. Speculatio contra methodum (Methodologia).....	304
5.4. Deconstructio contra systema (Systema).....	309
5.5. Negatio contra affirmationem (Axiologia).....	312
5.6. Summa.....	316
6. Conclusio	317
7. Bibliographia	322
Zusammenfassung	357
Summary	358
Sammanfattning (trans. H. Pihlajamaa).....	359
Appendix	360
T. J. J. Altizer, Altizer o Altizerze, trans. M. Oseka, „Literature & Theology” 2001/2.....	360

Szczegółowy spis treści

Wykaz skrótów	14
1. Wstęp	20
1.1. Cel pracy.....	20
1.2. Pole badań.....	20
1.3. Stan badań.....	21
[1] Źródła.....	21
[2] Opracowania.....	22
1.4. Metoda pracy.....	24
1.5. Struktura pracy.....	25
2. Thomas J. J. Altizer – vita et opera	27
2.1. Biogram Thomasa J. J. Altizera.....	27
2.2. Główne dzieła Thomasa J. J. Altizera.....	29
[1] »Nature and Grace in the Theology of Saint Augustine (1951)«.....	30
[2] »A Critical Analysis of C. G. Jung’s Understanding of Religion (1955)«.....	31
[3] »Oriental Mysticism and Biblical Eschatology (1961)«.....	31
[4] »Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred (1963)«.....	32
[5] »Radical Theology and The Death of God (1966)«.....	34
[6] »The New Apocalypse (1967)«.....	35
[7] »The Gospel of Christian Atheism (1966)«.....	36
[8] »The Descent into Hell (1970)«.....	37
[9] »The Self-Embodiment of God (1970)«.....	38
[10] »Total Presence (1980)«.....	39
[11] »History as Apocalypse (1985)«.....	39
[12] »Genesis and Apocalypse (1990)«.....	40
[13] »The Genesis of God (1993)«.....	40
[14] »The Contemporary Jesus (1997)«.....	41
[15] »The New Gospel of Christian Atheism (2002)«.....	41
[16] »Godhead and the Nothing (2003)«.....	42
[17] »Living the Death of God (2006)«.....	43
2.3. Thomas J. J. Altizer a anglikanizm.....	44
2.4. Thomas J. J. Altizer a teologia radykalna.....	47
3. Ewangelickie proprium hermeneutyczne	54
3.1. Pojęcie ewangelickiego proprium hermeneutycznego.....	54
[1] Struktura filozofii.....	54
[2] Hermeneutyka jako dyscyplina humanistyczna.....	55
[3] Struktura współczesnej hermeneutyki.....	61
[4] Pojęcie proprium.....	61
[5] Perspektywa diachroniczna i synchroniczna.....	63
[6] Zagadnienie epok w teologii ewangelickiej.....	63
[7] Zagadnienie wewnątrzewangelickich różnic konfesyjnych.....	66
3.2. Epistemologia.....	71
[1] Wprowadzenie.....	71
[2] Podmiot poznania.....	71
[3] Przedmiot poznania.....	76
[4] Relacja między podmiotem a przedmiotem poznania.....	78
3.3. Ontologia.....	86
[1] Wprowadzenie.....	86
[2] Środki łaski – perspektywa ontologiczna.....	86
[3] Wymiana przymiotów.....	92
[4] Immanencja.....	99
3.4. Metodologia.....	102
[1] Wprowadzenie.....	102
[2] Metoda interpretacji objawienia ogólnego.....	102
[3] Metoda interpretacji objawienia szczegółowego.....	103
[4] Metoda uporządkowania treści teologicznych.....	107
3.5. System.....	116

[1] Wprowadzenie.....	116
[2] System teologiczny.....	117
[3] Artykuły fundamentalne – artykuły nie fundamentalne.....	119
[4] Teorie prawdy.....	120
[5] Perspektywa matematyczna i biologiczna.....	124
3.6. Aksjologia.....	126
[1] Wprowadzenie.....	126
[2] Rehabilitacja świata.....	126
[3] Nowa estetyka.....	135
3.7. Podsumowanie.....	137
4. Hermeneutyka teologiczna Thomasa J. J. Altizera.....	139
4.1. Refleksja hermeneutyczna u Thomasa J. J. Altizera.....	139
[1] Pojęcie hermeneutyki.....	139
[2] Proprium hermeneutyczne.....	139
[3] Materiały źródłowe.....	144
[4] Recepcja hermeneutyki Altizera.....	148
4.2. Epistemologia.....	150
[1] Wprowadzenie.....	150
[2] Podmiot poznania.....	150
[3] Przedmiot poznania.....	163
[4] Relacja między podmiotem a przedmiotem poznania.....	175
4.3. Ontologia.....	193
[1] Wprowadzenie.....	193
[2] Coincidentia oppositorum – perspektywa ontologiczna.....	193
4.4. Metodologia.....	226
[1] Wprowadzenie.....	226
[2] Metoda interpretacji treści teologicznych.....	226
[3] Metoda uporządkowania treści teologicznych.....	260
4.5. System.....	265
[1] Wprowadzenie.....	265
[2] System.....	265
[3] Teoria prawdy.....	270
4.6. Aksjologia.....	275
[1] Wprowadzenie.....	275
[2] Etyka.....	275
[3] Estetyka.....	288
4.7. Podsumowanie.....	292
5. Porównanie hermeneutyki teologicznej Thomasa J. J. Altizera z ewangelickim proprium hermeneutycznym.....	294
5.1. Visio contra Verbum (Epistemologia).....	294
[1] Podmiot poznania.....	294
[2] Przedmiot poznania.....	296
[3] Relacja między podmiotem a przedmiotem poznania.....	297
5.2. Illusio contra realitatem (Ontologia).....	299
[1] Dialektyka a środki łaski.....	299
5.3. Speculatio contra methodum (Metodologia).....	304
[1] Metoda interpretacji treści teologicznych.....	304
[2] Metoda uporządkowania treści teologicznych.....	307
5.4. Deconstructio contra systema (System).....	309
[1] System.....	309
[2] Teoria prawdy.....	310
5.5. Negatio contra affirmationem (Aksjologia).....	312
[1] Etyka.....	312
[2] Estetyka.....	314
5.6. Podsumowanie.....	316
6. Zakończenie.....	317
7. Bibliografia.....	322
[1] Źródła publikowane i archiwizowane.....	322
[2] Źródła niepublikowane.....	325

[3] Opracowania.....	326
[4] Literatura pomocnicza.....	332
Zusammenfassung	357
Summary	358
Sammanfattning (tłum. H. Pihlajamaa).....	359
Aneks	360
T. J. J. Altizer, Altizer o Altizerze, tłum. M. Osęka, „Literature & Theology” 2001 nr 2.....	360

Wykaz skrótów

- AA Archiwum autora przedkładanej rozprawy
- ALTIZER-1958 T. J. J. Altizer, *Religion and Reality*, „Journal of Religion” 1958 nr 4
- ALTIZER-1959a T. J. J. Altizer, *The Religious Foundations of Biblical Eschatology*, „Journal of Religion” 1959 nr 4
- ALTIZER-1959b T. J. J. Altizer, *Science and Gnosis in Jung’s Psychology*, „Centennial Review” 1959 nr 3
- ALTIZER-1961 T. J. J. Altizer, *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*, Philadelphia/Pennsylvania 1961
- ALTIZER-1962 *Truth, Myth, and Symbol*, red. T. J. Altizer et al., Englewood Cliffs/New Jersey 1962
- ALTIZER-1963 T. J. J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia/Pennsylvania 1963
- ALTIZER-1966 T. J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia/Pennsylvania 1966
- ALTIZER-1967 T. J. J. Altizer, *The New Apocalypse. The Radical Christian Vision of William Blake*, 2. wyd., Aurora/Colorado 2000 [editio princeps: East Lansing/Michigan 1967]
- ALTIZER-1970 T. J. J. Altizer, *The Descent into Hell. A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness*, 2. wyd., New York 1979 [editio princeps: Philadelphia/Pennsylvania 1970]
- ALTIZER-1976 T. J. J. Altizer, *Buddhism and Christianity. A Radical Christian Viewpoint*, „Japanese Religions” 1976 nr 1
- ALTIZER-1977 T. J. J. Altizer, *The Self-Embodiment of God*, 2. zm. wyd., Lanham/Maryland-London 1987 [editio princeps: New York 1977]
- ALTIZER-1978 T. J. J. Altizer, *Overt Language About the Death of God – In Retrospect*, „Christian Century” 1978 nr z 7-14 czerwca

- ALTIZER-1980 T. J. J. Altizer, *Total Presence. The Language of Jesus and the Language of Today*, New York 1980
- ALTIZER-1982 T. J. J. Altizer, *Deconstruction and Theology*, red. T. J. J. Altizer et al., New York 1982, s. 147-177
- ALTIZER-1985 T. J. J. Altizer, *History as Apocalypse*, Albany/New York 1985
- ALTIZER-1990 T. J. J. Altizer, *Genesis and Apocalypse. A Theological Voyage Toward Authentic Christianity*, Louisville/Kentucky 1990
- ALTIZER-1993 T. J. J. Altizer, *The Genesis of God. A Theological Genealogy*, Louisville/Kentucky 1993
- ALTIZER-1997 T. J. J. Altizer, *The Contemporary Jesus*, Albany/New York 1997
- ALTIZER-2000 T. J. J. Altizer, *Nietzsche and Apocalypse*, „New Nietzsche Studies” 2000-2001 nr 3-4
- ALTIZER-2001 T. J. J. Altizer, *Altizer on Altizer*, „Literature & Theology” 2001 nr 2
- ALTIZER-2002 T. J. J. Altizer, *The New Gospel of Christian Atheism*, Aurora/Colorado 2002
- ALTIZER-2003 T. J. J. Altizer, *Godhead and the Nothing*, Albany/New York 2003
- ALTIZER-2006 T. J. J. Altizer, *Living the Death of God. A Theological Memoir*, Albany/New York 2006
- ALTIZER-HAMILTON T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, Indianapolis et al. 1966
- ALTIZER-MONTGOMERY *The Altizer-Montgomery Dialogue. A Chapter in the God is Dead Controversy*, [sine editore], Chicago 1967
- BAUTZ *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 1-24, red. F. W. Bautz et al., Hamm 1975-2005
- BLAKE W. Blake, *The Complete Writings*, red. G. Keynes, London et al. 1966
- CA-INVARIATA *Confessio Augustana (Invariata, 1530)* [w:] LC

CA-VARIATA	<i>Confessio Augustana (Variata, 1540)</i> [w:] <i>Die Augsburgische Konfession Lateinisch und Deutsch</i> , red. T. Kolde, 2. zm. wyd., Gotha 1911
CALVIN-1559	I. Calvin, <i>Institutio christianae religionis (1559)</i> , t. 1-2, red. A. Tholuck, Berolini [= Berlin] 1834-1835
ChAT	Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie
COBB-1970	<i>The Theology of Altizer. Critique and Response</i> , red. J. B. Cobb, Philadelphia/Pennsylvania 1970
COBB-1977	<i>John Cobb's Theology in Process</i> , red. D. R. Griffin, T. J. J. Altizer, Philadelphia 1977
CR	<i>Corpus Reformatorum</i> , t. 1-101, red. C. G. Bretschneider et al., Halis Saxonum [= Halle] et al. 1834-1959
EKD	Ewangelicki Kościół w Niemczech
ERSCH	<i>Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste</i> , sekcja I, cz. 1-99; sekcja II, cz. 1-43; sekcja III, cz. 1-25; red. J. S. Ersch, J. G. Gruber, Leipzig 1818
FC	<i>Formula Concordiae</i> [w:] LC
HEGEL-BRIEFE	<i>Briefe von und an Hegel</i> , t. 1-4, red. J. Hoffmeister et al., 3. zm. wyd., Hamburg 1952-1981
HEGEL-WERKE	G. W. F. Hegel, <i>Werke</i> , t. 1-20, red. E. Moldenhauer et al., nowe wyd., Berlin 2000
GEORGES	<i>Lateinisch-Deutsch Ausführliches Handwörterbuch</i> , red. K. E. Georges, nowe wyd., Berlin 2002
KLASSIKER	<i>Klassiker des Protestantismus. Von Jan Hus bis Dietrich Bonhoeffer</i> , t. 1-8, red. C. M. Schröder et al., nowe wyd., Berlin 2005
LC	<i>Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche. Deutsch und Lateinisch</i> , red. J. T. Müller, 12. wyd., Gütersloh 1928

- LOCI-1521 P. Melancthon, *Loci theologici. Ad fidem editionis principis MDXXI [= 1521]*, red. I. E. Volbeding, nowe wyd., Lipsiae [= Leipzig] 1860
- LUTHER-AD GALATAS M. Luther, *Commentarium in Epistolam S. [= Sancti] Pauli ad Galatas*, t. 1-3, red. J. C. Irmischer et al., Erlangae [= Erlangen] et al. 1843-1844
- LUTHER-EOL M. Luther, *Exegetica opera latina*, t. 1-28, red. C. S. T. Elsperger et al., Erlangae [= Erlangen] et al. 1819-1886
- LUTHER-GW M. Luther, *Gesammelte Werke*, t. 1-10, red. K. Aland, nowe wyd., Berlin 2002 [= Luther Deutsch]
- LUTHER-LOCI *Loci communes D. [= Doctoris] Martini Lutheri, viri Dei et prophetae Germanici, ex scriptis ipsius Latinis forma gnomologica et aphoristica collecti, et in quinque classes distributi*, red. T. Fabricius, Londini [= London] 1651
- LUTHER-SS M. Luther, *Sämtliche Schriften*, t. 1-23, red. J. G. Walch et al., nowe zm. wyd., St. Louis 1880-1910
- LUTHER-VARIA M. Luther, *Opera latina varii argumenti ad Reformationis historiam*, t. 1-7, red. H. Schmidt et al., Erlangae [= Erlangen] et al. 1865-1873
- LXX *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretis*, t. 1-2, red. A. Rahlfs, 5. wyd., Stuttgart 1952
- MIESZKOWSKI T. Mieszkowski, *Pozateologiczne źródła w teologii Thomasa J. J. Altizera*, Warszawa 1984
- MONTGOMERY-1970 J. W. Montgomery, *The Suicide of Christian Theology*, 9. wyd., Newburgh/Indiana 2001 [editio princeps: 1970]
- MUNRO H. Munro, *A Re-evaluation of the »Death of God« Theology*, Nathan/Queensland 2000 [Praca doktorska w bibliotece Uniwersytetu Griffith w Australii]

NIETZSCHE-KSA	F. Nietzsche, <i>Kritische Studienausgabe</i> , t. 1-15, red. G. Colli, M. Montinari, 2. zm. wyd., München et al. 1988
NIETZSCHE-W	F. Nietzsche, <i>Werke</i> , t. 1-3, red. K. Schlechta, München 1954
NT	Nowy Testament
PAPE	<i>Griechisch-Deutsch altgriechisches Wörterbuch</i> , red. W. Pape, nowe wyd., Berlin 2006
PG	<i>Patrologia Graeca</i> , t. 1-161, red. J. Migne, Paris 1857-1866
PL	<i>Patrologia Latina</i> , t. 1-217, red. J. Migne, Paris 1878-1890
PODSIAD	A. Podsiad, <i>Słownik terminów i pojęć filozoficznych</i> , Warszawa 2000
RELIGIA	<i>Religia. Encyklopedia PWN</i> , t. 1-10, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001-2003
ROHMANN	K. Rohmann, <i>Vollendung im Nichts? Eine Dokumentation der amerikanischen »Gott-ist-tot-Theologie«</i> , Zürich et al. 1977
SCHARLEMANN-1990	<i>Theology at the End of the Century. A Dialogue on the Postmodern with Thomas J. J. Altizer, Mark C. Taylor, C. E. Winqvist and Robert P. Scharlemann</i> , red. R. P. Scharlemann, Charlottesville-London 1990
SCHELLING-WERKE	F. W. J. Schelling, <i>Sämtliche Werke</i> , seria I, t. 1-10; seria II, t. 1-4, red. K. F. Schelling et al., nowe wyd., [s. l.] 1997
ST	Stary Testament
SUNY	Uniwersytet Stanu Nowy York
TNC	<i>Toward a New Christianity. Readings in the Death of God Theology</i> , red. T. J. J. Altizer, New York et al. 1967
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> , t. 1-35, red. G. Krause et al., Berlin-New York 1977-2003

TTDG	<i>Thinking through the Death of God. A Critical Companion to Thomas J. J. Altizer</i> , red. L. McCullough, B. Schroeder, Albany/New York 2004
WA	M. Luther, <i>Werke. Kritische Gesamtausgabe</i> , t. 1-64, red. zespół, Weimar et al. 1883-1990 [= Weimarana]
WA DB	<i>Deutsche Bibel</i> [w:] WA
WA BR	<i>Briefe</i> [w:] WA
WA TR	<i>Tischreden</i> [w:] WA
ZEDLER	<i>Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste</i> , t. 1-64, red. J. H. Zedler et al., Halle-Leipzig 1732-1750

Wszystkie cytaty obcojęzyczne przełożył na język polski autor niniejszej pracy, o ile nie zaznaczono inaczej. Cytaty z dzieł W. Blake’a i J. Joyce’a zostały przytoczone w oryginale ze względu na specyfikę twórczości tych pisarzy. Przy cytowaniu tekstów greckich pominięto znaki diakrytyczne, a przy cytowaniu tekstów hebrajskich zastosowano zapis nowohebrajski. Ortografię łacińską, ortografię języków germańskich i ortografię polską uwspółcześniono. Polskie sigła biblijne pochodzą z pozycji: *Konkordancja biblijna do Pisma świętego Starego i Nowego Testamentu Nowego Przekładu z języków hebrajskiego i greckiego*, red. M. Kwiecień, 3. wyd., Warszawa 1995, s. [8]; zaś łacińskie z: *Compendia librorum* [w:] *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, red. R. Weber et al., 4. zm. wyd., Stuttgart 1994, s. XLIII. Dokumentację naukową sporządzono w oparciu o normy (PN-ISO 690-2:1999; PN-ISO 690:2002), które obowiązują aktualnie (tj. w roku 2008) w Rzeczypospolitej Polskiej.

Autor niniejszej pracy pragnie podziękować za pomoc w postaci cennych materiałów następującym osobom wymienionym w porządku alfabetycznym: prof. T. J. J. Altizerowi, prof. B. E. Babich, prof. M. Breidertowi, J. E. Crawford, prof. H. Munro, E. Tritle, T. Wein oraz redakcji „Anglican Theological Review”; oraz składa podziękowania za konsultacje filologiczne: prof. F. Bivensowi, dr. G. Herrmannowi oraz H. Pihlajamie.

1. Wstęp

1.1. Cel pracy

Celem pracy pod tytułem *Hermeneutyka teologiczna Thomasa J. J. Altizera w latach 1951-2006 a ewangelickie proprium hermeneutyczne* jest ustalenie, czy hermeneutyka teologiczna T. J. J. Altizera w latach 1951-2006 jest kontynuacją, czy też dyskontynuacją ewangelickiego proprium hermeneutycznego (pytanie badawcze). Analizy przeprowadzone w przedkładanej rozprawie wskazują, iż mamy do czynienia z relacją dyskontynuacji (wniosek). W niniejszej pracy opisano hermeneutykę Altizera w określonym przedziale czasowym i ewangelickie proprium hermeneutyczne, a następnie porównano te wielkości. Zamierzeniem tej procedury było odniesienie hermeneutyki Altizera do jej z pozoru naturalnego pod względem genetycznym kontekstu, czyli do ewangelickiego proprium hermeneutycznego.

Relewancję przywołanego problemu wywodzimy z faktu, iż teologia radykalna, do której zalicza się powszechnie myśl Altizera, odegrała ważną rolę w amerykańskiej¹ teologii i kulturze lat 60-tych XX wieku, o czym świadczy literatura przedmiotu oraz zawartość głównych amerykańskich periodyków z tamtego okresu (cf. numery „The New York Times” i „Time” z roku 1966). Zdaniem autora niniejszej pracy badana tematyka jest relewantna zarówno z perspektywy teologicznej, jak i z perspektywy historii idei i kultury.

1.2. Pole badań

Za pole badań podjętych w przedkładanej rozprawie obrano hermeneutykę Altizera w latach 1951-2006. Dolną granicę stanowi rok 1951, kiedy Altizer obronił magisterium, które jest pierwszym zachowanym i dostępnym świadectwem jego teologicznych poglądów. Relewancję magisterium dla zrozumienia późniejszej myśli teologa z Charleston wykazał J. W. Montgomery². Natomiast górną granicą jest rok 2006, kiedy Altizer opublikował napisane wcześniej pamiętniki, w których wyraził

¹ W niniejszej pracy pod pojęciem »amerykański« rozumiemy »północnoamerykański«, o ile nie zaznaczono inaczej.

² Cf. ALTIZER-MONTGOMERY, s. 45-48.

przekonanie, iż wieńczy one jego teologiczną działalność.³ W liście z roku 2004 stwierdził zaś, iż zbliża się do tego, żeby ostatecznie zamilknąć jako teolog.⁴

W niniejszej pracy posługujemy się pojęciem »ewangelickiego proprium hermeneutycznego«. Łączy ono w sobie 3 wielkości (ewangelicyzm - proprium - hermeneutyka), które pojmujemy w następujący sposób. Ewangelicyzm traktujemy jako synonim protestantyzmu.⁵ Nie wiążemy jednak ściśle tej wielkości z partykularnymi Kościołami, lecz z określoną tożsamością intelektualną i kulturową, ponieważ dla teologii jako dyscypliny naukowej członkostwo w danym związku religijnym nie jest kryterium rozstrzygającym. Proprium oznacza dla nas dominantę, a hermeneutyka - refleksję nad procesem rozumienia.

1.3. Stan badań

[1] Źródła

Obecnie (tj. w roku 2008) nie dysponujemy zbiorowym wydaniem dzieł Altizera (*opera omnia*). Wydaje się, iż słabnące zainteresowanie czytelników twórczością teologa z Charleston odsuwa taką edycję na bliżej nieokreśloną przyszłość. Istnieje natomiast bibliografia wszystkich publikowanych i niepublikowanych (*inedita*) prac (czyli książek, przyczynków, artykułów, rozpraw akademickich, recenzji oraz listów otwartych) Altizera, która sięga do roku 2004.⁶ Ta bibliografia została opracowana przez L. McCullough i umieszczona na końcu monografii *Thinking through the Death of God*. W roku 2004 pożar strawił domowe archiwum Altizera, które zawierało liczne jego rękopisy (cf. punkt 2.2 niniejszej pracy). W Pitts Theology Library (Atlanta) zdeponowano dokumenty W. Mallarda - profesora teologii z Uniwersytetu Emory, wśród których znajduje się korespondencja między nim a Altizerem z lat 60-tych XX wieku.⁷ Biblioteka Uniwersytetu Stanu Illinois (Chicago) posiada *ex officio* magisterium i doktorat teologa z Charleston. Jeśli weźmiemy pod uwagę dynamikę intelektualnej

³ Cf. ALTIZER-2006, *passim*.

⁴ Cf. T. J. J. Altizer, *Dearest Friends (Memorial Day, 2004)*, [s. 1.] 2004; idem, *Memoir*, [XIV], [s. 1.] [post 2004].

⁵ Cf. dyskusja nad związkiem między pojęciami »protestancki« i »ewangelicki«: T. J. Zieliński, *Jak klasyfikować Kościoły protestanckie? Rozważania na marginesie artykułu profesora Karola Karckiego*, „*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*” 1996 nr 2; Z. Pasek, *Protestantyzm* [w:] RELIGIA, t. 8, s. 275-279; M. Hintz, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systematyczne*, [0.2], Warszawa 2007, s. 16-18.

⁶ Cf. *Comprehensive Bibliography of Thomas J. J. Altizer*, red. L. McCullough [w:] TTDG, s. 231-244. Cf. wcześniejsza bibliografia cząstkowa: *Bibliography of the Works of Thomas J. J. Altizer* [w:] COBB-1970.

⁷ Kolekcja manuskryptów 336, sekcja 3, pudełko 4.

działalności Altizera, to dojdziemy do wniosku, iż zebranie i opracowanie wszystkich jego prac, a szczególnie poszukiwanie kopii zaginionych rękopisów oraz rozproszonej korespondencji, stanowić będzie monumentalne przedsięwzięcie. W przedkładanej rozprawie wykorzystano pewne *inedita*, które jej autor otrzymał bezpośrednio od Altizera. Za tę pomoc autor niniejszej pracy składa w tym miejscu podziękowanie.⁸ Kwestię głównych publikacji teologa z Charleston poruszono szerzej w punkcie 2.2. przedkładanej rozprawy, a kwestię tekstów rozproszonych i rękopisów - w punkcie 4.1.

[2] Opracowania

Teologia Altizera doczekała się bogatej literatury przedmiotu⁹, która nie została dotąd (czyli do roku 2008) opracowana pod względem bibliograficznym. Istnieją jednak cząstkowe bibliografie prac poświęconych altizerowskiej teologii.¹⁰ Do najważniejszych opracowań należą monografie z roku 1970 (*The Theology of Altizer*)¹¹ i 2004 (*Thinking through the Death of God*)¹². Praca zbiorowa *The Theology of Altizer* pod redakcją J. B. Cobba składa się z przyczynków napisanych przez szereg autorów, którzy analizowali teologię Altizera z różnych perspektyw.¹³ Podobnie zbudowana jest książka *Thinking through the Death of God* pod redakcją L. McCullough i B. Schroedera.¹⁴ W roku 2000 H. Munro obronił rozprawę doktorską pod tytułem *A Re-evaluation of the »Death of God« Theology*¹⁵, w której badał spuściznę

⁸ Cf. punkt 7.2. niniejszej pracy.

⁹ *Supra* punkt 7.3.

¹⁰ Cf. *Bibliography* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 193-202; *Bibliografia* [w:] MIESZKOWSKI, s. 169-173; *Bibliography* [w:] MUNRO, s. 180-194; *Comprehensive Bibliography of Thomas J. J. Altizer*, [Selected Critical Assessments of Altizer], *op. cit.*, s. 243-244; *Literaturhinweise* [w:] J. Bishop, *Die »Gott-ist-tot« Theologie*, tłum. E. Labonté, Düsseldorf 1968, s. 168-172; L. McCullough, *Historical Introduction* [w:] TTDG, s. xxvi (przypis 1); *Wskazówki bibliograficzne* [w:] R. Winling, *Teologia współczesna (1945-1980)*, [Lata 1966-1980, 3, IV], tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 265-266.

¹¹ COBB-1970.

¹² TTDG.

¹³ J. B. Cobb, N. Gier, *Introduction*; T. Runyon, *Thomas Altizer and the Future of Theology*; W. A. Beardslee, *Dialectic or Duality?*; E. C. Meyer, *Catholic Theology and the Death of God*; J. W. Heisig, *Man and God Evolving: Altizer and Teilhard*; R. L. Rubenstein, *Thomas Altizer's Apocalypse*; D. C. Noel, *Thomas Altizer and the Dialectic of Regression*; N. Gier, *Process Theology and the Death of God*; W. L. King, *Zen and the Death of God*.

¹⁴ L. McCullough, *Historical Introduction*; C. A. Raschke, *Rending the Veil of the Temple: The Death of God as »Sacrificium Representationis«*; M. C. Taylor, *Betraying Altizer*; L. McCullough, *Theology as the Thinking of Passion Itself*; R. L. Hart, *Godhead and God*; B. Schroeder, *Absolute Atonement*; E. Wyschogrod, *Crucifixion and Alterity: Pathways to Glory in the Thought of Altizer and Levinas*; D. G. Leahy, *The Diachrony of the Infinite in Altizer and Levinas: Vanishing without a Trace and Trace without Vanishing*; E. S. Casey, *Abyssal Absences: Body and Place in Altizer's Atheology*; J. Gyatso, *Compassion at the Millennium: A Buddhist Salvo for the Ethics of the Apocalypse*; W. A. Strauss, *The Negative Task of Parable: Reading Kafka through the Prism of Altizer's Thought*; D. Jasper, *In the Wasteland: Apocalypse, Theology, and the Poets*; A. Lingis, *Kenosis*.

¹⁵ MUNRO.

Altizera. Należy też wspomnieć książkę K. Rohmanna *Vollendung im Nichts?* (1977)¹⁶, która traktuje o teologii Altizera. J. Bishop opublikował w roku 1968 dzieło, które w przekładzie niemieckim nosi tytuł »Gott-ist-tot« *Theologie*¹⁷ i które stało się jedną z podstawowych pozycji poświęconych teologii radykalnej. Natomiast studia M. Abe¹⁸ i S. Odina¹⁹ ukazują związki między myślą Altizera a buddyzmem, w szczególności związki ze szkołą z Kioto. Na gruncie polskim istnieje klasyczna praca T. Mieszkowskiego pod tytułem *Pozateologiczne źródła w teologii Thomasa J. J. Altizera* (1984)²⁰, w której badano altizerowską hermeneutykę przede wszystkim w oparciu o *The Gospel of Christian Atheism* (1966). O Altizerze pisał K. Karski w *Teologii protestanckiej XX wieku* (1971)²¹. Z perspektywy filozoficznej istotny jest przyczynek J. Jakubowskiej przygotowany na Międzynarodowy Kongres Hegłowski w roku 1974.²² Natomiast dzieło G. F. Borné (1979)²³ mimo swojego tytułu nie służy jakkolwiek pomocą przy analizie hermeneutyki Altizera. Wśród polemik wyróżniają się prace J. W. Montgomery'ego²⁴ i C. S. Bartnika²⁵. Prócz tego dostępne są liczne studia w językach obcych oraz w języku polskim (jako oryginały lub jako przekłady), które dotyczą teologii śmierci Boga.²⁶ Na gruncie polskim zainteresowanie myślą Altizera osłabło po

¹⁶ ROHMANN.

¹⁷ J. Bishop, *Die »Gott-ist-tot« Theologie*, op. cit.

¹⁸ M. Abe, *Thomas J. J. Altizer's Kenotic Christology and Buddhism* [w:] idem, *Buddhism and Interfaith Dialogue. Part One of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought*, red. S. Heine, Houndmills 1995.

¹⁹ S. Odin, *Kenosis as a Foundation for Buddhist / Christian Dialogue. The Kenotic Buddhology of Nishida and Nishitani of the Kyoto School in Relation to the Kenotic Christology of Thomas J. J. Altizer*, „The Eastern Buddhist” 1987 nr 1.

²⁰ MIESZKOWSKI.

²¹ K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, [7], Warszawa 1971, s. 134-147.

²² J. Jakubowska, *Hegel w myśli protestanckiej* [w:] *Hegel a współczesność. Materiały X Międzynarodowego Kongresu Hegłowskiego (Moskwa 25 VIII – 2 IX 1974)*, [sine editore], Wrocław et al. 1975.

²³ G. F. Borné, *Christlicher Atheismus und radikales Christentum. Studien zur Theologie von Thomas Altizer im Zusammenhang mit Ketzereien der Kirchengeschichte, der Dichtung von William Blake und der Philosophie von Georg Friedrich Wilhelm Hegel*, München 1979.

²⁴ J. W. Montgomery, *The »Is God Dead?« Controversy; a Philosophical-Theological Critique of the Death of God Movement*, Grand Rapids/Michigan 1966; MONTGOMERY-1970.

²⁵ C. S. Bartnik, *Ateizm chrześcijański*, „Tygodnik Powszechny” 1970 nr z 13 grudnia; idem, »Chrześcijaństwo bez religii« – ryzyko nowego języka, „Znak” 1971 nr 10 [przedruk w: idem, *Dzieła zebrane*, t. 10, Lublin 1998]; idem, »Locia« niewłaściwe. Recenzja pracy doktorskiej mgra Tadeusza Mieszkowskiego pt. »Pozateologiczne źródła w teologii Thomasa J. J. Altizera«, Warszawa 1977 ss. 292 (mps ATK) [w:] idem, *Dzieła zebrane*, t. 9, Lublin 1998.

²⁶ Cf. m. in.: V. Ball, *The Godless Christians*, Atlanta/Georgia 1966; H.-M. Barth, *Tod-Gottes-Christologie. Der christologische Ansatz der nordamerikanischen Tod-Gottes-Theologie*, „Kerygma und Dogma” 1971 nr 4; I. Bokwa, *Altizer, Thomas Jonathan Jackson* [w:] RELIGIA, t. 1, s. 168; J. V. L. Casserley, *The Death of Man. A Critique of Christian Atheism*, New York 1967; S. M. Daecke, *Der Mythos vom Tode Gottes. Ein kritischer Überblick*, Hamburg 1969; *The Death of God Debate*, red. J. L. Ice, J. J. Carey, Philadelphia/Pennsylvania 1967; *The Death of God Movement and the Holocaust. Radical Theology Encounters the Shoah*, red. S. R. Haynes, J. K. Roth, Westport/Connecticut 1999; C. Duquoc, *Niejasności teologii sekularyzacji. Esej krytyczny*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1975; H. Ebert, *Der verlorene Gott. Radikale Antworten auf radikale Fragen*, Freiburg/Breisgau 1971; H. Fries, R. Stählin, *Gott ist tot? Eine Herausforderung. 2 Theologen antworten*, München 1968; *Frontline Theology*,

roku 1984 (wydanie dzieła T. Mieszkowskiego). W ostatnich latach refleksję nad altizerowską etyką podjął M. Hintz.²⁷

1.4. Metoda pracy

W niniejszej pracy przyjmujemy, iż teologia jest dyscypliną akademicką, która przynależy do nauk humanistycznych. Dążymy więc do tego, żeby nie posługiwać się żadnymi metodami, które nie występują w obrębie nauk

red. D. Peerman, Richmond 1967 [= tłum. niem.: *Theologie im Umbruch. Der Beitrag Amerikas zur gegenwärtigen Theologie*, red. D. Peerman, tłum. C. Hahn, G. Hahn, München 1968]; L. G. Geering, *Christianity without God*, Wellington-Santa Rosa/California 2002; L. Gilkey, *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1976; M. Grzywacz, *Dorothee Sölle. Od »śmierci Boga« ku demokracji mistyki* [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 1, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003-2006, s. 323-333; K. Hamilton, *God Is Dead; the Anatomy of a Slogan*, Grand Rapids/Michigan 1966; A. A. Häsler, *Gott ohne Kirche?*, Olten-Freiburg/Breisgau 1975; W. Hryniewicz, *Chrystus i człowiek w »teologii śmierci Boga«* [w:] *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2, red. B. Bejze, Warszawa 1974; *Is God »Dead«? A Symposium with Chapters Contributed by Billy Graham and Others*, Grand Rapids/Michigan 1966; P. Jaskóła, *Bóg dla nas. Ekumeniczno-dogmatyczne studium chrystologii Johna Arthura Thomasa Robinsona*, Lublin 1986; J. P. Jossua, *Chrześcijanie wobec »śmierci Boga«*, [sine translate], „Znak” 1968 nr 4; A. Kapliński, *Teologowie śmierci Boga*, „Życie i Myśl” 1970 nr 6; R. A. Kereszty, *God Seekers for a New Age; from Crisis Theology to Christian Atheism*, Dayton/Ohio 1970; L. D. Kliever, J. H. Hayes, *Radical Christianity; the New Theologies in Perspective, with Readings from the Radicals*, Anderson/South Carolina 1968; *The Honest to God Debate*, red. D. L. Edwards, London 1963; H.-G. Koch, *Die Zukunft des toten Gottes*, Hamburg 1968; J. Koleff-Pracka, *Chrześcijański humanizm. Pedagogicznoreligijne znaczenie teologii Dietricha Bonhoeffera i Doroty Sölle*, Warszawa 2003 [Praca doktorska w Bibliotece Głównej ChAT]; idem, *Koncepcja ateistycznej wiary Dorothee Sölle*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 2000 nr 1-2, s. 215-234; idem, *Sölle, Dorothee* [w:] RELIGIA, t. 9, s. 110-111; H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg im Breisgau et al. 1970; A. J. Lelyveld, *Atheism Is Dead. A Jewish Response to Radical Theology*, Lanham/Maryland 1985; C. Link, *Hegels Wort »Gott selbst ist tot«*, Zürich 1974; R. Marlé, *Teologia tak zwanej »śmierci Boga«* [w:] R. Laurentin, *Czy Bóg umarł*, tłum. W. Kowalska, Warszawa 1969; E. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1970; *The Meaning of the Death of God; Protestant, Jewish and Catholic Scholars Explore Atheistic Theology*, red. B. Murchland, New York 1967; V. Mehta, *The New Theologian*, New York 1966; U. Neuenschwander, *Gott denken angesichts des Atheismus*, Neukirchen-Vluyn 2001; J. Neusner, *Judaism after the Death of »The Death of God«*, Atlanta/Georgia 1995; T. W. Ogletree, *The Death of God Controversy*, Nashville/Tennessee 1966; *Radical Theology: Phase Two; Essays in a Continuing Discussion*, red. C. W. Christian, G. R. Wittig, Philadelphia/Pennsylvania 1967; J. R. Ross, *From World Negation to World Affirmation. A Study in the Development of the Theology of Thomas J. J. Altizer*, „Journal of the American Academy of Religion” 1969 nr 4; J. Schmitz, *Totengräber Gottes? Zur »Gott-ist-tot« Theologie*, Trier 1970; B. Schroeder, *»Blood and Stone« – A Response to Altizer and Lingis*, „New Nietzsche Studies” 2000-2001 nr 3-4; *The Secular City Debate*, red. D. Callahan, New York 1966; N. Smart, *Buddhism and the Death of God*, Southampton 1970; F. J. Smith, *»God Is Dead« – Philosophical Sources and Themes*, „Centennial Review” 1967 nr 9; *Spór o uczciwość wobec Boga. Wybór tekstów*, red. tłum. A. Morawska, Warszawa 1966; *Styles of Piety. Practicing Philosophy after the Death of God*, red. S. C. Buckner, M. Statler, New York 2005; G. Thils, *Chrześcijaństwo bez religii?*, tłum. G. Kania, Warszawa 1975; C. van Til, *Is God Dead?*, Philadelphia/Pennsylvania 1966; *Dialogue on »The Death of God«*, red. H. Wagers et al., Dallas/Texas 1966; E. D. Willis, *Iconoclasm in Paperback*, „Theology Today” 1966 nr 2; R. Winling, *Teologia współczesna (1945-1980)*, op. cit.; J. Young, *The Death of God and the Meaning of Life*, London-New York 2003; Z. J. Zdybicka, *Problem tak zwanej śmierci Boga* [w:] *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 1, red. B. Bejze, Warszawa 1974; T. J. Zieliński, *John A. T. Robinson. Uczciwie pytać o wiarę* [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, op. cit., s. 346-356; J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Kraków 1988.

²⁷ M. Hintz, *Etyka ewangelicka...*, [4.2.2], op. cit., s. 195-198.

humanistycznych. W zamierzeniu autora rozważania zawarte w przedkładanej rozprawie mają charakter deskryptywny, a nie normatywny.²⁸

Ze względu na tematykę badań podjętych w niniejszej pracy zwracamy szczególną uwagę na koncepcję idealnej typizacji M. Webera²⁹. Typami idealnymi są podstawowe pojęcia (takie jak m. in.: Bóg, dzieje, epoka, Immanencja - Transcendencja, »Jezus historii« - »Chrystus wiary«, protestantyzm, przeszłość - teraźniejszość - przyszłość, świat, teologia), którymi posługujemy się i które analizujemy w przedkładanej rozprawie. Przy badaniu spuścizny Altizera należy uwzględnić jego oryginalną terminologię oraz jego śmiałe zabiegi reinterpretacyjne i redefinicyjne. Złożoność semantyczną teologii radykalnej ukazuje już sam termin »śmierć Boga«, gdyż zastosowanie klasycznych bądź współczesnych kryteriów śmierci biologicznej do stwierdzenia zgonu Boga nie jest wykonalne. »Śmierć Boga« oznacza raczej Jego unicestwienie, zagładę, niebyt etc. Zaś na interpretacji tego fenomenu ogniskuje się refleksja teologii radykalnej.

1.5. Struktura pracy

Przedkładana rozprawa składa się z 7 rozdziałów i aneksu. Rozdział 1. pełni funkcję wstępu do pracy i obejmuje 5 punktów charakterystycznych dla prolegomena (Cel pracy - Pole badań - Stan badań - Metoda pracy - Struktura pracy). Rozdział 2. ma za cel wprowadzenie czytelnika w życie i dzieło Altizera (Thomas J. J. Altizer - vita et opera). Ten rozdział dzieli się na 4 punkty: Biogram Thomasa J. J. Altizera (2.1); Główne dzieła Thomasa J. J. Altizera (2.2); Thomas J. J. Altizer a anglikanizm (2.3); Thomas J. J. Altizer a teologia radykalna (2.4).

Rozdziały 3.-5. tworzą oś pracy, którą wyznacza jej tytuł. Ta oś składa się z 3 elementów. Rozdział 3. (Ewangelickie proprium hermeneutyczne) stanowi *primum*

²⁸ Teologia jako nauka jest wolna od wszelkich zewnętrznych (czyli pozanaukowych) norm (takich jak np. doktryna kościelna) i autorytetów (takich jak np. jurysdykcja kościelna). Stanowisko osoby prawnej, jaką jest partykularny związek wyznaniowy, nie przesądza w żadnej mierze o tym, czy dana teza teologiczna jest prawdziwa czy też fałszywa. Cf. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku*, [Art. 73], „Dziennik Ustaw” 1997 nr 78 z późniejszymi zmianami.

²⁹ Cf. M[ax] Weber, *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904)* [w:] idem, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, red. J. Winckelmann, 7. wyd., Tübingen 1988, s. 146-214; tłum. pol.: idem, »Obiektywność« poznania w naukach społecznych, tłum. M. Skwieciński [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, red. A. Chmielecki et al., Warszawa 1985. Cf. idem, *Stammlers »Überwindung« der materialistischen Geschichtsauffassung*, [IV] [w:] idem, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, op. cit., s. 329-342; idem, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* [w:] *ibidem*, s. 429-465; idem, *Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* [w:] *ibidem*, s. 534-537; idem, *Soziologische Grundbegriffe*, [§ 1, I] [w:] *ibidem*, s. 544-548. Cf. M[arianne] Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, [Die neue Phase der Produktion, I], 3. wyd., Tübingen 1984, s. 326-339.

comparationis, rozdział 4. (Hermeneutyka teologiczna Thomasa J. J. Altizera) - *secundum comparationis*, a rozdział 5. (Porównanie hermeneutyki teologicznej Thomasa J. J. Altizera z ewangelickim *proprium* hermeneutycznym) - *tertium comparationis*. Każdy z rozdziałów 3.-5. ma podobną budowę i obejmuje 5 takich samych punktów (Epistemologia - Ontologia - Metodologia - System - Aksjologia). Wszystkie wspomniane rozdziały kończą się podsumowaniem. Punkty w rozdziałach 3.-4. składają się z sekcji tematycznych, które zostały uporządkowane diachronicznie. W rozdziale 3. kierowano się chronologią epok teologicznych, a w rozdziale 4. - chronologią głównych dzieł Altizera. Tytuły poszczególnych punktów w rozdziale 5. odzwierciedlają wyniki przeprowadzonego porównania.

Rozdział 6. jest zakończeniem pracy, zaś rozdział 7. zawiera bibliografię załącznikową podzieloną na źródła (źródła publikowane i archiwizowane - źródła niepublikowane), opracowania i literaturę pomocniczą. Następnie znajdują się podsumowania rozprawy sporządzone w językach obcych (niemiecki i angielski). W aneksie zamieszczono autorecenzję Altizera (*Altizer on Altizer*, „Literature & Theology” 2001 nr 2 [= ALTIZER-2001]) w polskim tłumaczeniu autora niniejszej pracy.

2. Thomas J. J. Altizer - *vita et opera*

2.1. Biogram Thomasa J. J. Altizera

Thomas Jonathan Jackson Altizer urodził się w mieście Cambridge pod Bostonem (Massachusetts)³⁰ w 1927 roku³¹. Wychował się w Charleston u stóp Appalachów (Wirginia Zachodnia)³².³³ Pochodził z zamożnej rodziny, której tożsamość była mocno zakorzeniona na południu Stanów Zjednoczonych.³⁴ Altizer wracał często do swoich południowych korzeni i chlubił się nimi. Ukończył on college św. Jana (St. John's College)³⁵ w Annapolis (Maryland) koło Waszyngtonu.³⁶ W latach 1947-1951 studiował religioznawstwo (history of religions) na Uniwersytecie w Chicago.³⁷ Na tym samym uniwersytecie uzyskał tytuły: licencjata (B. A.), magistra (M. A.) i doktora (Ph. D.) w zakresie nauk humanistycznych.³⁸ Podczas studiów pracował jako nieordynowany wikariusz (tj. praktykant) w anglikańskiej parafii św. Marka (St. Mark's Church)³⁹, która zajmowała się misją ponad podziałami rasowymi.⁴⁰ W roku 1951 Altizer obronił pracę magisterską pod tytułem *Nature and Grace in the Theology of Saint Augustine*⁴¹, a w roku 1955 - rozprawę doktorską *A Critical Analysis of C. G. Jung's Understanding of Religion*⁴². W latach 1954-1956 piastował nadzwyczajną profesurę religioznawstwa (Assistant Professor of Religion) w Wabash College⁴³ w Crawfordsville (Indiana).⁴⁴ W

³⁰ Cf. *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 2, [s. v. Cambridge], red. zespół, Warszawa 1962-1970, s. 280. Cambridge jest siedzibą Uniwersytetu Harvarda i Massachusetts Institute of Technology.

³¹ Istnieją sprzeczności co do dnia i miesiąca narodzin Altizera. I. Bokwa podaje »28 maja«, natomiast H. Munro - »28 września«. Cf. I. Bokwa, *Altizer...*, *op. cit.* Cf. MUNRO, [III, 2], s. 36.

³² Cf. *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 2, [s. v. Charleston], *op. cit.*, s. 388. Charleston jest stolicą stanu Wirginia Zachodnia i ważnym ośrodkiem przemysłowym.

³³ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 1-13.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cf. nota o autorze na 4. stronie okładki w *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*.

³⁶ College św. Jana został założony w roku 1696 i od lat 30-tych XX wieku specjalizował się w edukacji humanistycznej (*liberal arts education*).

³⁷ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 1-13.

³⁸ Cf. ALTIZER-1958, s. 251 (nota o autorze).

³⁹ Identyfikacja tej placówki jest problematyczna. W Evanston - mieście satelickim położonym na północ od Chicago istnieje anglikańska parafia św. Marka (St. Mark's Episcopal Church) przy ulicy Ridge Avenue. Jednak Altizer pisał w pamiętnikach, iż parafia, w której działał, znajdowała się na południu Chicago, a nie na północy. Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 1-13.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ T. J. J. Altizer, *Nature and Grace in the Theology of Saint Augustine*, Chicago 1951 [Praca magisterska w bibliotece Uniwersytetu Stanu Illinois w Chicago].

⁴² T. J. J. Altizer, *A Critical Analysis of C. G. Jung's Understanding of Religion*, Chicago 1955 [Praca doktorska w bibliotece Uniwersytetu Stanu Illinois w Chicago].

⁴³ Wabash College został założony w roku 1832 i cieszył się w latach 50-tych XX wieku opinią elitarniej szkoły męskiej o profilu humanistycznym.

⁴⁴ Cf. ALTIZER-1958, s. 251 (nota o autorze).

roku 1956 objął nadzwyczajną profesurę religioznawstwa (Assistant Professor of Bible and Religion) na Uniwersytecie Emory w Atlancie (Georgia)⁴⁵, który opuścił w roku 1968 wskutek niepokojów wywołanych przez dyskusję wokół teologii śmierci Boga. Od roku 1968 aż do przejścia w stan spoczynku (Professor Emeritus) w latach 90-tych XX wieku Altizer wykładał anglistykę jako profesor zwyczajny (Professor of English) na Uniwersytecie Stanu Nowy Jork (SUNY), którego siedziba jest rozproszona w różnych miastach stanu. Teolog z Charleston wykładał głównie w Stony Brook na Long Island. Po przejściu na emeryturę przeniósł się w góry Pocono w Pensylwanii, gdzie mieszka do dnia dzisiejszego (czyli do roku 2008).

Biografia Altizera sprzed roku 1947 pozostaje nieznana, a wiadomości o jego życiu po tymże roku pochodzą przede wszystkim z jego dzieł i pamiętników (ALTIZER-2006) oraz z not o autorze umieszczonych w jego pracach. Ciekawe wzmianki o Altizerze poczynił Eliade w swoich pamiętnikach.⁴⁶ Pamiętniki Altizera nie są pamiętnikami *sensu stricto*, o czym wspominał sam autor, lecz są raczej teologiczną autobiografią. Brakuje w nich datacji wydarzeń oraz chronologicznego uporządkowania. Prócz tego nie można sprawdzić wiarygodności skandalizujących informacji, które Altizer przytaczał w nich na swój temat i na temat swojej rodziny. Dlatego w myśl zasady *in dubio pro reo* nie uwzględniamy w przedkładanej rozprawie tego rodzaju wiadomości. Z dostępnych materiałów wynika, że niezmiernie ważny w życiu Altizera był czas studiów w Chicago, podczas których mógł słuchać wykładów m. in. P. Tillicha i J. Wacha. Według pamiętników na wiosnę 1951 roku, czyli na krótko przed obroną magisterium teolog z Charleston doznał epifanii szatana.⁴⁷ Altizer twierdził, iż w czerwcu 1955 roku (tuż przed obroną doktoratu) pojawiła się u niego myśl o śmierci Boga.⁴⁸ Zaś po 6 latach rozszalała się teologiczna burza.

⁴⁵ Uniwersytet Emory został założony w roku 1833 z inicjatywy lokalnego Kościoła metodystycznego.

⁴⁶ Cf. M. Eliade, *Moje życie. Fragmenty dziennika (1941-1985)*, tłum. I. Kania, red. R. Reszke, Warszawa 2001, *passim*.

⁴⁷ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 4-5. Cf. idem, *A Vision of Satan*, [s. l.] 1999, [s. p.], cyt. za: A. Lingis, *Kenosis* [w:] TTDG, s. 199.

⁴⁸ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 1-13.

2.2. Główne dzieła Thomas J. J. Altizera

T. J. J. Altizer omówił swoje główne dzieła w aspekcie merytorycznym⁴⁹ i biograficznym⁵⁰. W niniejszej rozprawie odstąpiono od przyjętego powszechnie porządku omawiania jego książek i kierowano się czasem ich powstania, a nie datą publikacji. Nie przychylamy się też do postulowanego podziału twórczości Altizera na 3 okresy.⁵¹ Sądzimy, iż konieczne jest zanalizowanie esejów zawartych w *Radical Theology and The Death of God* (1966)⁵² bezpośrednio po książce *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (1963)⁵³, gdyż zostały one publikowane w postaci artykułów lub wygłoszone w latach 1963-1965, czyli pośrodku publicznej kontrowersji wywołanej przez teologię śmierci Boga w USA. Natomiast książka *The New Apocalypse* (wydana dopiero w roku 1967) powstała w latach 1963-1964, czyli przed *The Gospel of Christian Atheism* (1966).⁵⁴ Oprócz książek Altizer był autorem licznych przyczynków⁵⁵, artykułów⁵⁶, recenzji (w tym autorecenzji⁵⁷), wstępów i polemik⁵⁸, oraz redagował dzieła zbiorowe⁵⁹. Z perspektywy hermeneutycznej szczególnie istotne przyczynki zostały zamieszczone w następujących pozycjach: *Toward a New Christianity* (1967)⁶⁰, *John Cobb's Theology in Process* (1977)⁶¹, *Deconstruction and Theology* (1982)⁶² i *Theology at the End of the Century* (1990)⁶³. Na uwagę zasługuje zapis debaty między Altizerem a J. W. Montgomery'm – konserwatywnym teologiem luterańskim, który wydano pod tytułem *The Altizer-Montgomery Dialogue* (1967)⁶⁴. Owa debata odbyła się 24 lutego 1967 roku na Uniwersytecie w Chicago (Rockefeller

⁴⁹ Cf. ALTIZER-2001. Teolog z Charleston prawdopodobnie zaczerpnął pomysł sporządzenia autorecenzji o charakterze rekapitulacyjnym i ewaluacyjnym z *Ecce homo* F. Nietzschego.

⁵⁰ Cf. ALTIZER-2006.

⁵¹ Cf. J. B. Cobb, N. Gier, *Introduction*, [III] [w:] COBB-1970, s. 27-38; ROHMANN, [3.1.1.2]. s. 175-176.

⁵² Cf. ALTIZER-HAMILTON.

⁵³ Cf. ALTIZER-1963.

⁵⁴ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 11-12; T. J. J. Altizer, *Word and History* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 120 (nota autorska). W takim też porządku Altizer omówił te książki w autorecenzjach (cf. ALTIZER-1978; ALTIZER-2001).

⁵⁵ Cf. *Comprehensive Bibliography of Thomas J. J. Altizer*, [Contributions to Books], *op. cit.*, s. 232-235.

⁵⁶ *Ibidem*, [Journal Articles], s. 235-238.

⁵⁷ Autorecenzja z roku 2001 (ALTIZER-2001) jest uzupełnioną i przepracowaną autorecenzją z roku 1978 (ALTIZER-1978).

⁵⁸ Cf. *Comprehensive Bibliography of Thomas J. J. Altizer*, [Book Reviews, Brief Articles, Introductions, and Responses], *op. cit.*, s. 238-242.

⁵⁹ *Ibidem*, [Books Edited], s. 232.

⁶⁰ *Introduction to the Readings* [w:] TNC, s. 1-14.

⁶¹ T. J. J. Altizer, *A Holistic, Non-Alienated Theologian* [w:] COBB-1977, s. 1-4; idem, *Spiritual Existence as God-Transcending Existence* [w:] *ibidem*, s. 54-66.

⁶² T. J. J. Altizer, *History as Apocalypse* [w:] ALTIZER-1982, s. 147-177.

⁶³ T. J. J. Altizer, *The Beginning and Ending of Revelation* [w:] SCHARLEMANN-1990, s. 76-109; idem, *Replies. The Self-Realization of Death* [w:] *ibidem*, s. 130-135.

⁶⁴ ALTIZER-MONTGOMERY.

Chapel).⁶⁵ Specyficzny charakter posiadają tzw. odpowiedzi (*Response*), w których Altizer ustosunkowywał się do monografii (z roku 1970⁶⁶ i 2004⁶⁷) poświęconych jego teologii. Te odpowiedzi zostały zamieszczone w przywołanych monografiach i nadały im formę dialogu.

Teolog z Charleston wykazywał godną pochwały konsekwencję w rekapitulacji swoich własnych poglądów, która przejawiała się m. in. w tym, iż regularnie włączał treści przedstawiane w artykułach i przyczynkach do swoich książek, dzięki czemu można w nich znaleźć reprezentatywny zarys jego myśli. *Ex silentio* wnioskujemy, iż merytoryczna zawartość *inedita* Altizera odpowiada jego publikacjom. Bibliografia nieopublikowanych manuskryptów teologa z Charleston zamieszczona w *Thinking through the Death of God* (2004)⁶⁸ zdezaktualizowała się wskutek pożaru, który na początku maja 2004 roku strawił jego mieszkanie wraz z biblioteką i archiwum.⁶⁹

[1] *Nature and Grace in the Theology of Saint Augustine* (1951)

W czerwcu 1951 roku Altizer obronił na Uniwersytecie w Chicago⁷⁰ magisterium z nauk humanistycznych (*Master of Arts*) pod tytułem *Nature and Grace in the Theology of Saint Augustine*⁷¹. Praca liczyła 123 strony i traktowała o relacji między naturą i łaską w dziełach Augustyna z Hippony w kontekście kontrowersji katolicko-protestanckich.⁷² W omawianym dziele dostrzegalna jest nieskrywana sympatia dla anglokatolicyzmu.⁷³ W magisterium Altizer zastosował heglowską dialektykę oraz subiektywistyczną teorię prawdy, które wywarły istotny wpływ na jego późniejszy rozwój teologiczny.⁷⁴

⁶⁵ Cf. o genezie i przebiegu debaty: *Preface* [w:] *ibidem*, s. 4-5.

⁶⁶ T. J. J. Altizer, *Response* [w:] COBB-1970, s. 68-76; idem, *Response* [w:] *ibidem*, s. 112-124; idem, *Response* [w:] *ibidem*, s. 138-146; idem, *Response* [w:] *ibidem*, s. 194-205; idem, *Response* [w:] *ibidem*, s. 227-233.

⁶⁷ T. J. J. Altizer, *Response* [w:] TTDG, s. 213-229.

⁶⁸ Cf. *Comprehensive Bibliography of Thomas J. J. Altizer*, [Unpublished Manuscripts], *op. cit.*, s. 242-243.

⁶⁹ Informacje na temat pożaru autor przedkładanej rozprawy uzyskał na podstawie prywatnej korespondencji z T. J. J. Altizerem. Cf. idem, *Memoir*, [XIV], *op. cit.*; idem, *Dearest Friends...*, *op. cit.*

⁷⁰ Pełna urzędowa nazwa brzmi: Uniwersytet Stanu Illinois w Chicago.

⁷¹ T. J. J. Altizer, *Nature and Grace in the Theology of Saint Augustine*, *op. cit.* Na podstawie dostępnych źródeł nie zdołaliśmy ustalić ani promotora magisterium, ani recenzenta.

⁷² Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 6-7.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*. Cf. ALTIZER-MONTGOMERY, s. 45-51; MUNRO, [II, 2B, i], s. 17-20.

[2] *A Critical Analysis of C. G. Jung's Understanding of Religion* (1955)

W lipcu 1955 roku Altizer przedstawił dysertację doktorską (*Ph. D. thesis*) pod tytułem *A Critical Analysis of C. G. Jung's Understanding of Religion*⁷⁵ napisaną na Uniwersytecie w Chicago pod kierunkiem J. Wacha, znanego historyka i socjologa religii.⁷⁶ Rozprawa liczyła 276 stron i stanowiła krytyczną analizę filozofii religii C. G. Junga przeprowadzoną z pozycji teologii anglikanickiej.⁷⁷ Później teolog z Charleston opublikował w czasopiśmie „Centennial Review” (1959 nr 3) artykuł *Science and Gnosis in Jung's Psychology*⁷⁸ podsumowujący ustalenia doktoratu.

[3] *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* (1961)

Pierwsza książka Altizera nosiła tytuł *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* i ukazała się w Filadelfii w roku 1961 nakładem znanego wydawnictwa The Westminster Press. Liczyła ona 218 stron i składała się z 5 rozdziałów⁷⁹ podzielonych na podrozdziały. Została opatrzona przedmową autorską i łącznym indeksem rzeczowo-osobowym. Nie zawierała natomiast bibliografii załącznikowej, a przypisy umieszczono na końcu dzieła. Altizer napisał ją, gdy wykładał na Uniwersytecie Emory w Atlancie⁸⁰. Zadeedykował ją J. Wachowi, promotorowi swojej rozprawy doktorskiej. W *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* Altizer wykorzystał wnioski z opublikowanych wcześniej artykułów⁸¹, w których znajdują się podstawowe tezy jego wersji teologii radykalnej, jednak nie pojawia się samo pojęcie śmierci Boga. Mimo to przywołane artykuły stanowią najwcześniejszy udokumentowany drukiem ślad narodzin teologii radykalnej. Teorię mitu i symbolu Altizer rozwinął w przyczynku *The Religious Meaning of Myth and Symbol*⁸² umieszczonym w dziele zbiorowym *Truth, Myth, and Symbol*, którego był współredaktorem. Dzieło to zostało wydane w roku 1962 przez oficynę Prentice-Hall z New Jersey. Teolog z Charleston stwierdził, iż ów przyczynek oparł częściowo na wynikach badań z *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*.⁸³ W autorecenzjach z

⁷⁵ T. J. J. Altizer, *A Critical Analysis of C. G. Jung's Understanding of Religion*, *op. cit.*

⁷⁶ Na podstawie dostępnych źródeł nie zdołaliśmy ustalić recenzentów rozprawy.

⁷⁷ Cf. ALTIZER-MONTGOMERY, s. 45-51; MUNRO, [II, 2B, i], s. 17-20.

⁷⁸ ALTIZER-1959b.

⁷⁹ I (Greek Religion), II (The Prophets and the Old Testament), III (The Message of Jesus), IV (Buddhism), V (Faith and Being).

⁸⁰ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 9-10.

⁸¹ Cf. ALTIZER-1961, [Preface], s. 13. Altizer miał na myśli następujące artykuły: idem, *Religion and Reality*, „Journal of Religion” 1958 nr 4 [= ALTIZER-1958]; idem, *The Religious Foundations of Biblical Eschatology*, „Journal of Religion” 1959 nr 4 [= ALTIZER-1959a]; idem, *Demythologizing and Jesus*, „Religion in Life” 1959 nr 4.

⁸² Cf. T. J. J. Altizer, *The Religious Meaning of Myth and Symbol* [w:] ALTIZER-1962, s. 87-108.

⁸³ *Ibidem*, s. 87 (nota autorska).

roku 1978 i 2001 Altizer poddał krytyce warsztatowy aspekt dzieła, jednak podtrzymał zawarte tam założenia i wnioski teologiczne oraz przyznał się do niego jako do kompetentnego wykładu podstaw teologii śmierci Boga⁸⁴, co zdaniem autora niniejszej rozprawy znajduje potwierdzenie w materiale źródłowym. W autorecenzji z roku 2001 teolog z Charleston napisał, iż pierwotny manuskrypt książki zawierał dodatkowo rozdział poświęcony hinduizmowi. Sam Altizer dostrzegał nierównomierną wartość poszczególnych części omawianej książki.⁸⁵ Bogata w oryginale myśli jest przedmowa oraz ostatni rozdział (*Faith and Being*) pomyślany z jednej strony jako porównanie orientalnej mistyki z biblijną eschatologią, z drugiej zaś strony jako oryginalna próba stworzenia »wstępnej postaci religijnej ontologii«.

W pamiętnikach Altizer nakreślił kontekst powstania *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*.⁸⁶ Uniwersytet Emory, który wraz z Alma Mater (tj. Uniwersytetem w Chicago) ukształtował teologa z Charleston pod względem akademickim, należał wtedy do głównych ośrodków amerykańskiego bultmannizmu. Początek lat 60-tych XX wieku Altizer postrzegał *ex post* przede wszystkim jako czas protestów przeciwko wojnie w Wietnamie oraz czas niepokoju społecznych i rasowych. Publikacja omawianego dzieła przypadła na początek społecznego i kulturowego przewartościowania w USA, które dokonało się tym czasie.⁸⁷ Epoka powstającej kontrkultury okazała się sprzyjająca dla teologii radykalnej. Prawdopodobnie, gdyby książkę Altizera wydano pod koniec lat 50-tych, to pozostałaby ona niedostrzeżona przez środowisko teologiczne i opinię publiczną⁸⁸, tak jak jego programowe artykuły (1958-1959)⁸⁹.

[4] *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (1963)

Książka *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* została opublikowana w Filadelfii w roku 1963 nakładem wydawnictwa The Westminster Press. Liczyła 219 stron i składała się z 8 rozdziałów⁹⁰ podzielonych na podrozdziały. Zawierała również autorskie wprowadzenie. Została opatrzona łącznym indeksem rzeczowo-osobowym.

⁸⁴ Cf. ALTIZER-1978; ALTIZER-2001.

⁸⁵ Cf. ALTIZER-1961, [Preface], s. 11-12.

⁸⁶ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 9-10.

⁸⁷ Cf. G. B. Tindall, D. E. Shi, *Historia Stanów Zjednoczonych*, [34-35], tłum. zespół, Poznań 2002, s. 1237-1320.

⁸⁸ Książka *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* nie uzyskała nigdy znacznej popularności, lecz sam fakt publikacji przez The Westminster Press zapewnił jej automatyczną obecność w bibliotekach i księgarniach na terenie USA.

⁸⁹ Cf. ALTIZER-1958; ALTIZER-1959a.

⁹⁰ I (Understanding the Sacred), II (Archaic Religion), III (Christianity and Archaic Religion), IV (The Coincidence of the Opposites), V (Time and the Sacred), VI (Space and the Sacred), VII (The Unconscious and the Sacred), VIII (The Sacred and the Profane).

Pozbawiona była jednak bibliografii załącznikowej, a przypisy umieszczono na końcu dzieła. Altizer postrzegał tę pracę jako kontynuację badań rozpoczętych w *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*.⁹¹ Dzieło *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* zostało wznowione w roku 1975 przez wydawnictwo Greenwood Press z Westport (Connecticut). W roku 1972 oficyny Fontanella i Marova wspólnie opublikowały przekład hiszpański.⁹² Teolog z Charleston wskazywał, iż jego artykuł *Mircea Eliade and the Recovery of the Sacred* opublikowany w czasopiśmie „Christian Scholar” (1962 nr 4) był załączkiem omawianej książki.⁹³ W autorecenzjach stwierdził, iż *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* nie jest spójnym dziełem, gdyż składa się *de facto* z części poświęconej teorii sacrum Eliadego i części poświęconej oryginalnym rozważaniom teologa z Charleston.⁹⁴ Podobny pogląd przedstawił W. Hamilton w roku 1965:

„Książka Thomasa Altizera pod tytułem »Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred« ukazała się drukiem pod koniec roku 1963 i wzbudziła do tej pory⁹⁵ nikłe zainteresowanie. W tym dziele Altizer nie zdecydował się, czy ma napisać pracę o Eliadem (wobec którego ma ogromny dług wdzięczności), czy też przedstawić oryginalny wykład teologiczny. W rezultacie otrzymaliśmy mieszaninę pozbawioną zadowalającej struktury. Jest to jednak pod wieloma względami znakomita książka i istotny wkład w teologię śmierci Boga”⁹⁶.

Częścią najbogatszą w oryginalne myśli Altizera było wprowadzenie⁹⁷ do omawianej książki. Eliade odniósł się do niej krytycznie w przyczynku *Notes for a Dialogue* (1970)⁹⁸, który można uznać za formę recenzji.

⁹¹ Cf. ALTIZER-1963, [Introduction], s. 20: „Niech mi będzie wolno wyznać, że ta książka jest częściowo dalszym rozwinięciem problemów badanych w mojej pierwszej książce »Oriental Mysticism and Biblical Eschatology«, które koncentrowały się na relacji między egzystencją w wierze a egzystencją w profanum”. Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 10-11.

⁹² T. J. J. Altizer, *Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado*, tłum. S. e I. Aizpurúa, Barcelona-Madрид 1972.

⁹³ Cf. ALTIZER-1963, [Introduction], s. 21.

⁹⁴ Cf. ALTIZER-1978; ALTIZER-2001. We wprowadzeniu do *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* i w autorecenzjach (cf. ALTIZER-1978; ALTIZER-2001) Altizer pisał, iż ta książka składa się z 2 części, których jednak nie wyodrębnił (cf. ALTIZER-1963, [Introduction], s. 19).

⁹⁵ [W. Hamilton pisał te słowa pod koniec roku 1963. Cf. idem, *The Death of God Theologies Today* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 22 (nota autorska)].

⁹⁶ *Ibidem*, [I], s. 28.

⁹⁷ ALTIZER-1963, [Introduction], s. 13-21.

⁹⁸ M. Eliade, *Notes for a Dialogue* [w:] COBB-1970, s. 234-241.

[5] *Radical Theology and The Death of God* (1966)

Książka *Radical Theology and The Death of God*⁹⁹ autorstwa T. J. J. Altizera i W. Hamiltona ukazała się w roku 1966 w wydawnictwie Bobbs-Merrill (Indianapolis – New York – Kansas City). Była ona dedykowana pamięci P. Tillicha. Liczyła 202 strony i składała się z 2 części. Część I (*Introductions to the Radical Theology*) zawierała 3 eseje¹⁰⁰, a część II (*Expositions of the Radical Theology*) – 8 esejów¹⁰¹. Przedmowę Altizer i Hamilton napisali wspólnie 1 stycznia 1966 roku. Omawiana książka pozbawiona była indeksów, zawierała jednak bibliografię załącznikową. W tej bibliografii zestawiono prace teologów śmierci Boga oraz publikacje istotne w opinii redaktorów dla zrozumienia genezy teologii radykalnej. Większość esejów Altizera¹⁰² i Hamiltona¹⁰³ została opublikowana w postaci artykułów w latach 1959-1966.¹⁰⁴ Artykuł *Word and History* ukazał się w „Theology Today” w wersji skróconej. Natomiast w *Radical Theology and The Death of God* zamieszczono wersję rozszerzoną. Ów artykuł powstał w wyniku gościnnych wykładów Altizera w Colgate-Rochester Divinity School (Rochester/New York), dokąd zaprosił go w roku 1964 Hamilton.¹⁰⁵ Podobnie *The Sacred and Profane* zrodziło się z odczytu w Drew Graduate School na Uniwersytecie Drew (Madison/New Jersey).¹⁰⁶ Natomiast artykuł *William Blake and the Role of Myth in the Radical Christian Vision* powstał jako podsumowanie studiów nad Blake’em, które zastały zwieńczone gotowym już wówczas dziełem *The New Apocalypse*. Altizer miał jednak poważne trudności ze znalezieniem wydawcy dla tej książki.¹⁰⁷ Artykuł

⁹⁹ Strona tytułowa w *editio princeps* cechuje się filologiczną osobliwością polegającą na kapitalizacji rodzajnika »the« w drugiej części tytułu (*Radical Theology and The Death of God*), co nie jest przyjęte w języku angielskim. W autorecenzjach i w pamiętnikach Altizer stosował standardową wersję tytułu (*Radical Theology and the Death of God*). Cf. ALTIZER-1978; ALTIZER-2001; ALTIZER-2006, [I], s. 12.

¹⁰⁰ 1 (W. Hamilton, *American Theology, Radicalism and the Death of God*), 2 (T. J. J. Altizer, *America and the Future of Theology*), 3 (W. Hamilton, *The Death of God Theologies Today*).

¹⁰¹ 1 (W. Hamilton, *Banished from the Land of Unity*), 2 (W. Hamilton, *Thursday’s Child*), 3 (T. J. J. Altizer, *Theology and the Death of God*), 4 (W. Hamilton, *Dietrich Bonhoeffer*), 5 (T. J. J. Altizer, *Word and History*), 6 (T. J. J. Altizer, *The Sacred and the Profane: A Dialectical Understanding of Christianity*), 7 (W. Hamilton, *The New Optimism – from Prufrock to Ringo*), 8 (T. J. J. Altizer, *William Blake and the Role of Myth in the Radical Christian Vision*).

¹⁰² T. J. J. Altizer, *America and the Future of Theology*, „Antaios” 1963 nr z września; idem, *Theology and the Death of God*, „Centennial Review” 1964 nr z wiosny; idem, *Word and History*, „Theology Today” 1965 nr z października; idem, *William Blake and the Role of Myth in the Radical Christian Vision*, „Centennial Review” 1965 nr z jesieni.

¹⁰³ W. Hamilton, *Banished from the Land of Unity*, „Journal of Religion” 1959 nr z października; idem, *Thursday’s Child*, „Theology Today” 1964 nr ze stycznia; idem, *The Death of God Theologies*, „Christian Scholar” 1965 nr z wiosny; idem, *Dietrich Bonhoeffer*, „Nation” 1965 nr z 19 kwietnia; idem, *American Theology, Radicalism and the Death of God*, „Christianity and Crisis” 1965 nr z 13 grudnia; idem, *The New Optimism*, „Theology Today” 1966 nr ze stycznia.

¹⁰⁴ Cf. ALTIZER-HAMILTON, s. iv.

¹⁰⁵ Cf. T. J. J. Altizer, *Word and History* [w:] *ibidem*, s. 120 (nota autorska).

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Cf. T. J. J. Altizer, *William Blake and the Role of Myth in the Radical Christian Vision* [w:] *ibidem*, s. 170 (nota autorska).

ukazał się więc w roku 1965, a książka – dopiero w roku 1967, kiedy to po sukcesie wydawniczym *The Gospel of Christian Atheism* (1966) wydawnictwo Uniwersytetu Stanu Michigan podjęło się druku owej pozycji.¹⁰⁸ W roku 1967 oficyna Grijablo wydała *Radical Theology and The Death of God* w tłumaczeniu hiszpańskim¹⁰⁹, co ułatwiło dostęp do programowych tekstów teologii radykalnej na obszarach hiszpańskojęzycznych.

[6] *The New Apocalypse* (1967)

Książka *The New Apocalypse* czekała na druk 3 lata od chwili powstania (jesień 1964)¹¹⁰ i została opublikowana w roku 1967 w oficynie Uniwersytetu Stanu Michigan (Michigan State University Press) z siedzibą w East Lansing. Pozycja liczyła 226 stron i składała się z 4 rozdziałów¹¹¹ podzielonych na podrozdziały. Zawierała także autorskie wprowadzenie oraz indeks rzeczowy. Pozbawiona była natomiast bibliografii załącznikowej. Przypisy umieszczono zaś na końcu dzieła. Altizer zmagając się z trudnościami związanymi ze znalezieniem wydawcy przygotował w roku 1965 artykuł podsumowujący badania nad twórczością Blake’a¹¹², który to artykuł ukazał się w „Centennial Review” (1965 numer z jesieni) i został przedrukowany w *Radical Theology and The Death of God* (1966). W roku 2000 oficyna The Davies Group Publishers z Aurory (Colorado) wznowiła *The New Apocalypse*, do której dołączono posłowie (*Afterword*) napisane przez Altizera specjalnie do drugiego wydania. Teolog z Charleston pracował nad omawianą książką od grudnia roku 1963 do sierpnia 1964 podczas urlopu naukowego (*sabbatical*), który spędzał w Chicago.¹¹³ Uczestniczył wtedy w seminarium teologiczno-religioznawczym prowadzonym wspólnie przez Tillicha i Eliadego.¹¹⁴ *The New Apocalypse* czekała 2 lata na pozytywną recenzję w czasopiśmie „Theology Today” (1969 nr 1) pióra F. W. Dillistone’a z Uniwersytetu Oksfordzkiego.¹¹⁵ W autorecenzjach Altizer uznał tę książkę za dojrzałe dzieło, w którym udało się mu wypracować program teologiczny oparty na jego własnej interpretacji poezji Blake’a oraz filozofii Hegla i Nietzschego.¹¹⁶

¹⁰⁸ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 11-12.

¹⁰⁹ T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *Teología radical y la muerte de Dios*, tłum. J. Sempere, Barcelona 1967.

¹¹⁰ Cf. T. J. J. Altizer, *Word and History* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 120 (nota autorska).

¹¹¹ I (Fall), II (Redemption), III (History), IV (Apocalypse).

¹¹² Cf. T. J. J. Altizer, *William Blake and the Role of Myth in the Radical Christian Vision* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 170 (nota autorska).

¹¹³ Cf. T. J. J. Altizer, *Word and History* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 120 (nota autorska).

¹¹⁴ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 11-12.

¹¹⁵ Cf. F. W. Dillistone, *The New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake by Thomas J. J. Altizer*, „Theology Today” 1969 nr 1.

¹¹⁶ Cf. ALTIZER-1978; ALTIZER-2001.

[7] *The Gospel of Christian Atheism* (1966)

W roku 1966 ukazało się w wydawnictwie The Westminster Press *opus magnum* Altizera pod tytułem *The Gospel of Christian Atheism*. Książka liczyła 157 stron. Składała się z 5 rozdziałów¹¹⁷ podzielonych na podrozdziały. Zawierała również przedmowę i wprowadzenie pióra autora. Natomiast nie zawierała żadnego indeksu, ani bibliografii załącznikowej, czy też przypisów. Znaczną część materiału z rozdziału I Altizer przedstawił podczas zjazdu absolwentów (*alumni conference*) religioznawstwa (*history of religions*) w Divinity School na Uniwersytecie w Chicago.¹¹⁸ Publikacja *The Gospel of Christian Atheism* nastąpiła w apogeum ogólnonarodowej debaty wokół teologii śmierci Boga i uczyniła autora postacią znaną opinii publicznej.¹¹⁹ Altizer napisał to dzieło z myślą o rekapitulacji i popularyzacji wyników swoich dotychczasowych badań.¹²⁰ W „Theology Today” (1966 nr 2) błyskawicznie ukazała się recenzja omawianej książki dokonana przez R. M. Browna z kalifornijskiego Uniwersytetu w Stanford.¹²¹ Recenzja była negatywna i krytykowała teologa z Charleston za błędy logiczne i metodologiczne oraz brak komunikatywności językowej. Prócz tego recenzent zalecił Altizerowi powstrzymanie się od pisania czegokolwiek aż do czasu uzupełnienia wykształcenia teologicznego i humanistycznego. W przywołanej recenzji Brown podważył możliwość naukowej ewaluacji tezy i procedur teologa z Charleston oraz zasugerował, iż dzieła Altizera należy rozpatrywać jako twórczość poetycką, a nie działalność akademicką. Publikacja *The Gospel of Christian Atheism*, a ściślej publiczna dyskusja wokół tej książki, przyczyniła się do utraty przez Altizera profesury na Uniwersytecie Emory.¹²² Nie ukrywał on swoich poglądów teologicznych, a zarys swojej wersji teologii radykalnej przedstawił już w artykule *Religion and Reality* („Journal of Religion”, 1958 nr 4)¹²³. Władze Uniwersytetu znały i tolerowały jego teologiczny paradygmat. Jednak w roku 1966 dyskusja nad teologią śmierci Boga opuściła przestrzeń akademicką i wywołała ogólnonarodową kontrowersję. W wyniku tej kontrowersji sponsorzy o konserwatywnej orientacji religijnej próbowali zmusić władze Uniwersytetu do zwolnienia Altizera z pracy poprzez groźbę wstrzymania

¹¹⁷ I (The Uniqueness of Christianity), II (Jesus and the Incarnation), III (God and History), IV (The Self-Annihilation of God), V (A Wager).

¹¹⁸ Cf. ALTIZER-1966, [Preface], s. 11. Na podstawie dostępnych materiałów nie udało się ustalić dokładnego roku tego zjazdu.

¹¹⁹ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 12-13.

¹²⁰ Cf. ALTIZER-2001.

¹²¹ Cf. R. M. Brown, *The Gospel Of Christian Atheism by Thomas J. J. Altizer*, „Theology Today” 1966 nr 2.

¹²² Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 12-13.

¹²³ ALTIZER-1958.

dotacji na rzecz uczelni. Istotną rolę odegrały w tej sprawie lokalne władze Kościoła metodystycznego, z którym Uniwersytet był historycznie związany. Domagały się one usunięcia heterodoksyjnego z ich perspektywy wykładowcy z uczelni. Mimo iż władze Uniwersytetu nie ugięły się i nie uległy groźbom, Altizer zdecydował się opuścić Emory w roku 1968 z powodu niespokojnej atmosfery i objąć profesurę języka angielskiego na Uniwersytecie Stanu Nowy Jork w Stony Brook. Teolog z Charleston pisał w pamiętnikach, iż po nagłośnieniu owych groźb przez „The New York Times” Fundacja Forda zaczęła w ramach obrony wolności akademickiej wspierać finansowo Emory, a uczelnia w rezultacie tych wydarzeń uzyskała ogólnonarodowy rozgłos i uwolniła się ostatecznie od swoich religijnych korzeni.¹²⁴ *The Gospel of Christian Atheism* doczekała się przekładu na język niemiecki wydanego w roku 1968 przez Zwingli Verlag w Zurychu¹²⁵ i tłumaczenia na język hiszpański opublikowanego w roku 1972 przez oficynę Ariel w Barcelonie¹²⁶.

[8] *The Descent into Hell* (1970)

Książka *The Descent into Hell* została opublikowana w roku 1970 w oficynie Lippincott z Filadelfii. Liczyła 217 stron oraz składała się z 5 rozdziałów¹²⁷ podzielonych na podrozdziały i z przedmowy autorskiej. Dzieło zostało opatrzone łącznym indeksem rzeczowo-osobowym. Nie zawierało jednak bibliografii załącznikowej, ani przypisów. W roku 1979 oficyna The Seabury Press z Nowego Jorku wznowiła tę książkę w serii „The Seabury Library of Contemporary Theology”. Tytuł *The Descent into Hell* nawiązuje do zagadnienia zstąpienia Chrystusa do piekieł, które Altizer poruszał począwszy od pracy *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (1963).¹²⁸ Teolog z Charleston przedstawił materiał z 1. rozdziału omawianej książki podczas wykładów w Southampton College (Uniwersytet Long Island), a z 5. rozdziału – podczas wykładów w Beloit College (Wisconsin).¹²⁹ We wspomnieniach¹³⁰ i w autorecenzjach¹³¹ Altizer podkreślał, iż *The Descent into Hell*, pierwsza książka

¹²⁴ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 12-13.

¹²⁵ T. J. J. Altizer, ...*dass Gott tot sei. Versuch eines christlichen Atheismus*, [sine translatore], Zürich 1968.

¹²⁶ T. J. J. Altizer, *El Evangelio del ateismo cristiano*, tłum. A. Bentue, Barcelona 1972.

¹²⁷ 1 (Faith and Revolution), 2 (The Kingdom of God), 3 (The Descent Into Hell), 4 (The Contemporary Christ), 5 (The New Jerusalem).

¹²⁸ Cf. ALTIZER-1963, [5, II], s. 113. Cf. ALTIZER-MONTGOMERY, s. 64-65. Cf. ALTIZER-1966, [IV, II], s. 120.

¹²⁹ Cf. ALTIZER-1970, [Preface], s. 13.

¹³⁰ Cf. ALTIZER-2006, [III], s. 29-30.

¹³¹ Cf. ALTIZER-1978; ALTIZER-2001.

napisana podczas profesury na SUNY, stanowiła pionierski podręcznik chrześcijańsko-buddyjskiej teologii systematycznej¹³².

[9] *The Self-Embodiment of God* (1970)

Dzieło *The Self-Embodiment of God* zostało opublikowane w roku 1977 przez nowojorską oficynę Harper & Row. Książka liczyła 96 stron i składała się z 5 rozdziałów¹³³. W roku 1987 ukazało się drugie wydanie w oficynie University Press of America w serii „Brown Classics in Judaica” redagowanej przez J. Neusnera¹³⁴. Zostało one poprzedzone 3 przedmowami. Pierwsza była standardową przedmową do książek z wymienionej serii¹³⁵. Drugą napisał specjalnie dla tego dzieła J. Neusner¹³⁶, a trzecią – Altizer z okazji publikacji *The Self-Embodiment of God* w tej serii¹³⁷. Książka nie zawierała żadnego indeksu, ani bibliografii załącznikowej, czy też przypisów. W pamiętnikach Altizer pisał, iż uważa *The Self-Embodiment of God* za swoją najlepszą pozycję, choć był świadomy, iż dzieło zostało napisane trudnym i hermetycznym językiem, co nie przysparzało mu popularności.¹³⁸ Można dostrzec różnicę, która zaszła w percepcji dzieła u samego Altizera. W autorecenzji z roku 1978, czyli rok po napisaniu omawianej książki, teolog z Charleston nie dostrzegał abstrakcyjności zastosowanego tam języka, którą wyeksponował natomiast w autorecenzji z roku 2001:

ALTIZER-1978	ALTIZER-2001
<i>The Self-Embodiment of God</i> (Harper & Row, 1977) odzwierciedla bezpośrednio to zagadnienie i próbuje przywrócić ważność (<i>reenact</i>) biblijnemu objawieniu w teologicznym języku poprzez medytację nad aktualnością mowy i ciszy.	<i>The Self-Embodiment of God</i> (Harper & Row, 1977) jest najczystszy ucieleśnieniem (<i>embodiment</i>) powyższego zamiaru. Dzieło to dąży do przywrócenia ważności (<i>reenactment</i>) biblijnego objawienia we współczesnym języku poprzez medytację nad czystą aktualnością mowy i ciszy. Jacob Neusner w przedmowie do drugiego wydania (University Press of America, 1985) uznaje, iż <i>The Self-Embodiment of God</i> należy do świętego kręgu Tory potwierdzając tym samym, iż jest to teologia medytacyjna w obrębie tej tradycji.

¹³² Mimo iż jedynie fragment książki (ALTIZER-1970, [5, III-IV], s. 192-214) traktuje o teologii chrześcijańsko-buddyjskiej.

¹³³ I (Genesis), II (Exodus), III (Judgment), IV (Incarnation), V (Apocalypse).

¹³⁴ J. Neusner piastował w roku 2007 profesurę religioznawstwa i teologii w nowojorskim Bard College. Współpracował z Altizerem w ramach Amerykańskiej Akademii Religioznawstwa (American Academy of Religion).

¹³⁵ *Brown Classics in Judaica* [w:] ALTIZER-1977, s. xi-xii.

¹³⁶ J. Neusner, *Preface to the Brown Classics in Judaica Series Edition* [w:] *ibidem*, s. xiii-xviii. W tej przedmowie Neusner wykazywał relewancję dzieła Altizera dla współczesnych teologii judaistycznych.

¹³⁷ T. J. J. Altizer, *Introduction to the Brown Classics in Judaica Series Edition* [w:] *ibidem*, s. 1-5.

¹³⁸ Cf. ALTIZER-2006, [III], s. 30-34.

<p>Jednak znowu Altizer usiłuje zbyt wiele, nawet jeśli czytelnik odczuwa, że usiłowano zbyt mało. Ponieważ próbuje nie mówić o Bogu, lecz raczej mówić w taki sposób, aby objawić Boga jako źródło (<i>origin</i>), centrum i kres mowy.</p> <p>Ostatecznie może zostać to osiągnięte przez czytelnika takiego tekstu, ale tutaj czytelnik musi być także autorem.</p>	<p>Jednak znowu Altizer usiłuje zbyt wiele, nawet jeśli czytelnik odczuwa, że usiłowano zbyt mało. Ponieważ jest to próba przemyślenia całego ruchu biblijnego objawienia w taki sposób, żeby zmanifestować jego fundamentalną jedność, która jest niewidoczna dla historycznego i krytycznego rozumienia oraz która staje się rzeczywista w prawdziwym przywołaniu źródła (<i>origin</i>), centrum oraz kresu aktualności i finalności samej mowy. Chociaż jest to teologia głęboko abstrakcyjna, która stwarza przerażające trudności dla czytelników, jest ona teologią medytacyjną, a nie akademicką, czy scholastyczną. I jeśli nawet nie czyni nic innego, to ukazuje zaletę (<i>virtue</i>) zniesienia (<i>dissolution</i>) autora teologicznego.</p>
---	--

[10] *Total Presence* (1980)

Książka *Total Presence* ukazała się w roku 1980 nakładem nowojorskiej oficyny The Seabury Press. Książka liczyła 108 stron i składała się z 6 rozdziałów¹³⁹ podzielonych na podrozdziały. Była dedykowana R. L. Hartowi¹⁴⁰. Nie zawierała żadnego indeksu, ani bibliografii załącznikowej, czy też przypisów. W roku 1981 w czasopiśmie „Theology Today” ukazała się recenzja *Total Presence* pióra J. D. Godseya z waszyngtońskiego Wesley Theological Seminary.¹⁴¹ Godsey ocenił omawianą książkę pozytywnie, wskazał jednak na niezrozumiały i hermetyczny język dzieła. W roku 1982 ukazała się recenzja w „Anglican Theological Review” pióra D. H. Fishera z George Williams College w Naperville (Illinois).¹⁴² Fisher ustosunkował się do *Total Presence* pozytywnie, zwrócił jednak uwagę na hermetyczny język oraz osobliwy styl pisarski, które jego zdaniem odróżniają omawiane dzieło od standardowych prac naukowych.

[11] *History as Apocalypse* (1985)

Dzieło *History as Apocalypse* zostało opublikowane w roku 1985 nakładem oficyny Uniwersytetu Stanu Nowy Jork (State University of New York Press) z siedzibą

¹³⁹ I (The Parabolic Jesus), II (The Anonymity of God), III (The Kingdom of God), IV (History and Eschatology), V (Praxis and Apocalypse), VI (The Solitude of the End).

¹⁴⁰ Altizer współpracował z R. L. Hartem, profesorem religioznawstwa i teologii, na SUNY oraz w ramach Amerykańskiej Akademii Religioznawstwa. Hart napisał przyczynek pod tytułem *Godhead and God* zamieszczony w monografii poświęconej teologii Altizera (TTDG, s. 47-63). Cf. ALTIZER-2006, [II], s. 27-28; *ibidem*, [III], s. 30; *ibidem*, [IV], s. 46, s. 53; *ibidem*, [XII], s. 158; *ibidem*, [XIII], s. 175.

¹⁴¹ J. D. Godsey, *Total Presence: The Language of Jesus and the Language of Today by Thomas J. J. Altizer*, „Theology Today” 1981 nr 2.

¹⁴² D. H. Fisher, *Total Presence: The Language of Jesus and the Language of Today by Thomas J. J. Altizer*, „Anglican Theological Review” 1982 nr 2.

w Albany. Książka liczyła 265 stron oraz składała się z 9 rozdziałów¹⁴³ i z prologu. Została opatrzona przedmową autorską oraz łącznym indeksem rzeczowo-osobowym. Nie zawierała natomiast bibliografii załącznikowej, ani przypisów. *History as Apocalypse* ukazała się w serii „SUNY Series in Religion” redagowanej przez R. C. Neville’a. W roku 1982 Altizer zamieścił przyczynek pod takim samym tytułem (*History as Apocalypse*) w pracy zbiorowej *Deconstruction and Theology*.¹⁴⁴ Ów tekst poświęcony jest teologicznym implikacjom postulatu dekonstrukcji J. Derridy i nie ma nic wspólnego poza tytułem z książką *History as Apocalypse* z roku 1985.

[12] *Genesis and Apocalypse* (1990)

Książka *Genesis and Apocalypse* została opublikowana w roku 1990 w oficynie Westminster/John Knox Press z siedzibą w Louisville (Kentucky). Książka liczyła 198 stron oraz składała się z 12 rozdziałów¹⁴⁵ i z prologu. Została opatrzona przedmową autorską oraz łącznym indeksem rzeczowo-osobowym. Nie zawierała podobnie jak wiele innych prac teologa z Charleston bibliografii załącznikowej, ani przypisów. W przedmowie do *Genesis and Apocalypse* Altizer stwierdził, iż w tym dziele zamierzał dokonać syntezy idei z wcześniejszych prac, a mianowicie z: *The Self-Embodiment of God* (1970) i *History as Apocalypse* (1985).¹⁴⁶ Omawiana książka doczekała się recenzji w „Theology Today” (1992 nr 1) pióra R. S. Corringtona z Drew University School of Theology (Madison/New Jersey).¹⁴⁷ Corrington ustosunkował się do niej pozytywnie, aczkolwiek zwrócił uwagę na osobliwości pisarskiego stylu Altizera.

[13] *The Genesis of God* (1993)

Dzieło *The Genesis of God* ukazało się w roku 1990 nakładem oficyny Westminster/John Knox Press. Książka liczyła 200 stron i składała się z 8 rozdziałów¹⁴⁸ oraz z prologu i z epilogu. Została opatrzona autorską przedmową. Zamiast bibliografii

¹⁴³ I (The Birth of Vision), II (Destiny, Deity, and Death), III (Israel and the Birth of Scripture), IV (Paul and the Birth of Self-Consciousness), V (Augustine and the Foundation of Western Christendom), VI (Dante and the Gothic Revolution), VII (Milton and the English Revolution), VIII (Blake and the French Revolution), IX (Joyce and the End of History).

¹⁴⁴ T. J. J. Altizer, *History as Apocalypse* [w:] ALTIZER-1982.

¹⁴⁵ 1 (Genesis as New Creation), 2 (Genesis and Death), 3 (The Birth of History), 4 (The Crucifixion of God), 5 (The Resurrection of God), 6 (Emptiness and Self-emptiness), 7 (Incarnation and Apocalypse), 8 (The Genesis of the Will), 9 (Predestination as Eternal Recurrence), 10 (The Apocalyptic Christ), 11 (Christ and Satan), 12 (Apocalypse).

¹⁴⁶ Cf. ALTIZER-1990, [Preface], s. 12.

¹⁴⁷ R. S. Corrington, *Genesis and Apocalypse: A Theological Voyage Toward Authentic Christianity by Thomas J. J. Altizer*, „Theology Today” 1992 nr 1.

¹⁴⁸ 1 (The Logic of Genesis), 2 (Hegel and the Christian God), 3 (The Necessity of Beginning), 4 (The Necessity of God), 5 (Genesis and God), 6 (The Genesis of Freedom), 7 (The Genesis of Nothingness), 8 (The Genesis of God).

załącznikowej zawierała notę bibliograficzną umieszczoną na końcu dzieła. W omawianej książce umieszczono łączny indeks rzeczowo-osobowy, nie stosowano jednak przypisów. Altizer postrzegał *The Genesis of God* jako kontynuację i uzupełnienie *Genesis and Apocalypse* (1990).¹⁴⁹ Epilog stanowiło *Apokaliptyczne Wyznanie Wiary (Apocalyptic Creed)* wzorowane na Apostolicum.¹⁵⁰

[14] *The Contemporary Jesus* (1997)

Książka *The Contemporary Jesus* została opublikowana w roku 1997 w oficynie SUNY. Liczyła 225 stron oraz składała się z 10 rozdziałów¹⁵¹ i z prologu. Była opatrzona przedmową autorską oraz łącznym indeksem rzeczowo-osobowym. Zaś na końcu dzieła umieszczono przypisy. Książka nie zawierała jednak bibliografii załącznikowej. Praca *The Contemporary Jesus* była dedykowana A. Schweitzerowi. Tytuł nawiązywał do tytułu 4. rozdziału *The Descent into Hell* (1970), który brzmiał: *The Contemporary Christ*. Altizer postrzegał *The Contemporary Jesus* jako sumę teologiczną, która miała podsumować i upowszechnić jego teologię.¹⁵² Mimo to w książce umieszczono nowe rozważania dotyczące projektu biblistycznego J. D. Crossana (tzw. Jesus Seminar).¹⁵³ W styczniu 1998 roku opublikowano w czasopiśmie „Theology Today” (1998 nr 4) recenzję *The Contemporary Jesus* pióra W. E. Phippsa¹⁵⁴, który odniósł się do tej książki pozytywnie i zauważył, iż styl pisarski Altizera zyskał na klarowności w porównaniu z jego poprzednimi książkami. Dzieło to powstało już po przejściu teologa z Charleston w stan spoczynku.

[15] *The New Gospel of Christian Atheism* (2002)

The New Gospel of Christian Atheism ukazała się w roku 2002 nakładem oficyny The Davies Group z siedzibą w Aurorze (Kolorado). Książkę opublikowano w serii „Philosophical and Cultural Studies in Religion”. Liczyła ona 158 stron oraz składała się z 5 rozdziałów podzielonych na podrozdziały i z wprowadzenia. Opatrzona została autorską przedmową i łącznym indeksem rzeczowo-osobowym. Nie zawierała przypisów ani bibliografii załącznikowej. Altizer postrzegał tę pozycję jako

¹⁴⁹ Cf. ALTIZER-1993, [Preface], s. 2-3. Cf. ALTIZER-2001. Cf. ALTIZER-2006, [X], s. 134, s. 137.

¹⁵⁰ Cf. o okolicznościach powstania tego wyznania wiary: ALTIZER-2006, [XI], s. 147-148.

¹⁵¹ I (The Apocalyptic Jesus), II (The Jesus Seminar), III (Crossan's Jesus), IV (The Gnostic Jesus), V (The Pauline Jesus), VI (The Catholic Jesus: Dante and Joyce), VII (The Protestant Jesus: Milton and Blake), VIII (The Nihilistic Jesus: Dostoyevsky and Nietzsche), IX (The Buddhist Jesus), X (The Anonymous Jesus).

¹⁵² Cf. ALTIZER-1997, [Preface], s. ix-xii; ALTIZER-2001.

¹⁵³ Cf. ALTIZER-1997, [II-III], s. 19-48.

¹⁵⁴ W. E. Phipps, *The Contemporary Jesus by Thomas Altizer*, „Theology Today” 1998 nr 4.

uaktualnioną wersję *The Gospel of Christian Atheism* (1966). Dlatego zbudował *The New Gospel of Christian Atheism* podobnie, aczkolwiek nie identycznie, jak *The Gospel of Christian Atheism*, co obrazuje poniższa tabela:

<i>The Gospel of Christian Atheism</i> (1966)	<i>The New Gospel of Christian Atheism</i> (2002)
The Uniqueness of Christianity - Religion - Word and History - Fall and Death	The Uniqueness of Christianity - Religion - History - Death
Jesus and the Incarnation - The Name of Jesus - Kenosis - The Universal Humanity	Jesus and the Incarnation - The Name of Jesus - Self-Emptying - The Universal Humanity
God and History - Dialectic and Theology - The Christian Name of God - God and Satan	God and History - Dialectic and Theology - The Christian Name of God - God and Satan
The Self-Annihilation of God - The Death of God - Atonement - The Forgiveness of Sin	The Self-Annihilation of God - The Death of God - Atonement - The Forgiveness of Sin
A Wager - The Living Christ - Guilt and Resentment - Yes-Saying	A Calling - The Body of Christ - Absolute Nothingness - A Call

Druk *The New Gospel of Christian Atheism* przypadł na czas, kiedy Altizer zmagał się z narastającymi problemami z publikacją własnych tekstów, a jego bibliografia odnotowuje zwiększoną liczbę *inedita* z tamtego okresu¹⁵⁵. Edytorska i typograficzna jakość omawianej książki wydanej przez The Davies Group jest niska w porównaniu z jego pozostałymi dziełami. *The New Gospel of Christian Atheism* jest pracą napisaną z perspektywy „klęski” teologii radykalnej, która przestała być zauważana przez opinię publiczną już po roku 1969. Jednocześnie Altizer był świadomy, iż wywarł istotny wpływ na głównych współczesnych teologów północnoamerykańskich (J. B. Cobb, D. G. Leahy, M. C. Taylor, et al.).

[16] *Godhead and the Nothing* (2003)

Książka *Godhead and the Nothing* została opublikowana w roku 2003 nakładem wydawnictwa SUNY. Liczyła 165 stron i składała się z 10 rozdziałów¹⁵⁶. Nie zawierała

¹⁵⁵ Cf. T. J. J. Altizer, *Comprehensive Bibliography of Thomas J. J. Altizer*, [Unpublished Manuscripts], *op. cit.*, s. 243.

¹⁵⁶ 1 (The Name of God), 2 (Primordial Sacrifice), 3 (Primordial Evil), 4 (Evil and Nothingness), 5 (Evil and the Godhead), 6 (The Genesis of Evil), 7 (The Transfiguration of Evil), 8 (The Self-Saving of God), 9 (The Absolute Abyss), 10 (The Body of Abyss).

bibliografii załącznikowej, ani przypisów. Dzieło było dedykowane L. McCullough¹⁵⁷ oraz zostało opatrzone autorską przedmową i łącznym indeksem rzeczowo-osobowym.

[17] *Living the Death of God* (2006)

Teologiczne pamiętniki Altizera ukazały się w roku 2006 pod tytułem *Living the Death of God* w wydawnictwie SUNY. Książka liczyła 191 stron oraz składała się z 13 rozdziałów¹⁵⁸. Poprzedzona została słowem wstępnym napisanym przez M. C. Taylora¹⁵⁹ oraz autorską przedmową. W rękopisie znajduje się 14. rozdział zatytułowany *Adieu*¹⁶⁰ oraz wersja 1. rozdziału odmienna od wersji drukowanej¹⁶¹. Dzieło było dedykowane D. G. Leahemu¹⁶². Opatrzono je łącznym indeksem rzeczowo-osobowym. Nie zawierało przy tym bibliografii załącznikowej, ani przypisów. Należy zaznaczyć, iż nie jest to autobiografia *sensu stricto*, lecz raczej rodzaj intelektualnych wspomnień *ex post*, na co wskazuje tytuł (*Living the Death of God*) i podtytuł (*A Theological Memoir*).¹⁶³ Przywołane pamiętniki pozwalają czytelnikowi prześledzić związki pomiędzy życiem Altizera a rozwojem jego poglądów. Zawierają także retrospektywne omówienie jego głównych dzieł.

¹⁵⁷ L. McCullough była w roku 2004 profesorem pomocniczym (*assistant professor*) religioznawstwa w Muhlenberg College. Wykładając na SUNY współpracowała z Altizerem. Współredagowała również monografię poświęconą jego teologii (TTDG).

¹⁵⁸ I (The Calling), II (New York), III (Epic Theology), IV (Initiation), V (Holocaust), VI (Art), VII (Yes and No), VIII (Crucifixion), IX (Ethics), X (Predestination), XI (Prayer), XII (Absolute Abyss), XIII (Apocalypse).

¹⁵⁹ Cf. M. C. Taylor, *Foreword: The Last Theologian* [w:] ALTIZER-2006, s. xi-xviii. Taylor piastował w roku 2007 profesurę nauk humanistycznych w Williams College (Williamstown/Massachusetts) i należał do bliskich współpracowników Altizera. Cf. ALTIZER-2006, [II], s. 19-21; *ibidem*, [V], s. 55; *ibidem*, [XIII], s. 174-175.

¹⁶⁰ T. J. J. Altizer, *Memoir*, [XIV], *op. cit.*

¹⁶¹ *Ibidem*, [I].

¹⁶² D. G. Leahy jest teologiem katolickim i piastował w roku 2004 profesurę filozofii w Loyola College w Baltimore (Maryland). Altizer współpracował z nim na SUNY. Cf. ALTIZER-2006, [IV], s. 50-52; *ibidem*, [XI], s. 151-152; *ibidem*, [XII], s. 165; *ibidem*, [XIII], s. 171; s. 174-175.

¹⁶³ Cf. ALTIZER-2006, [Preface], s. ix.

2.3. Thomas J. J. Altizer a anglikanizm

Odpowiedź na pytanie o konfesyjną tożsamość Altizera jest złożona. Na podstawie materiałów biograficznych można stwierdzić bezsprzecznie, iż teolog z Charleston był członkiem Kościoła anglikańskiego (zwanego też episkopalnym) w USA.¹⁶⁴ Podczas studiów w Chicago działał jako wikariusz w tamtejszej anglikańskiej parafii św. Marka (cf. punkt 2.1. niniejszej pracy).¹⁶⁵ W pamiętnikach opisywał zaś swoją studencką fascynację anglokatolicyzmem.¹⁶⁶ Wyraźne wpływy anglokatolickie występują w jego magisterium¹⁶⁷ i doktoracie¹⁶⁸. Natomiast począwszy od tzw. artykułów programowych¹⁶⁹, które otwierają samodzielny etap działalności teologicznej Altizera, nie dostrzega się w jego myśli jakichkolwiek śladów konfesyjnej tożsamości. Dlatego określenie relacji pomiędzy altizerowską teologią a anglikanizmem skutkuje stwierdzeniem braku tejże relacji. W opinii autora przedkładanej rozprawy istnieje jednak pewna odległa zbieżność morfologiczna między tymi wielkościami. Anglikanizm jest tworem złożonym z 3 nurtów (Low Church - High Church - Broad Church) lub ściślej mówiąc jest przestrzenią eklezjalną, która ogarnia (*comprehensio*) te 3 nurty (cf. punkt 3.1 niniejszej pracy). Fundamentem anglikanizmu jest zasada dialogiczności oraz inkluzywności (*comprehensiveness*), w myśl której w obrębie *Ecclesia anglicana* mieszczą się różne poglądy teologiczne (pluralizm), o ile zachowana jest wspólna płaszczyzna dogmatyczna. Powszechnie przyjmuje się, iż tę płaszczyznę wyznacza tzw. czworobok z Lambeth (*Lambeth Quadrilateral*) z roku 1888.¹⁷⁰ Jego istotę można wyrazić w 4 punktach: Pismo zawiera wszystko, czego poznanie konieczne jest do zbawienia oraz jest ostateczną normą doktryny (1); wystarczającymi sformułowaniami doktrynalnymi są Apostolskie Wyznanie Wiary i Nicejsko-Konstantynopolitańskie Wyznanie Wiary (2); istnieją 2 sakramenty, a mianowicie chrzest i Wieczerza Pańska, które winny być sprawowane zgodnie ze słowami ustanowienia (3); historyczny episkopat (tzn. z sukcesją apostołską urzędu)

¹⁶⁴ Cf. nota o autorze na 4. stronie okładki w *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*.

¹⁶⁵ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 1-13.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ T. J. J. Altizer, *Nature and Grace in the Theology of Saint Augustine*, op. cit.

¹⁶⁸ T. J. J. Altizer, *A Critical Analysis of C. G. Jung's Understanding of Religion*, op. cit.

¹⁶⁹ ALTIZER-1958; ALTIZER-1959a.

¹⁷⁰ Cf. T. J. Zieliński, *Anglikanizm* [w:] RELIGIA, t. 1, s. 231-233; idem, *Anglikańska wspólnota* [w:] *ibidem*, s. 233-234; idem, *Anglikański Kościół* [w:] *ibidem*, s. 234-236.

zabezpiecza jedność Kościoła (4).¹⁷¹ Altizer nie zgadzał się z żadnym z powyższych punktów. Wydaje się jednak, iż jego zdolność do łączenia sprzecznych poglądów oraz teologiczny synkretyzm mają korzenie w anglikańskiej inkluzywności, którą K. Karski opisał w następujący sposób:

„Anglikanizm godzi w sobie poglądy, które nie tylko są rozbieżne, ale często wręcz z sobą sprzeczne. Uważa, że rozbieżność lub nawet sprzeczność poglądów nie jest jeszcze wystarczającym powodem rozłamu kościelnego”¹⁷².

Tej morfologicznej analogii nie można dowieść poprzez wskazanie określonego ustępu w dziełach Altizera. Dlatego pozostaje ona wyłącznie hipotezą badawczą.

Altizerowski projekt teologiczny posiada nie tylko cechy akonfesyjne, lecz także cechy ponadkonfesyjne, gdyż wśród źródeł refleksji Altizera znajdują się zarówno myśliciele o proveniencji protestanckiej (Blake, Nietzsche), jak i myśliciele o proveniencji katolickiej (Dante, Joyce). Altizer był przekonany, że teologia radykalna jest ruchem ponadkonfesyjnym, który występuje także w obrębie katolicyzmu.¹⁷³ Z tym poglądem polemizowali teologowie katolicy.¹⁷⁴ Twierdzili oni, że fenomen taki jak teologia śmierci Boga nie może się pojawić, ani rozwinąć w obrębie teologii katolickiej, ponieważ jest ona całkowicie podporządkowana doktrynie (magisterium) i władzy (jurysdykcja) Kościoła katolickiego. Prócz tego wskazywali, że nie powinno się uznawać poglądów Dantego i Joyce’a za reprezentatywne dla katolicyzmu. *Ad vocem* dodamy, iż analogicznie nie można traktować poglądów Blake’a i Nietzschego za reprezentatywne dla protestantyzmu. Ponadkonfesyjność Altizera opiera się na jego przeświadczeniu, iż instytucjonalne Kościoły - niezależnie od wyznania - przeciwstawiają się „prawdziwej” teologii (czyli teologii radykalnej), która kwestionuje ich byt. Altizer dążył do wypracowania własnej oryginalnej tożsamości teologicznej, której według niego mogłaby zagrozić jakakolwiek próba jej konfesjonalizacji. Jednak bez względu na składane deklaracje teologia śmierci Boga jest ideą, która narodziła się i mogła się narodzić jedynie na gruncie protestanckiej teologii i kultury, gdyż żadna inna gałąź chrześcijaństwa nie akceptuje swobody myślenia teologicznego w tak szerokim zakresie. Nie myślimy w tym miejscu o wolności badań teologicznych, która jako

¹⁷¹ Cf. K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, [9.7], 2. zm. wyd., Warszawa 2003, s. 130.

¹⁷² *Ibidem*, [9.4.2], s. 125.

¹⁷³ Cf. m. in.: E. C. Meyer, *Catholic Theology and the Death of God. A Response* [w:] COBB-1970, s. 77-92.

¹⁷⁴ Cf. punkt 7. 3. w niniejszej pracy.

wolność badań naukowych jest zabezpieczona przez prawodawstwo krajów demokratycznych, lecz myślimy raczej o tolerancji oraz akceptacji ze strony danego środowiska konfesyjnego dla tak niekonwencjonalnych idei.

2.4. Thomas J. J. Altizer a teologia radykalna

Teologia radykalna (*radical theology*) ujrzała światło dzienne na początku lat 60-tych XX wieku w USA. Ruch ten nosił różne nazwy takie jak: teologia śmierci Boga (*death - of - God theology*), chrześcijański ateizm (*Christian atheism*), nowy ikonoklazm (*new iconoclasm*), teotanatologia (*theothanatology*), dysteologia (*dystheology*), ateologia (*atheology*). Przedstawiciele omawianego ruchu preferowali nazwę »teologia radykalna«.¹⁷⁵ Każda z przywołanych nazw ukazuje określony aspekt merytoryczny tej teologii. Chrześcijański ateizm został równolegle dostrzeżony przez opinię publiczną¹⁷⁶ i przez środowisko teologiczne¹⁷⁷. W roku 1961 wydano książki T. J. J. Altizera¹⁷⁸ i G. Vahaniana¹⁷⁹, które rozpoczęły dyskusję nad »śmiercią Boga«. Już wcześniej ukazały się artykuły Altizera¹⁸⁰ oraz Vahaniana¹⁸¹, które są relewantne dla zrozumienia genezy teologii radykalnej. Te prace nie zostały jednak zauważone przez środowisko teologiczne, ani przez opinię publiczną. Istotną rolę w upowszechnieniu chrześcijańskiego ateizmu i ożywieniu dyskusji na temat »śmierci Boga« odegrała amerykańska prasa (cf. np. „Time”). Artykuły dotyczące tej problematyki zaczęły pojawiać się w fachowych czasopismach teologicznych (cf. np. „Theology Today”) od roku 1961. Zaś „Time” relacjonował nowe tendencje teologiczne począwszy od roku 1962.¹⁸² Omawiano tamże dzieła P. van Burena (*The Secular Meaning of the Gospel*)¹⁸³ i J. A. T. Robinsona (*Honest to God*)¹⁸⁴. „Time” odnotował też spór wokół poglądów teologicznych Altizera, który miał miejsce na Uniwersytecie Emory.¹⁸⁵ Dnia 22 października 1965 roku ukazał się numer „Time’a”, który zawierał artykuł pod tytułem *The »God Is Dead« Movement*. Dokonano w nim ogólnej charakterystyki

¹⁷⁵ Cf. ALTIZER-HAMILTON, *passim*.

¹⁷⁶ Cf. numery „Time” z lat 1962-1969.

¹⁷⁷ Cf. numery „Theology Today” z lat 1962-1969.

¹⁷⁸ ALTIZER-1961.

¹⁷⁹ G. Vahanian, *The Death of God. The Culture of our Post-Christian Era*, New York 1961. Cf. idem, *Teologiczne znaczenie »końca ery religijnej«*, tłum. E. Misiótek, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1965-1966 nr 1-10.

¹⁸⁰ Cf. ALTIZER-1958; ALTIZER-1959a.

¹⁸¹ Cf. G. Vahanian, *The Empty Cradle*, „Theology Today” 1957 nr ze stycznia; idem, *The God We Deserve*, „The Nation” 1960 nr z 20 lutego; idem, *The Great Whatever*, „The Nation” 1959 nr z 7 marca; idem, *Plea for a New Reformation*, „The Nation” 1960 nr z 16 kwietnia; idem, *This Post-Christian Era*, „The Nation” 1959 nr z 12 grudnia. Cf. *Acknowledgments* [w:] G. Vahanian, *The Death of God...*, *op. cit.*, s. viii.

¹⁸² Cf. *Atheism Up-to-Date*, „Time” 1962 nr z 9 marca.

¹⁸³ Cf. *Linguistic Analysis: A Way for Some to Affirm Their Faith*, „Time” 1964 nr z 10 lipca.

¹⁸⁴ Cf. *The Cambridge Objectors*, „Time” 1964 nr z 6 marca.

¹⁸⁵ Cf. *On the Move in the South*, „Time” 1965 nr z 17 grudnia. Cf. głosy czytelników: „Time” 1965 nr z 5 listopada; nr z 12 listopada; nr z 19 listopada.

teologii śmierci Boga (T. J. J. Altizer, P. van Buren, H. Cox, W. Hamilton, G. Vahanian). Natomiast okładka „Time’a” z 8 kwietnia 1966 roku opatrzona była napisem »Is God Dead?«. Ten numer zawierał artykuł *Toward a Hidden God* poświęcony teologii radykalnej w Ameryce Północnej i w Wielkiej Brytanii. W roku 1966 uwagę opinii publicznej przyciągnął spór wewnątrzkościelny wywołany działalnością J. A. Pike’a - episkopalnego biskupa Kalifornii, który publicznie kwestionował podstawowe dogmaty chrześcijaństwa sformułowane w *Apostolicum*.¹⁸⁶ Zainteresowanie mediów amerykańskich teologią śmierci Boga wygasło w roku 1969. Wtedy ukazał się w „Time” z 2 maja artykuł pod tytułem *Is »God Is Dead« Dead?*. Zaś w artykule wstępnym do numeru z 26 grudnia tego samego roku stwierdzono:

„Dnia 8 kwietnia 1966 roku na okładce »Time’a« zapytano, »czy Bóg umarł?«. W artykule omówiono pojawienie się i rozwój stanowiska szkoły »teologów śmierci Boga«. Ów artykuł okazał się jednym z najbardziej prowokujących, jakie zamieszczono kiedykolwiek w naszym czasopiśmie. Polemiki i uzupełnienia napływały od poruszonych czytelników przez długie miesiące. Ostatnio teologowie śmierci Boga ucichli, podczas gdy duchowni wszystkich wyznań wzięli się za nowe i dynamiczne metody ponownego wprowadzenia boskości do codziennej egzystencji. Stąd uzupełnienie na bieżącej okładce: »Czy Bóg wraca do życia?«”.

Lista teologów śmierci Boga jest tworem umownym i dyskusyjnym. Powszechnie przyjmuje się, iż głównymi reprezentantami teologii radykalnej w USA byli T. J. J. Altizer, P. van Buren, H. Cox, W. Hamilton i G. Vahanian, w Wielkiej Brytanii - J. A. T. Robinson, a w Europie kontynentalnej - D. Sölle. Należy zauważyć, iż anglosaski nurt teologii śmierci Boga rozwijał się niezależnie od nurtu niemieckiego. Mimo iż *opus magnum* D. Sölle pod tytułem *Stellvertretung* (1965)¹⁸⁷ doczekało się angielskiego przekładu w roku 1967¹⁸⁸, to nie wywarło ono głębszego wpływu na amerykańską dyskusję nad śmiercią Boga. Natomiast istotne znaczenie dla teologii radykalnej miały prace K. Kitamoriego¹⁸⁹ - luterńskiego teologa z Japonii oraz R. L. Rubensteina¹⁹⁰ - żydowskiego teologa z USA. Pojęcie teologii radykalnej nie jest spójną i ograniczoną wielkością, ponieważ nie można

¹⁸⁶ Cf. *Heretic or Prophet?*, „Time” 1966 nr z 11 listopada.

¹⁸⁷ D. Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem »Tode Gottes«*, 2. wyd., Stuttgart-Berlin 1965.

¹⁸⁸ D. Sölle, *Christ the Representative. An Essay in Theology after the Death of God*, tłum. D. Lewis, Philadelphia 1967.

¹⁸⁹ Cf. K. Kitamori, *Theology of the Pain of God*, Eugene/Oregon 2005. Editio princeps w języku angielskim: Richmond 1965. Editio princeps w języku japońskim: 1946. Tłum. niem.: idem, *Theologie des Schmerzes Gottes*, tłum. T. Kato, P. Schneiss, Göttingen 1972. Cf. S. Singh, *Theology of the Pain of God by Kazoh Kitamori*, „Theology Today” 1967 nr 4.

¹⁹⁰ Cf. m. in.: R. L. Rubenstein, *Thomas Altizer’s Apocalypse* [w:] COBB-1970, s. 125-137. Cf. *Holy Nothingness*, „Time” 1968 nr z 16 lutego.

wyodrębnić wspólnej płaszczyzny teologicznej, która jednoczyłaby wymienionych przedstawicieli tego ruchu.¹⁹¹ Sprawia to, iż kryteria przynależności do teologii śmierci Boga są bliżej nieokreślone. W znacznej mierze to prasa amerykańska w latach 60-tych XX wieku stworzyła listę teologów radykalnych, która funkcjonuje aż do dnia dzisiejszego¹⁹². Refleksja każdego z teologów śmierci Boga rozwijała się samodzielnie. Późniejsza współpraca¹⁹³, czy też wzajemne odwoływanie się do swoich prac, nie zmieniły ich ukształtowanych wcześniej poglądów. Niektórzy teologowie radykalni, jak choćby P. van Buren, przyznawali się w latach 60-tych XX wieku do udziału w teologii śmierci Boga, lecz później polemizowali z taką klasyfikacją, gdyż uważali, że teologia radykalna była jedynie epizodem w ich intelektualnym rozwoju. Teologii radykalnej nie można traktować jako szkoły teologicznej w klasycznym rozumieniu, lecz winno się ją traktować jako *sui generis* tendencję we współczesnej teologii. Niespójność wewnątrz teologii śmierci Boga została dostrzeżona już we współczesnej jej literaturze przedmiotu (cf. kasus Vahaniana)¹⁹⁴. Autor przedkładanej rozprawy sądzi, że rozważanie, który z wymienionych teologów był pionierem teologii radykalnej, nie może prowadzić do wiarygodnych wniosków, ponieważ kategoria »teologia śmierci Boga« jest na tyle nieprecyzyjna pod względem metodologicznym, iż nie sposób ustalić, które idee antycypowały chrześcijański ateizm jako taki. W przypadku Altizera skłaniamy się ku pogładowi, że genezy jego wersji teologii radykalnej należy szukać w tzw. artykułach programowych¹⁹⁵.

Analiza merytorycznych powiązań pomiędzy poszczególnymi teologami śmierci Boga nie służy wymierną pomocą przy zrozumieniu specyfiki ich refleksji. Przykładem może być zapożyczenie w książce *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* (1961)¹⁹⁶ Altizera z dzieła *The Death of God* (1961)¹⁹⁷ Vahaniana. Ta ostatnia pozycja składała się z tekstów Vahaniana opublikowanych w latach 1957-1960.¹⁹⁸ Zapozyczenie polegało na charakterystycznym odwołaniu do *Pamiętnika*

¹⁹¹ Główni przedstawiciele teologii radykalnej akceptowali stwierdzenie »Bóg umarł«, lecz każdy z nich odmiennie wykladał status metodologiczny tego zdania oraz znaczenie jego elementów (»Bóg«, »umrzeć«), co skutkowało tym, że owa formuła nie precyzowała w istoty ateistycznego chrześcijaństwa.

¹⁹² Cf. *Teologia śmierci Boga* [w:] RELIGIA, t. 9, s. 284.

¹⁹³ Cf. np.: ALTIZER-HAMILTON.

¹⁹⁴ Cf. K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, [7], *op. cit.*, s. 141; E. W. Shideler, *No Other God by Gabriel Vahanian*, „Theology Today” 1967 nr 1; E. D. Willis, *Iconoclasm in Paperback*, *op. cit.*

¹⁹⁵ Cf. ALTIZER-1958; ALTIZER-1959a.

¹⁹⁶ ALTIZER-1961.

¹⁹⁷ G. Vahanian, *The Death of God...*, *op. cit.*

¹⁹⁸ Cf. *Acknowledgments* [w:] *ibidem*, s. viii.

wiejskiego proboszcza G. Bernanosa¹⁹⁹, które występuje zarówno u Vahaniana²⁰⁰, jak i Altizera²⁰¹, przy czym teolog z Charleston nie ujawnił źródła zapożyczenia tej interpretacji (czyli dzieła Vahaniana). Przywołane ukryte zapożyczenie nie wnosi jednak nic pod względem merytorycznym do projektu teologicznego nakreślonego w *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* i świadczy jedynie o wątpliwym deontologicznie i prawnie warsztacie naukowym Altizera.

Opus magnum P. van Burena z lat 60-tych jest książka pod tytułem *The Secular Meaning of the Gospel Based on an Analysis of its Language* (1963)²⁰². W tym dziele van Buren analizował weryfikację wypowiedzi teologicznych przede wszystkim w świetle filozofii analitycznej (R. Carnap, A. Flew, I. T. Ramsey, L. Wittgenstein et al.) oraz współczesnej lingwistyki. Ustosunkował się on do krytyki religii dokonanej przez pozytywizm logiczny. Van Buren sądził, że w analizie języka religii nie można zapominać o jego specyfice i nie wolno dokonywać weryfikacji wypowiedzi religijnych w taki sam sposób jak dokonuje się weryfikacji wypowiedzi dotyczących zjawisk fizycznych. Śmierć Boga oznaczała dla van Burena zagładę dotychczasowego języka, w którym mówiono o Absolucie. Ta śmierć jest fenomenem lingwistycznym i sprawia, iż konieczna jest »świecka« (czytaj: niereligijna) interpretacja kerygmatu. Badania lingwistyczne van Burena zwieńczyła praca *The Edges of Language* z roku 1972²⁰³.

H. Cox opublikował w roku 1965 książkę *The Secular City*²⁰⁴, która wywołała teologiczno-socjologiczną dyskusję nad relacją pomiędzy procesem urbanizacji a procesem sekularyzacji²⁰⁵. Cox twierdził, że urbanizacja warunkuje sekularyzację poprzez wykształcenie nowego typu ludzkiej mentalności, a mianowicie »człowieka miasta«.²⁰⁶ Paradoksalnie Cox nie uważał siebie za teologa śmierci Boga i polemizował z teologią radykalną, którą postrzegał jako metafizyczną spekulację.

¹⁹⁹ G. Bernanos, *Pamiętnik wiejskiego proboszcza*, tłum. W. Rogowicz, 4. wyd., Warszawa 1991; tłum. ang.: idem, *The Diary of a Country Priest*, tłum. P. Morris, New York 1937.

²⁰⁰ Cf. G. Vahanian, *The Death of God...*, [I, VI], *op. cit.*, s. 111-134.

²⁰¹ Cf. ALTIZER-1961, [V, V], s. 191.

²⁰² P. M. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel Based on an Analysis of its Language*, New York 1963; tłum. niem.: idem, *Reden von Gott - in der Sprache der Welt. Zur säkularen Bedeutung des Evangeliums*, tłum. K. Huber, Zürich-Stuttgart 1965.

²⁰³ P. M. van Buren, *The Edges of Language. An Essay in the Logic of a Religion*, New York 1972.

²⁰⁴ H. Cox, *The Secular City. Secularisation and Urbanization in Theological Perspective*, New York 1965; tłum. niem.: idem, *Stadt ohne Gott?*, tłum. W. Simpfendörfer, 6. wyd., Stuttgart-Berlin 1971.

²⁰⁵ Cf. *The Secular City Debate*, *op. cit.*

²⁰⁶ Cf. Cox, Harvey [w:] RELIGIA, t. 3, s. 53.

W roku 1966 ukazało się dzieło W. Hamiltona *The New Essence of Christianity*²⁰⁷. Jego tytuł nawiązywał do klasycznych pozycji *Das Wesen des Christentums* napisanych przez L. Feuerbacha (1. wyd. - 1841, 2. zm. wyd. - 1843, 3. zm. wyd. - 1848)²⁰⁸ i A. Harnacka (1901)²⁰⁹.²¹⁰ Hamilton odwoływał się obficie do spuścizny późnego D. Bonhoeffera²¹¹ i twierdził, że śmierć Boga sprowadza się do tego, iż współczesny człowiek odczuwa Jego nieobecność (*absence of God*). Innymi słowy, Bóg zniknął ze współczesnego świata (*disappearance of God*). Z tego faktu Hamilton wyprowadził etykę, która afirmuje świat. W esejach zebranych w pracy zbiorowej (współ z Altizerem) pod tytułem *Radical Theology and The Death of God* (1966)²¹² Hamilton próbował sprecyzować swoją wykładnię śmierci Boga. Jednak zdaniem autora przedkładanej rozprawy nie zdołał osiągnąć tego zamierzenia. Natomiast współpraca Hamiltona z Altizerem polegała na stworzeniu wspólnej przedmowy do *Radical Theology and The Death of God*²¹³, w której to przedmowie teologowie ukazali różnorodność interpretacji śmierci Boga oraz przedstawili dzielące ich różnice.

G. Vahanian opublikował w roku 1961 książkę *The Death of God*²¹⁴, w której analizował współczesną kulturę nazwaną przez niego kulturą *post mortem Dei*. Rozważania Vahaniana opierały się na barthiańskiej krytyce religii i nie wykazywały cech wspólnych z poglądami innych teologów radykalnych. Dla niego śmierć Boga oznacza głęboki kryzys, który dotknął pojęcie Absolutu we współczesnej kulturze. Tę kulturę określał mianem pochrześcijańskiej (*post-Christian*) i przypisywał jej niezdolność do uobecniania Boga (*cultural incapacity*

²⁰⁷ W. Hamilton, *The New Essence of Christianity*, New York 1966.

²⁰⁸ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, t. 1-2, red. W. Schuffenhauer, Berlin 1956; tłum. pol.: idem, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959; tłum. ang.: idem, *The Essence of Christianity*, tłum. M. Evans, London 1854.

²⁰⁹ A. Harnack, *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*, 5. wyd., Leipzig 1901; tłum. pol.: idem, *Istota chrześcijaństwa. Szesnaście wykładów wobec słuchaczy wszystkich fakultetów 1899/1900 w Uniwersytecie Berlińskim*, tłum. J. Zachariewicz, Warszawa 1909; tłum. ang.: idem, *What Is Christianity? Sixteen Lectures Delivered in the University of Berlin during the Winter-Term 1899-1900*, tłum. T. B. Saunders, London-New York 1901.

²¹⁰ Cf. W. Hamilton, *The New Essence of Christianity*, [1, Fragment as Our Theological Form], *op. cit.*, s. 13-20.

²¹¹ Cf. W. Hamilton, *A Secular Theology for a World Come of Age*, „Theology Today” 1962 nr 1.

²¹² W. Hamilton, *American Theology, Radicalism and the Death of God* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 3-7; idem, *The Death of God Theologies Today* [w:] *ibidem*, s. 23-50; idem, *Banished from the Land of Unity. Dostoevsky's Religious Vision through the Eyes of Dmitry, Ivan and Alyosha Karamazov* [w:] *ibidem*, s. 53-84; idem, *Thursday's Child* [w:] *ibidem*, s. 87-93; idem, *Dietrich Bonhoeffer* [w:] *ibidem*, s. 113-118; idem, *The New Optimism - from Prufrock to Ringo* [w:] *ibidem*, s. 157-169.

²¹³ T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *Preface* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. ix-xiii.

²¹⁴ G. Vahanian, *The Death of God...*, *op. cit.*

for God), która wynika z diastazy zachodzącej pomiędzy Absolutem a światem (*finitum non est capax infiniti*).²¹⁵

W roku 1963 wydano *Honest to God*²¹⁶ J. A. T. Robinsona - jedną z najpopularniejszych książek związanych z teologią śmierci Boga. Dzieło to rozpoczęło ogólnoświatową i ponadkonfesyjną dyskusję.²¹⁷ *Honest to God* można uznać za komunikatywną syntezę poglądów Bonhoeffera, Bultmanna i Tillicha. Robinson nie zważając na specyfikę i kontekst myśli wymienionych teologów połączył je w całość, a tej eklektycznej całości nadał postać dostępną dla czytelników niezajmujących się zawodowo teologią. Wobec takiej metody syntetyzowania wysuwano szereg zarzutów. Przede wszystkim wątpliwe pod względem metodologicznym jest odrywanie spuścizny Tillicha od jej korzeni w idealizmie subiektywnym, a ściśle w filozofii późnego Schellinga, oraz traktowanie prac późnego Bonhoeffera jako spójnego systemu teologicznego. Prócz tego Robinson przekształcił deskryptywne wypowiedzi Bultmanna i Tillicha w twierdzenia normatywne i wsparł je swoimi własnymi wywodami biblistycznymi, które nie opierały się na hermeneutyce Bultmanna czy też Tillicha. Pozostali teologowie śmierci Boga traktowali myśl Robinsona z pewną nieufnością ze względu na jego eklezjalną pozycję (urząd anglikańskiego biskupa Woolwich) oraz ze względu na jego pozytywny stosunek do kościelności jako takiej.²¹⁸

W roku 1965 D. Sölle opublikowała książkę pod tytułem *Stellvertretung*²¹⁹. Wyjaśniała ona śmierć Boga głównie w świetle prac późnego Bonhoeffera. Jej zdaniem ta śmierć zmusza współczesną teologię do reinterpretacji klasycznej chrystologii. Sölle sformułowała koncepcję zastępstwa (*Stellvertretung*), którą wywodziła z fragmentarycznych rozważań Bonhoeffera zawartych w *Ethik*²²⁰. Według niej istnieje struktura zastępstwa, która polega na tym, że Jezus równocześnie zastępuje nieobecnego i dalekiego Boga (Transcendencja) przed człowiekiem i człowieka przed Bogiem jako Sędzią (odkupienie). Zaś Kościół (rozumiany jako wspólnota chrześcijan) zastępuje Jezusa przed światem.²²¹ W dziele

²¹⁵ *Ibidem*, [Afterword], s. 231.

²¹⁶ J. A. T. Robinson, *Honest to God*, Philadelphia 1963; tłum. pol.: idem, *Uczciwie wobec Boga* [w:] *Spór o uczciwość wobec Boga...*, *op. cit.*, s. 27-166.

²¹⁷ Cf. *The Honest to God Debate*, *op. cit.* Cf. *Debata* [w:] *Spór o uczciwość wobec Boga...*, *op. cit.*, s. 167-410.

²¹⁸ Cf. W. Hamilton, *The Death of God Theologies Today* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 23-50.

²¹⁹ D. Sölle, *Stellvertretung...*, *op. cit.*

²²⁰ Cf. D. Bonhoeffer, *Ethik*, [Erbe und Verfall] [w:] idem, *Werke*, t. 6, red. E. Bethge et al., Berlin-München 1987, s. 408; *passim*.

²²¹ Cf. J. Koleff-Pracka, *Sölle...*, *op. cit.*

Atheistisch an Gott glauben (1968)²²² Sölle nadała swoim ideom teologicznym miano »ateistycznej wiary«.²²³

Opus magnum K. Kitamoriego stanowiła książka *Theology of the Pain of God*²²⁴ wydana w języku japońskim w roku 1946, a w języku angielskim w roku 1965. Mimo iż wspomniane dzieło powstało w latach 40-tych XX wieku, okazało się ono niezmiernie aktualne podczas dyskusji nad śmiercią Boga w latach 60-tych XX wieku.²²⁵ Kitamori rozwinął refleksję nad cierpieniem Boga, które jego zdaniem nie dotyka jedynie ludzkiej natury Chrystusa, lecz dotyka samej boskości, a nawet jest jej istotą. Japoński teolog ukazywał teopaschiczne elementy obecne w Biblii, w pismach Lutera, w filozofii późnego Schellinga oraz w systemie Hegla. *Ex silentio* wnioskujemy, że Altizer nie znał *Theology of the Pain of God*.²²⁶

R. L. Rubenstein interpretował śmierć Boga w kategoriach mistyki luriańskiej.²²⁷ Zamiast pojęcia śmierci Boga posługiwał się on terminem »święta Nicość« (*holy Nothingness*), żeby uwolnić się od inkarnacyjnych skojarzeń związanych z pojęciem śmierci Boga. Myśl Rubensteina wpisywała się w szerszy nurt rozważań nazwanych »teologią po Auschwitz«. Przesłanki judaistycznej teologii poświecimskiej różniły się jednak od przesłanek chrześcijańskiej teologii radykalnej. Przykładowo w konstrukcji ontologicznej Altizera zagłada Żydów podczas II wojny światowej nie odgrywała żadnej roli.

²²² D. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, Olten 1968.

²²³ Cf. J. Koleff-Pracka, *Koncepcja ateistycznej wiary Dorothee Sölle*, *op. cit.*, s. 215-234. Cf. *Wiara ateistyczna* [w:] RELIGIA, t. 9, s. 401.

²²⁴ Cf. K. Kitamori, *Theology of the Pain of God*, *op. cit.*

²²⁵ Cf. S. Singh, *Theology of the Pain of God by Kazoh Kitamori*, *op. cit.*

²²⁶ Teolog z Charleston prawdopodobnie nie znał także pracy van Burena (*Christ in Our Place. The Substitutionary Character of Calvin's Doctrine of Atonement*, Edinburgh 1957), która poruszała zagadnienie rozumienia cierpienia Chrystusa u Kalwina.

²²⁷ Cf. R. L. Rubenstein, *Thomas Altizer's Apocalypse* [w:] COBB-1970, s. 125-137.

3. Ewangelickie proprium hermeneutyczne

3.1. Pojęcie ewangelickiego proprium hermeneutycznego

[1] Struktura filozofii

Filozofia starożytna²²⁸ dzieliła się na fizykę (μερος φυσικον; *physica*), etykę (μερος ηθικον; *ethica*) i logikę (μερος διαλεκτικον; *dialectica*).²²⁹ Fizyka zajmowała się wszechświatem (przyrodoznawstwo) i bytem (ontologia). Etyka wskazywała, jak należy żyć. Logika (zwana też dialektyką) dostarczała fizyce i etyce teorii poznania (epistemologia) oraz sposobów dowodzenia (logika *sensu stricto*). Współczesny podział filozofii opiera się na podziale starożytnym i jego kryterium stanowi obszar badań. Na przestrzeni wieków doszło do rozgraniczenia wewnątrz pewnych działów filozofii i do usamodzielnienia się innych.²³⁰ Przyrodoznawstwo oddzieliło się od filozofii ostatecznie w XVIII wieku.²³¹ Etyka podzieliła się w XVIII wieku na refleksję nad wartościami moralnymi (etyka *sensu stricto*) i na refleksję nad wartościami estetycznymi (estetyka).²³² Logika uzyskała status metarefleksji już w starożytności²³³, a w średniowieczu koncentrowała się na aspekcie formalnym. Epistemologia stała się w XVII wieku osobnym działem filozofii.²³⁴ Współcześnie wyróżniamy: epistemologię (zwaną też gnozeologią), ontologię (zwaną też metafizyką)²³⁵ oraz aksjologię składającą się z etyki i estetyki.²³⁶ Hierarchia i

²²⁸ Pod pojęciem filozofii starożytnej rozumiemy filozofię starożytnej Grecji i Rzymu. Jej początek przypadł na VI w. p. n. e. (tzw. przedsokratycy), a instytucjonalny koniec na rok kasaty Akademii Platńskiej w Atenach zarządzanej przez cesarza Justyniana (529 n. e.).

²²⁹ Cf. Diogenes Laertios [= Laertius], *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, [I, 18], tłum. I. Krońska et al., 5. wyd., Warszawa 2004, s. 16-17. Cf. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, [Filozofia i jej działy], 19. wyd., Warszawa 2002, s. 13-15.

²³⁰ Cf. ZEDLER, [s. v. Philosophie], t. 27, s. 2012-2023.

²³¹ I. Kant należał do ostatnich filozofów-przyrodznawców (oryginalna rozprawa astronomiczna *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Königsberg-Leipzig 1755). Epizodu przyrodniczego G. W. F. Hegla w postaci rozprawy habilitacyjnej (*Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, Jena 1801) nie bierzemy pod uwagę, gdyż wspomniane dzieło nie spełniało wymogów metodologicznych stawianych badaniom astronomicznym w tamtej epoce. Skądinąd praca ta zawierała istotne tezy filozoficzne.

²³² Usamodzielnienie estetyki było zasługą przede wszystkim prac A. G. Baumgartena (*Aesthetica*, t. 1-2, Frankfurt am Oder 1750-1758) i I. Kanta (*Kritik der Urteilskraft*, Berlin-Libau 1790; tłum. pol.: idem, *Krytyka władzy sądowniczej*, tłum. J. Gałęcki, A. Landman, 3. wyd., Warszawa 2004).

²³³ Cf. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, [V, 28-29], *op. cit.*, s. 270: „[...] logika nie stanowi sama działu dla siebie, ale jest najskuteczniejszym narzędziem dla innych działów filozofii”.

²³⁴ Za usamodzielnienie epistemologii (zwanej też gnozeologią) odpowiadała w znacznej mierze neoarystotelejska filozofia szkolna, w tym studia A. Calova – profesora teologii luterańskiej z Gdańska (*Gnostologia seu doctrina de cognoscibili*, Regiomonti [= Königsberg] 1633).

²³⁵ Część nurtów filozoficznych rozróżnia między metafizyką ogólną (czyli ontologią) zdefiniowaną jako nauka o bycie ogólnym a metafizyką szczegółową definiowaną jako nauka o bycie szczegółowym. Cf. PODSIAD, [s. v. metafizyka], s. 499-501.

²³⁶ Logika formalna uchodzi za dobro wspólne nauk. Nie istnieje oddzielna logika teologiczna czy też fizyczna, aczkolwiek aplikacje tej samej logiki w teologii i fizyce różnią się od siebie.

zależności między nimi zależą od określonego systemu filozoficznego lub teologicznego.²³⁷ Wymienione działy występują również w teologii, która jako dyscyplina humanistyczna, musi odpowiadać na pytania o poznanie, byt i wartości. Możemy więc mówić o teologicznej epistemologii, ontologii i aksjologii.

Arystoteles podzielił filozofię na gałąź teoretyczną (λογος θεωρητικός; *philosophia theoretica*) i praktyczną (λογος πρακτικός; *philosophia practica*).²³⁸ Do gałęzi teoretycznej należała fizyka i logika, a do praktycznej etyka i polityka.²³⁹ Rozszerzył on ten podział także na inne nauki i nie ukrywał, iż sam preferował dyscypliny teoretyczne ze względu na ich autoteliczność. Stagiryta zaklasyfikował matematykę i teologię jako dyscypliny teoretyczne; a medycynę jako dyscyplinę praktyczną.²⁴⁰ Kryterium klasyfikacyjne sprowadzało się do tego, czy celem danej dyscypliny był ogląd (θεωρία; *speculatio*), czy też działalność (πραξις; *actio*).

[2] Hermeneutyka jako dyscyplina humanistyczna

Hermeneutyka była ujmowana pierwotnie jako sztuka przekładania, względnie wyjaśniania (*ars interpretandi*) tekstu, mowy lub obrazu, co odpowiadało definicji etymologicznej (η ερμηνεία).²⁴¹ W *Organonie* Arystotelesa znajdujemy dzieło pod tytułem *Hermeneutyka* (Περί ερμηνείας; *De interpretatione*).²⁴² Zajmowało się ono jednak zagadnieniami gramatycznymi i logicznymi. Natomiast części dzieła *O zasadach* (Περί αρχών; *De principiis*) Orygenes traktujące o interpretacji Pisma nie nosiły koherentnego tytułu »o hermeneutyce«. ²⁴³ Należy więc rozgraniczyć między nowożytnym pojęciem hermeneutyki a polem semantycznym greckiego terminu. Rozważania *par excellence* hermeneutyczne nie musiały nosić takiej nazwy w starożytności i w średniowieczu, a rozważania noszące wtedy taką nazwę

²³⁷ Reformacja i ortodoksje opowiadały się za prymatem epistemologii, kierunki idealistyczne – za prymatem ontologii oraz aksjologii.

²³⁸ Cf. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, [V, 28-29], *op. cit.*, s. 270-271.

²³⁹ Ten podział przekłada się aż do dzisiejszego dnia na strukturę wydziałów filozoficznych w Skandynawii. Filozofia teoretyczna obejmuje tam metodologię, epistemologię i ontologię; a filozofia praktyczna – aksjologię (etyka i estetyka).

²⁴⁰ Cf. Aristoteles [= Arystoteles], *Metaphysik*, [liber VI in editionibus communibus], tłum. A. Lasson, Jena 1907, s. 85-92; tłum. pol.: idem, *Metafizyka* [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. red. zespół, Warszawa 1990-2001.

²⁴¹ Cf. PAPE, [s. v. ερμηνεία et similibus], t. 1, s. 1032-1033. Cf. Dionizjusz z Furny, *Hermeneia, czyli objaśnienie sztuki malarzkiej*, tłum. I. Kania, Kraków 2003.

²⁴² Arystoteles, *Hermeneutyka* [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 1, *op. cit.*

²⁴³ Orygenes, *O zasadach*, [IV, I-III], tłum. S. Kalinkowski, K. Augustyniak, Kraków 1996, s. 323-378. Tytuł grecki II rozdziału IV księgi brzmi według *Biblioteki Focjusza* »Jak należy czytać i rozumieć Pismo święte«. Cf. *ibidem*, [IV, II], s. 336 (przypis edytorski 1). O dziejach tekstu dzieła: *Wprowadzenie* [w:] *ibidem*, s. 5-37. Cf. *Origenis »De principiis libri IV«* [w:] Photius [= Focjusz], *Bibliotheca*, [seria IV, kodeks VIII], tłum. red. A. Schott, Augustae Vindelicorum [= Augsburg] 1606, s. 5; tłum. pol.: Focjusz, *Biblioteka*, t. 1-, tłum. red. O. Jurewicz, Warszawa 1986-.

niekoniecznie dotyczyły interesującej nas tematyki. Prócz tego grecki termin mógł określać teorię jak i praktykę przekładania, względnie wyjaśniania.²⁴⁴ Fakt nieistnienia hermeneutyki jako dyscypliny naukowej sprawił, iż ta tematyka pozostawała w antyku i w wiekach średnich rozproszona pośród dyscyplin należących do *trivium* (gramatyka, retoryka i dialektyka) w ramach sztuk wyzwolonych (*artes liberales*). Studia nad sztuką tłumacką zawierały wątki hermeneutyczne, gdyż przekład jest przedsięwzięciem hermeneutycznym.²⁴⁵ W przypadku hellenistycznego judaizmu i chrześcijaństwa rozważania hermeneutyczne umieszczano również w komentarzach egzegetycznych (m. in. Filon z Aleksandrii), w postyllach (m. in. Mikołaj z Liry) i w traktatach teologicznych (m. in. Orygenes, Augustyn z Hippony, Tomasz z Akwinu). Taka wersja interdyscyplinarności nie stymulowała rozwoju wiedzy w tym obszarze i paradoksalnie utrudniała dostrzeżenie związków między hermeneutyką a *humaniora*.

Reformacja XVI wieku przyczyniła się w znacznej mierze do narodzin nowożytnej hermeneutyki, lecz nie posługiwała się jeszcze tym pojęciem.²⁴⁶ Dopiero w roku 1654 J. C. Dannhauer, teolog luterański ze Strassburga, wydał dzieło pod tytułem *Hermeneutica sacra*²⁴⁷ traktujące o interpretacji Biblii (*methodus exponendarum Scripturae*).²⁴⁸ Owo dzieło w odróżnieniu od studiów biblijnych Reformatorów²⁴⁹ koncentrowało się nie na wykładzie określonych fragmentów Biblii, lecz na ogólnej metodzie wykładania Pisma. W XVI wieku rozważania hermeneutyczne były ciągle jeszcze rozproszone po komentarzach, kazaniach i traktatach.²⁵⁰ W XVII wieku pojawiła się w ramach egzegezy nowa dyscyplina teologiczna zdolna nie tylko objąć tę tematykę, lecz także zdolna do stawiania nowych pytań i udzielania na nie odpowiedzi. Nie oznacza to, iż w latach 1517-1654 nie dokonał się żaden postęp w omawianej dziedzinie. Przeciwnie, prace M.

²⁴⁴ Cf. E. F. Vogel, *Hermeneutik* [w:] ERSCH, sekcja II, cz. 6, s. 300-322.

²⁴⁵ Cf. Cyceon, Hieronim, Burgundiusz z Pizy, Leonardo Bruni, *O poprawnym przekładaniu. Teksty łacińskie i przekłady polskie*, tłum. red. zespół, Kęty 2006, *passim*.

²⁴⁶ Cf. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, *passim*.

²⁴⁷ J. C. Dannhauer, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum s. [= sacrarum] literarum proposita et vindicata*, Argentorati [= Strassburg] 1654.

²⁴⁸ W roku 1630 Dannhauer wydał w Strassburgu obszerne (302 ss.) dzieło pod tytułem *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris*.

²⁴⁹ Dorobek Lutra (LUTHER-SS, t. 1-9; t. 11-14), Melanchtona (CR, t. 13-15) i Kalwina (CR, t. 23-59) obejmował komentarze i kazania do prawie wszystkich ksiąg biblijnych.

²⁵⁰ Do wyjątków należy traktat Zwingliego z roku 1524: U. Zwingli, *De certitudine et claritate Verbi Dei (1524)* [w:] idem, *Opera*, t. 1, red. tłum. R. Gualtherus [= R. Gwalther], Tiguri [= Zürich] 1544-1545.

Flacjusza²⁵¹, S. Glassiusa²⁵² i J. Gerharda²⁵³ przygotowały odpowiednie instrumentarium filologiczne, egzegetyczne i teologiczne pod narodziny nowej dyscypliny. W dziejach hermeneutyki dostrzega się wyraźną uniwersalizację przedmiotu jej badań.²⁵⁴ J. C. Dannhauer w roku 1654 postrzegał hermeneutykę jako część egzegezy i jako refleksję nad interpretacją tekstu (głównie Biblii). Natomiast już w roku 1739 A. G. Baumgarten, filozof i teolog ewangelicki o orientacji wolfianistycznej z Frankfurtu nad Odrą²⁵⁵, zdefiniował hermeneutykę jako ogólną refleksję nad znakami (*signa*) obecnymi w tekście, mowie i obrazie, które pośredniczą we wszelkim poznaniu.²⁵⁶ Semiotyka (względnie semiologia)²⁵⁷ składała się według niego z heurystyki i hermeneutyki, oraz przynależała do epistemologicznych uwarunkowań ontologii (*tractatio de praedicatis entium*).²⁵⁸ Wiek XVIII przyniósł na gruncie protestanckim intensywny rozwój opracowań i podręczników poświęconych hermeneutyce²⁵⁹; a wśród nich dzieło J. A. Ernestiego *Institutio interpretis Novi Testamenti*²⁶⁰, którym posługiwał się jeszcze F. D. E. Schleiermacher²⁶¹.

Na początku XIX wieku istotny wkład w rozwój hermeneutyki wniosły wykłady berlińskie F. D. E. Schleiermachera.²⁶² Wywarły one trwały wpływ na słuchaczy, jednak ich teoretyczna relewancja została dostrzeżona dopiero przez W. Diltheya.²⁶³ Autor *Mów o religii* pojmował hermeneutykę jako sztukę rozumienia (*Verstehen*) tekstów i mowy.²⁶⁴ Dążył do tego, aby oddzielić hermeneutykę od

²⁵¹ M. Flacius Illyricus, *Clavis Scripturae sacrae seu de sermone sacrarum literarum*, t. 1-2, Basileae [= Basel] 1580-1581. Editio princeps: [s. l.] 1567. Idem, *De vocabulo fidei et aliis quibusdam vocabulis, explicatio vera et utilis, sumta ex fontibus [H]ebraicis*, Vitebergae [= Wittenberg] 1549.

²⁵² S. Glassius, *Philologia sacra*, red. J. G. Olearius, J. F. Buddeus, nowe zm. wyd., Lipsiae [= Leipzig] 1743. Editio princeps: Jenae [= Jena] 1623-1636.

²⁵³ J. Gerhard, *Loci theologici*, [I], t. 1, red. E. Preuss, nowe wyd., Berolini [= Berlin] 1863-1875, s. 13-240. Editio princeps: Jenae [= Jena] 1610-1623.

²⁵⁴ Cf. A. Bronk, *Hermeneutyka* [w:] RELIGIA, t. 4, s. 374-377.

²⁵⁵ Cf. M. Kohlhäufel, *Baumgarten, Alexander Gottlieb* [w:] BAUTZ, t. 15, s. 94-100.

²⁵⁶ Cf. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, [§ 347-350], 7. wyd., Halae Magdeburgicae [= Halle] 1779, s. 107-110.

²⁵⁷ Dla A. G. Baumgartena pojęcia »semiotyka« i »semiologia« były synonimami.

²⁵⁸ Cf. A. G. Baumgarten, *Synopsis* [w:] idem, *Metaphysica, op. cit.*, [s. p.]. Takie podejście u wolfianisty wydaje się naturalne. Cf. B. Paż, *Epistemologiczne założenia ontologii Christiana Wolffa*, Wrocław 2002, *passim*.

²⁵⁹ Cf. G. G. Fülleborn, *Encyclopaedia philologica*, red. D. I. S. Kaulfuss, 2. wyd., Vratislaviae [= Breslau] 1805.

²⁶⁰ J. A. Ernesti, *Institutio interpretis Novi Testamenti*, 3. wyd., Lipsiae [= Leipzig] 1775.

²⁶¹ F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, red. H. Kimmerle, 2. zm. wyd., Heidelberg 1974, *passim*.

²⁶² F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, red. F. Lücke [w:] idem, *Sämtliche Werke*, seria 1, t. 7, Berlin 1838. Postum.

²⁶³ Cf. W. Dilthey, *Aus Schleiermachers Leben*, t. 1-4, Berlin 1858-1863.

²⁶⁴ Cf. F. D. E. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, [§ 103-148], red. H. Scholz, krytyczne wyd., Leipzig 1910, s. 43-58; cf. idem, *Hermeneutik. Die kompendienartige Darstellung von 1819* [w:] idem, *Hermeneutik, op. cit.*, s. 75-110.

technicznego (czyli filologicznego) aspektu interpretacji i ukierunkować ją na badanie samego procesu rozumienia. Schleiermacher przedstawił i uogólnił koncepcję koła hermeneutycznego (część – całość) obecną *implicite* w reformacyjnym postulatcie kontekstualnej interpretacji Pisma (*Scriptura Scripturam interpretatur*). Jego zdaniem poznanie i rozumienie mają charakter kolisty, tzn. rozumienie części tekstu nie jest pełne bez rozumienia jego całości, a rozumienie całości nie jest pełne bez rozumienia części. W ten sposób interpretacja jest żywym procesem, a nie skończonym aktem.²⁶⁵ Berliński teolog przyczynił się też do uwolnienia hermeneutyki spod kurateli teologicznej, a przez to do powstania hermeneutyki *par excellence* filozoficznej.²⁶⁶ Hermeneutyka filozoficzna istniała już wcześniej, o czym świadczą osiągnięcia renesansowych humanistów R. Agricoli²⁶⁷ i Erazma z Rotterdamu²⁶⁸. Jednak pozycja hermeneutyki teologicznej i prawniczej pozostawała długo uprzywilejowana ze względu na społeczną użyteczność.²⁶⁹ Bez filozoficznego dziedzictwa Arystotelesa i R. Agricoli nie powstałyby *Loci communes* (1521) F. Melanchtona – klasyczny reformacyjny podręcznik teologii systematycznej.²⁷⁰

Przełom XVIII i XIX wieku przyniósł intensywne studia nad genezą i naturą języka oraz nad jego rolą w procesie poznania. Prace J. G. Herdera²⁷¹ i Wilhelma von Humboldta²⁷² przyczyniły się do uznania języka za fenomen jednocześnie uwarunkowany i warunkujący, czyli uwarunkowany historycznie i kulturowo oraz warunkujący ludzkie poznanie. G. W. F. Hegel - „Tomasz z Akwinu protestantyzmu”²⁷³ wywarł znaczący wpływ na hermeneutykę filozoficzną i teologiczną.²⁷⁴ Wyeksponował

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ Cf. W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, [III, 1], tłum. M. Borowska, Kraków 1999, s. 60-68.

²⁶⁷ R. Agricola, *De formando studio epistola* [w:] R. Agricola, Erasmus Rotterodamus, P. Melanchthon, *De formando studio*, red. P. Melanchthon, Antverpiae [= Antwerpen] 1532, s. 3-23.

²⁶⁸ Erasmus Rotterodamus [= Erazm z Rotterdamu], *Ratio colligendi exempla* [w:] *ibidem*, s. 23-46.

²⁶⁹ Cf. E. F. Vogel, *Hermeneutik, op. cit.*, s. 300-322.

²⁷⁰ Cf. P. Melanchthon, *De »Locis communibus« ratio* [w:] LOCI-1521, s. 1-3. Tekst pochodził oryginalnie z dzieła zbiorowego: R. Agricola, Erasmus Rotterodamus, P. Melanchthon, *De formando studio, op. cit.*, s. 46-51.

²⁷¹ J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [w:] *Sturm und Drang. Weltanschauliche und ästhetische Schriften*, t. 1, red. P. Müller, Berlin-Weimar 1978; tłum. pol.: idem, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, tłum. B. Płaczkowska [w:] idem, *Wybór pism*, red. T. Namowicz, Wrocław et al. 1988.

²⁷² W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues* [w:] idem, *Werke*, t. 3, red. A. Flitner, K. Giel, Darmstadt 1963; tłum. pol.: idem, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, tłum. E. M. Kowalska, Lublin 2001.

²⁷³ Cf. T. Gadacz, *Feuerbach, Ludwig* [w:] RELIGIA, t. 4, s. 24-26.

²⁷⁴ Mimo iż sam Hegel nie posługiwał się pojęciem hermeneutyki.

on rolę przedrozumienia (*Vorverständnis*) w interpretacji tekstu²⁷⁵ oraz odrzucił korespondencyjną teorię prawdy (*veritas est adaequatio intellectus et rei*) przyjmując, iż prawda leży w całości dialektycznej relacji (teza – antyteza – synteza)²⁷⁶. Jenajski filozof zerwał z grecko-łacińskim depozytem terminologicznym. Żadna z jego prac poza magisterium, doktoratem i habilitacją nie została napisana po łacinie, a oryginalna terminologia jego systemu nie miała odpowiedników w terminologii grecko-łacińskiej. Było to działanie zamierzone, które miało wspomóc narodziny nowej germańskiej filozofii.

W XIX wieku hermeneutyka filozoficzna uzyskała ostatecznie status humanistycznej metarefleksji. Dokonało się to głównie za sprawą metodologicznych propozycji W. Diltheya²⁷⁷ i W. Windelbanda²⁷⁸. W. Dilthey, badacz spuścizny G. W. F. Hegla²⁷⁹ i F. D. E. Schleiermachera²⁸⁰, twórca filozofii życia, dokonał podziału nauk na nauki o Duchu (*Geisteswissenschaften*)²⁸¹ i nauki o przyrodzie (*Naturwissenschaften*). Zadaniem nauk o Duchu jest rozumienie (*Verstehen*) zobiektywizowanych (w sensie heglowskim) fenomenów życia. Zadaniem nauk o przyrodzie jest natomiast wyjaśnianie (*Erklären*) mechanizmów przyrody. To właśnie hermeneutyka - teoria rozumienia stała się metodą właściwą dla nauk o Duchu, czyli humanistyczną metarefleksją.²⁸² W. Windelband, badeński neokantysta²⁸³, dokonał podziału nauk na nauki idiograficzne (*idiographische Wissenschaften*) i nauki nomotetyczne (*nomothetische Wissenschaften*).²⁸⁴ Zadaniem nauk idiograficznych jest opisywanie (γραφω) zjawisk

²⁷⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [Einleitung, A, II, 3] [w:] HEGEL-WERKE, t. 16, s. 35-42; tłum. pol.: idem, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1-2, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2006-2007.

²⁷⁶ Cf. G. W. F. Hegel, *Habilitationsthesen (August 1801)*, [§ 1; § 6] [w:] HEGEL-WERKE, t. 2, s. 533. Wśród badaczy nie ma konsensu w tej kwestii.

²⁷⁷ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und ihrer Geschichte* [w:] idem, *Gesammelte Schriften*, t. 1, red. B. Groethuysen et al., Leipzig et al. 1914-. Idem, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004.

²⁷⁸ W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft (Strassburger Rektoratsrede - 1894)* [w:] idem, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, t. 2, 9. wyd., Tübingen 1924, s. 136-160; tłum. pol.: idem, *Historia i przyrodoznawstwo* [w:] *Neokantyzm*, tłum. red. B. Borowicz-Sierocka, C. Karkowski, Wrocław 1984.

²⁷⁹ Cf. W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus* [w:] idem, *Gesammelte Schriften*, t. 4, *op. cit.*

²⁸⁰ Cf. W. Dilthey, *Aus Schleiermachers Leben*, *op. cit.*

²⁸¹ Pojęcie »nauka o Duchu« (*Geisteswissenschaften*) ma korzenie wybitnie heglowskie, dlatego zdecydowaliśmy się na kapitalizację terminu »duch« (*Geist*). Część tłumaczy przekłada to pojęcie jako »nauki humanistyczne«, co z pewnością jest korzystniejsze pod względem językowym, lecz ztraca czynnik heglowski wpisany w etymologię terminu.

²⁸² Cf. W. Dilthey, *Wykładnia lub interpretacja* [w:] idem, *Budowa świata historycznego...*, [Plan kontynuacji »Budowy świata historycznego«. Szkice na temat krytyki rozumu historycznego, I, II, 6], *op. cit.*, s. 206-207.

²⁸³ Cf. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, [12, 3], nowe wyd., Warszawa 2002, s. 426-427.

²⁸⁴ Cf. W. Windelband, *Geschichte...*, *op. cit.*, s. 136-160.

jednostkowych (ἰδία). Natomiast zadaniem nauk nomotetycznych jest ustanawianie (τιθημι) ogólnych praw przyrody (νομοί). Pierwsze dążą do zrozumienia zmiennych i niepowtarzalnych fenomenów dziejowych, a drugie dążą do wyjaśniania niezmiennych i powtarzalnych praw przyrody.²⁸⁵

W I połowie XX wieku M. Heidegger powiązał hermeneutykę z egzystencją²⁸⁶. W dziele *Bycie i czas* (1927) przedstawił koncepcję koła hermeneutycznego (egzystencja – rozumienie).²⁸⁷ Sposób²⁸⁸ egzystencji kształtuje rozumienie, a rozumienie kształtuje sposób egzystencji, gdyż egzystencja jest rozumieniem, a rozumienie – egzystencją. W człowieku, zwierzęciu władającym słowem (ζῶον λογὸν ἔχον), rozumienie dokonuje się za pośrednictwem języka.²⁸⁹ Owo nieusuwalne koło przynależy zdaniem Heideggera do pierwotnej struktury rzeczywistości. R. Bultmann rozwinął później koncepcję koła hermeneutycznego (egzystencja – rozumienie) i badał z perspektywy teologicznej możliwości zmiany z zewnątrz (*extra nos*) sposobu egzystencji oraz związek między założeniami a rozumieniem.

W II połowie XX wieku nastąpiła dalsza intensyfikacja badań hermeneutycznych na płaszczyźnie teologicznej i filozoficznej. G. Ebeling przedstawił w roku 1965 projekt teologii hermeneutycznej.²⁹⁰ Postulował uznanie hermeneutyki za metarefleksję teologiczną kształtującą odpowiedzialność za Słowo i język. Ta metarefleksja winna służyć ciągłej weryfikacji teologii ewangelickiej i rozwijaniu jej metodologicznej samoświadomości. Intensyfikacja badań przyniosła też nowe odkrycia teoretyczne. H.-G. Gadamer przedłożył w dziele *Prawda i metoda*²⁹¹ koncepcję »dziejów oddziaływania« (*Wirkungsgeschichte*)²⁹². Francuski filozof P. Ricoeur wysunął tezę o konflikcie interpretacji oraz analizował oddziaływanie czytelnika na tekst, który pojmował jako wielkość dynamiczną i otwartą. Anglosaska filozofia analityczna

²⁸⁵ Z dzisiejszej perspektywy wątpliwa jest mowa o niezmiennych prawach przyrody, gdyż współczesna fizyka nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie, czy prawa przyrody, w tym wartości stałych fizycznych, są uniwersalne, tzn. niezmiennie w całym wszechświecie. Odpowiedź na to pytanie jest niemożliwa bez teorii unifikacji oddziaływań podstawowych, która znajduje się *in statu nascendi*. Część badaczy wątpi w ogóle w możliwość jej wypracowania. Cf. J. C. Falque, *Zasada antropiczna*, tłum. M. Kożuchowska [w:] *Encyclopædia universalis. Świat nauki współczesnej*, t. 1, red. zespół, Warszawa 1996, s. 277.

²⁸⁶ Konstytutywne znaczenie dla projektu filozoficznego Heideggera ma rozróżnienie między »byciem« (*das Sein*) a »bytem« (*das Seiende*).

²⁸⁷ Cf. M. Heidegger, *Bycie i czas*, [§ 31-34], tłum. B. Baran, 2. wyd., Warszawa 2004, s. 183-213.

²⁸⁸ Egzystencja jest autentyczna, czyli właściwa (*eigentlich*) lub nieautentyczna, czyli niewłaściwa (*uneigentlich*). Tę ostatnią Heidegger nazywał również egzystencją według »się« (*man*).

²⁸⁹ Tę myśl Heidegger rozwinął po tzw. zwrocie (*Kehre*) w jego filozofii, który miał miejsce w latach 30-tych XX wieku.

²⁹⁰ Cf. G. Ebeling, *Hermeneutische Theologie* [w:] idem, *Wort und Glaube*, t. 2, Tübingen 1969, s. 99-120. Cf. D. Chwastek, *Słowo w dobie mediów. Teologia Słowa w projekcie hermeneutycznym Gerharda Ebelinga i jej krytycy*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 2004 nr 2, s. 75-101.

²⁹¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, *op. cit.*

²⁹² Ten termin przekłada się zwykle na język polski jako »dzieje efektywne«, co nie jest optymalnym tłumaczeniem.

zapoczątkowała żywą dyskusję nad sensownością i naturą wypowiedzi religijnych, która trwa aż do dnia dzisiejszego.²⁹³ W roku 1962 oksfordzki filozof J. L. Austin przedstawił teorię performatywów i konstatywów, która miała doniosłe znaczenie dla teologii ewangelickiej.²⁹⁴

[3] Struktura współczesnej hermeneutyki

Hermeneutykę współczesną dzieli się wedle różnych kryteriów. Istnieje podział ze względu na dziedzinę badań. Wyróżniamy wtedy hermeneutykę filozoficzną, filologiczną, prawniczą, etc. Istnieje też podział ze względu na specyfikę badań. Wyróżniamy wtedy hermeneutykę tekstową i sytuacyjną.²⁹⁵

W niniejszej pracy definiujemy (*definitio realis*) hermeneutykę jako refleksję nad procesem rozumienia (*genus proximum*) w teologii akademickiej (*differentia specifica*). Zdecydowaliśmy się badać hermeneutykę teologiczną w zakresie podstawowej topiki filozoficznej i teologicznej (cf. 3.1 Struktura filozofii), czyli: teorii poznania (cf. 3.2; 4.2; 5.1), teorii bytu (cf. 3.3; 4.3; 5.2), metodologii (cf. 3.4; 4.4; 5.3), teorii systemów (cf. 3.5; 4.5; 5.4) i aksjologii (cf. 3.6; 4.6; 5.5).

[4] Pojęcie proprium

Pojęcie proprium wymaga objaśnienia. Etymologicznie oznacza ono to, co właściwe, charakterystyczne, istotne, stałe.²⁹⁶ Czasem używa się go jako terminu bliskoznacznego wobec pojęcia konsensusu, aczkolwiek konsensus oznacza zwykle wielkość wypracowaną²⁹⁷.

²⁹³ Cf. I. Ziemiński, *Analityczna filozofia religii* [w:] RELIGIA, t. 1, s. 201-205.

²⁹⁴ Cf. D. Chwastek, *Słowo w dobie mediów...*, *op. cit.*, s. 75-101. Cf. J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993. Wcześniej teologia ewangelicka rozwinęła refleksję nad sprawczością Słowa, lecz nie była w pełni świadoma sprawczego charakteru aktów mowy. Naturalnie sprawczość Słowa i sprawczość aktów mowy nie jest tego samego rodzaju, istnieją jednak elementy analogiczne.

²⁹⁵ Myśl, iż sytuacja, a nie tylko tekst, czy mowa, może stać się przedmiotem badania dla hermeneutyki, pojawiła się na gruncie ewangelickiej pedagogiki religii. Cf. B. Milerski, *Religia a szkoła. Status edukacji religijnej w szkole w ujęciu ewangelickim*, [6.2-6.3], Warszawa 1998, s. 195-210.

²⁹⁶ Cf. GEORGES, [s. v. proprius], t. 2, s. 2015-2017. W logice klasycznej *proprium* (właściwość) oznacza jeden z predykabilów (*genus, species, differentia, proprium, accidens*). Cf. J. S. Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik. Eine Darlegung der Prinzipien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung*, [I, 7, § 2], t. 1, tłum. J. Schiel, 3. wyd., Braunschweig 1868, s. 142-143; tłum. pol.: idem, *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, t. 1-2, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1962.

²⁹⁷ Cf. GEORGES, [s. v. consensus], t. 1, s. 1511-1512.

Z perspektywy współczesnej metodologii tradycyjne pojmowanie proprium jako »tego, co wszędzie, zawsze i przez wszystkich jest uznawane«²⁹⁸ jest bezzasadne. Na gruncie teologicznym nawet *Symbol konstantynopolitański* (381) nie był i nie jest uznawany »wszędzie, zawsze i przez wszystkich«. Proprium oznacza *in praxi* określoną dominantę. Dominanta w naukach humanistycznych nie jest wielkością statystyczną²⁹⁹ i nie sprowadza się do procedur arytmetycznych³⁰⁰. Przy jej ustalaniu należy rozpatrywać fenomen nie tylko z perspektywy partykularnego przedziału chronologicznego, lecz także z perspektywy całej epoki. Gdybyśmy postępowali inaczej, należałoby uznać arianizm za dominantę chrześcijaństwa, gdyż w latach 325-378 statystyczna większość biskupstw (wraz z patriarchatem konstantynopolitańskim) na Wschodzie Cesarstwa była obsadzona przez oponentów ομοουσιος.³⁰¹ W niniejszej pracy pod pojęciem ewangelickiego proprium hermeneutycznego rozumiemy dominantę hermeneutycznego dziedzictwa teologii ewangelickiej.³⁰²

Kategoria proprium nie jest prawdziwa lub fałszywa, lecz może być, podobnie jak typ idealny, operatywna lub nieoperatywna.³⁰³ Względna powszechność danej tezy nie przesądza o jej prawdziwości. Proprium ma naturę dynamiczną z powodu zmian w języku i w pojęciowości. Ta sama treść teologiczna wyraża się w różnej pojęciowości zależnie od epoki³⁰⁴, dlatego porównanie wypowiedzi teologicznych pochodzących z różnych epok winno zostać poprzedzone ich kontekstualną interpretacją. Teza teologiczna musi być rozpatrywana razem z przesłankami, ponieważ ta sama teza może wynikać z odmiennych, a nawet wykluczających się przesłanek.³⁰⁵ Nie wolno też ignorować kontekstu biograficznego wypowiedzi teologicznych.³⁰⁶ Analiza biografii

²⁹⁸ Cf. Vincentius Lerinesis [= Wincenty z Lerynu], *Commonitorium adversus profanas omnium novitates haereticorum*, [III; = caput II in editionibus communibus], Cantabrigiae [= Cambridge] 1687, s. 8-9; tłum. pol.: idem, *Pamiętnik. Commonitorium*, tłum. J. Stahr, nowe wyd., Poznań 2002.

²⁹⁹ Cf. B. Milerski, *Miejsce pojednania w soteriologii M. Lutra*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 1996 nr 1-2, s. 65.

³⁰⁰ Przykładem takiej absurdalnej procedury byłoby ustalanie tematycznej dominanty określonego dzieła na podstawie arytmetycznej analizy indeksu osobowego i rzeczowego.

³⁰¹ Nie wszyscy oponenti ομοουσιος należeli do stronnictwa ariańskiego *sensu stricto*. Cf. *Wprowadzenie. Sobór Nicejski I (325)* [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. zespół, Kraków 2001-2004, s. 22; cf. *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła* [w:] *ibidem*, [Sobór Nicejski I (325)], s. 54-61.

³⁰² Tytuł niniejszej pracy w języku szwedzkim, w którym nie funkcjonuje łaciński termin proprium, brzmi: »Thomas J. J. Altizers teologiska hermeneutik under åren 1951-2006 och det evangeliska hermeneutiska arvet [= ewangelickie dziedzictwo hermeneutyczne]«.

³⁰³ Naturalnie sama treść określonego proprium może być prawdziwa lub fałszywa.

³⁰⁴ Oprócz zmian w pojęciowości należy też uwzględnić zmiany w strukturze i metodologii nauk.

³⁰⁵ Przykładowo odrzucenie alegorezy przez Lutra opierało się na innych przesłankach niż odrzucenie alegorezy przez szkołę historyczno-krytyczną w XIX wieku.

³⁰⁶ O roli biografii i autobiografii: cf. W. Dilthey, *Autobiografia* [w:] idem, *Budowa świata historycznego...*, [Plan kontynuacji..., I, I, 4], *op. cit.*, s. 183-186; cf. idem, *Biografia jako dzieło sztuki* [w:] *ibidem*, [Plan kontynuacji..., I, IV, 2], s. 248-252.

pomaga niekiedy w zrozumieniu sprzecznych wypowiedzi tego samego autora.³⁰⁷ Uwarunkowania historyczne, kulturowe, lingwistyczne i egzystencjalne wypowiedzi teologicznych są nieusuwalne i nie mogą zostać wzięte w nawias przy interpretacji.

[5] Perspektywa diachroniczna i synchroniczna

Ewangelickie *proprium* hermeneutyczne rozpatrujemy diachronicznie i synchronicznie. Płaszczyzna diachroniczna wiąże się z zagadnieniem epok teologicznych, a płaszczyzna synchroniczna – z zagadnieniem podziałów konfesyjnych wewnątrz *Corpus Evangelicorum*. Podziały konfesyjne pokrywały się zasadniczo na przestrzeni wieków XVI-XX z określonymi obszarami geograficznymi. Współcześnie mamy do czynienia ze zjawiskiem prywatyzacji i deinstytucjonalizacji religii³⁰⁸, które zmienia tradycyjny krajobraz konfesyjny Europy oraz przynosi skutki dalekosiężniejsze niż migracje ludności w XVII-XIX wieku³⁰⁹.

[6] Zagadnienie epok w teologii ewangelickiej

Epoki w historii teologii, podobnie jak w historii powszechnej³¹⁰, należą do kwestii dyskutowanych i opartych na konwencji. Podział na epoki nie tylko zależy od określonej dyscypliny humanistycznej, lecz także od obszaru geograficznego.³¹¹ W niniejszej pracy przyjęliśmy podział na następujące epoki teologiczne: Reformacja, ortodoksja, pietyzm, Oświecenie i kulturowy protestantyzm.³¹² Podział ten uznajemy jednak za *focus imaginarius*, gdyż niemożliwe jest ustalenie dokładnych cenzur chronologicznych oraz kończy się on na roku 1918³¹³. Wspomniane epoki nie są rozłączne pod względem chronologicznym. Przykładowo w Geteborgu w I połowie XIX wieku uprawiano teologię przynależącą nadal do paradygmatu ortodoksji, a nie

³⁰⁷ Celem takiej analizy nie jest usprawiedliwienie aporii, lecz próba zrozumienia jej genezy.

³⁰⁸ Cf. P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 1997; cf. T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 1996.

³⁰⁹ Migracje ludności na przestrzeni wieków XVII-XIX nie zmieniły w sposób znaczący religijnej mapy Europy ukonstytuowanej przez pokój westfalski (1648).

³¹⁰ Cf. B. Zientara, *Historia powszechna średniowiecza*, [Wstęp], 5. wyd., Warszawa 1996, s. 5-8.

³¹¹ Cf. operatywność pojęcia Renesansu w badaniu dziejów kultury i literatury skandynawskiej: G. Hägg, *Den svenska litteraturhistorien*, [2, 1], Stockholm 2004, s. 51-57.

³¹² W dziele *Klassiker des Protestantismus* (KLASSIKER) posłużono się następującym uporządkowaniem: t. 1 *Wegbereiter der Reformation*; t. 2 *Der Glaube der Reformatoren. Luther. Zwingli. Calvin*; t. 3 *Reformatorsche Verkündigung und Lebensordnung*; t. 4 *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*; t. 5 *Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts*; t. 6 *Das Zeitalter des Pietismus*; t. 7 *Das Zeitalter der Aufklärung*; t. 8 *Der Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*.

³¹³ Zwykle za kres kulturowego protestantyzmu uznaje się rok publikacji *Listu do Rzymian* K. Bartha (*Der Römerbrief*, 1. wyd., Bern 1919; 2. zm. wyd., München 1922). Jednak ze względu na genezę tego dzieła związaną z zakończeniem I wojny światowej autor niniejszej pracy opowiada się za rokiem 1918.

Oświecenia, czy kulturowego protestantyzmu.³¹⁴ W okresach przejściowych różne epoki współistniały obok siebie. Prócz tego kulturowy protestantyzm oznaczał specyficzny stosunek wobec świata, społeczeństwa i kultury podzielany przez przedstawicieli różnych szkół teologicznych na podstawie różnych przesłanek.

Podobnie zawodny jest podział na szkoły teologiczne, który przynależy jednocześnie do porządku diachronicznego i synchronicznego. Istnieją różne typy szkół. Szkoła może ogniskować się wokół określonego miejsca (np. szkoła aleksandryjska), osoby (np. szkoła Hegla) lub paradygmatu (np. szkoła historyczno-religijna). W XIX-wiecznych Niemczech istotniejszy niż podział na szkołę tybingeńską³¹⁵ i erlangeńską³¹⁶ jest podział przeprowadzony ze względu na inspirację poszczególnymi nurtami niemieckiego idealizmu (idealizm transcendentálny, subiektywny i obiektywny). Terminy szkoła tybingeńska i szkoła erlangeńska mogłyby sugerować, iż teologowie przynależący do nich byli związani odpowiednio z ośrodkami akademickimi w Tybindze i w Erlangen. W rzeczywistości na każdym z XIX-wiecznych wydziałów teologii ewangelickiej można było znaleźć reprezentantów różnych szkół. Wspomniane nazwy odnoszą się do aspektu genetycznego, czyli do momentu narodzin danej szkoły, a nie do jej rozwoju.

Po roku 1918 w związku z narodzinami teologii kryzysu (zwanej też teologią dialektyczną) dokonała się bezprecedensowa polaryzacja wewnątrz teologii ewangelickiej.³¹⁷ Jednym z głównych kryteriów owej polaryzacji był stosunek do świata, społeczeństwa i kultury. Dlatego przy badaniu teologii XX wieku pomocny jest podział na nurt inkluzywny (*Anknüpfungstheologie*) i ekskluzywny (*Abgrenzungstheologie*).³¹⁸ Pierwszy afirmuje świat (*Weltbejahung*), drugi – neguje (*Welthass*). Ten podział nie uwzględnia jednak różnego uprawomocnienia wymienionych postaw.

Skonstruowanie podziału na epoki zdolnego objąć ewangelicką teologię kontynentalną i teologię anglikańską *in extenso* wydaje się niemożliwe, gdyż rozwój teologii anglikańskiej na Wyspach Brytyjskich i w Ameryce Północnej przebiegał swoim własnym torem i był uwarunkowany przez lokalne wydarzenia historyczne³¹⁹.

³¹⁴ Cf. G. D. Rosenqvist, *Teologiska fakulteter i Norden* [w:] *Nordisk teologisk uppslagsbok för Kyrka och Skola*, t. 3, red. zespół, Lund-Köpenhamn 1957, s. 865-870.

³¹⁵ Zwaną nurtem liberalnym.

³¹⁶ Zwaną nurtem konfesjonalnym lub teologią restauracyjną (*Repristinationstheologie*). Wyróżniano też »skrzydło przebudzeniowe« (*Erweckungstheologie*).

³¹⁷ Teologia skandynawska nie uległa zasadniczo wpływom bartianizmu.

³¹⁸ H. G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, 2. zm. wyd., Gütersloh 1975, *passim*.

³¹⁹ Takie jak np. próby rekatolicyzacji kraju podejmowane przez dynastię Stuartów, powstanie republiki O. Cromwella czy »wspaniała rewolucja«. *Sui generis* konfesyjna stabilizacja nastąpiła na Wyspach

Jej narodziny w XVI wieku nastąpiły pod wpływem ewangelickiej teologii kontynentalnej. Za panowania królowej Elżbiety I (1533-1603) posługiwano się na uniwersytetach w Cambridge i w Oksfordzie *Loci Melanchtona*³²⁰, które uzyskały pozycję klasycznego ewangelickiego podręcznika teologii systematycznej³²¹. Później dominował wpływ tradycji reformowanej, który doprowadził do narodzin purytanizmu.³²²

Analizując zagadnienie epok musimy pamiętać o reproduktywnej funkcji teologii, która polega na przekazywaniu wypracowanego wcześniej dziedzictwa.³²³ Funkcja ta nie była zagrożona aż do czasu powstania teologii kryzysu.³²⁴ Oświecenie przewartościowało i odrzuciło podstawowe koncepcje reformacyjne (w tym koncepcję środków łaski oraz doktrynę o usprawiedliwieniu), lecz to odrzucenie przybierało zwykle postać radykalnej reinterpretacji i nie prowadziło do eliminacji reformacyjnego dziedzictwa. Oświeceniowe podręczniki wykładały kompetentnie myśl Reformatorów. Często zaznaczały jednak *votum separatum* wobec ich poglądów. Podobną strategię przyjęła umiarkowana teologia liberalna XIX wieku.³²⁵ Szczególną pozycję zajmowały zawsze kompendia teologii systematycznej z okresu ortodoksji ze względu na ich wartość metodologiczną i relewancję humanistyczną. Nawet F. W. J. Schelling, teolog z wykształcenia³²⁶, daleki jednak od reformacyjnego dziedzictwa, powoływał się na *Loci*

Brytyjskich dopiero na początku XVIII wieku, podczas gdy sytuacja konfesyjna w Niemczech i Skandynawii uległa klaryfikacji już po pokoju westfalskim. Cf. J. Z. Kędzierski, *Dzieje Anglii (1485-1939)*, t. 1-2, Wrocław et al. 1986, *passim*.

³²⁰ Cf. *Melanchton, Philipp* [w:] *Britannica. Edycja polska*, t. 26, tłum. red. zespół, Poznań 2002, s. 75-76.

³²¹ Luter cenił *Loci* (1521) wyżej od swoich własnych pism: idem, *Brief an Melanchthon (Wartburg, 9. September 1521)* [w:] LUTHER-GW, t. 10, s. 100; idem, *Vom unfreien Willen (1525)* [w:] *ibidem*, t. 3, s. 151; tłum. pol.: *O niewolnej woli*, tłum. W. Niemczyk, Warszawa 1979. Idem, *Vorrede zu Band I der lateinischen Schriften der Wittenberger Luther-Ausgabe (1545)* [w:] LUTHER-GW, t. 2, s. 11; tłum. pol.: idem, *Przedmowa do tomu I »Dzieł łacińskich«* [w:] *Mysł filozoficzno-religijna Reformacji XVI wieku*, red. L. Szczucki, Warszawa 1972. Idem, *Wider die Pariser, Löwener und Kölner (im Januar 1546)* [w:] LUTHER-SS, t. 17, s. 1500. *Loci* stanowiły w roku 1521 najpoważniejsze i *de facto* jedyne systematyczne przedstawienie reformacyjnej teologii. Sobór trydencki wykorzystywał je jako reprezentatywne źródło teologii protestanckiej.

³²² Cf. T. Lane, *Wiara – rozum – świadectwo. Dzieje myśli chrześcijańskiej*, [4, Reformacja brytyjska], tłum. L. Kędziora, Bielsko-Biała 2001, s. 212-236. Cf. T. J. Zieliński, *Purytanizm. Zarys dziejów, ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reformacyjnego*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 1995 nr 2.

³²³ Wyróżnia się następujące funkcje teologii: egzystencjalną, reproduktywną, produktywną i naukową. Cf. H. G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, [I, B], *op. cit.*, s. 17-29.

³²⁴ K. Barth cytował w *Dogmatyce kościelnej* obficie teologów XVI-XX wieku. Dostrzega się jednak wyraźny brak merytorycznego związku między przywołanymi cytacjami a tekstem autorskim.

³²⁵ Cf. R. Seeberg, *Christliche Dogmatik*, t. 1-2, Erlangen-Leipzig 1924.

³²⁶ F. W. J. Schelling, *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. [= Genesis] III explicandi tentamen criticum et philosophicum (Magisterdissertation, Tübingen 1792)* [w:] SCHELLING-WERKE, seria I, t. 1.

J. Gerharda.³²⁷ Reproduktywna funkcja teologii zobowiązuje przy badaniu materiałów źródłowych do rozróżniania między dobrem własnym a referowanymi poglądami.³²⁸

[7] Zagadnienie wewnątrzewangelickich różnic konfesyjnych

Na płaszczyźnie synchronicznej spotykamy się z zagadnieniem różnic konfesyjnych wewnątrz *Corpus Evangelicorum*. Ich morfologia i dynamika zależała od epoki. Reformacja XVI wieku i epoka ortodoksji cechowały się intensywnymi polemikami rozpoczętymi sporem o Wieczerzę Pańską³²⁹. Pietyzm i Oświecenie doprowadziły do zmniejszenia tych różnic z powodu subiektywizacji (pietyzm) i racjonalizacji (Oświecenie) doktryny religijnej. Unia pruska (1817)³³⁰ wzmocniła proces zjednoczenia i położyła fundamenty pod instytucjonalną jedność Kościołów luterzańskich i reformowanych. Cały wiek XIX upłynął pod znakiem dążeń zjednoczeniowych wewnątrz protestantyzmu oraz pomiędzy Kościołami tej samej konfesji. W roku 1868 powołano do życia w Hanowerze Powszechną Konferencję Ewangelicko-Luterańską³³¹, a w roku 1875 – w Londynie Światowy Alians Kościołów Reformowanych³³². Od roku 1867 biskupi anglikańscy z całego świata spotykają się regularnie na konferencjach w londyńskim Lambeth.³³³ W roku 1881 powstała w Londynie Światowa Rada Metodystyczna.³³⁴ Ostatecznie w roku 1973 przedstawiciele europejskich Kościołów luterzańskich (należących do Światowej Federacji Luterańskiej), reformowanych (należących do Światowego Aliansu Kościołów reformowanych) i unijnych podpisali *Konkordię leuenberską*³³⁵, która ustanowiła między nimi wspólnotę ołtarza i ambony. *Konkordię* podpisały też Kościoły przedreformacyjne, a mianowicie bracia czescy (Czechy) i waldensi (Włochy). Począwszy od XVI wieku związały się

³²⁷ Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, [I, 1; I, 2; I, 5] [w:] *ibidem*, seria II, t. 2, s. 13 (przypis 1); s. 27 (przypis 1); s. 100 (przypis 2).

³²⁸ Dotarcie do dobra własnego może okazać się zadaniem niewykonalnym, szczególnie w przypadku dzieł teologicznych z epoki Oświecenia. Wypracowano wtedy specyficzną formę „neutralnej” narracji. W dziełach łacińskich w przypadku zastosowania mowy zależnej (*oratio obliqua*) zwykle istnieje możliwość poznania stosunku referującego do referowanej wypowiedzi poprzez użyty tryb (*coniunctivus obliquus*). Takiej możliwości nie ma natomiast w języku niemieckim i w językach skandynawskich.

³²⁹ Cf. M. Luther, *Vom Abendmahl Christi; Bekenntnis (1528)* [w:] LUTHER-SS, t. 20; tłum. pol.: idem, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, tłum. J. Pośpiech, Bielsko-Biała 1999.

³³⁰ Za datę unii pruskiej przyjmuje się zwykle rocznicę też wittenberskich Lutra obchodzoną w roku 1817, aczkolwiek należy pamiętać, że poprzedzały ją złożone przygotowania oraz że wprowadzenie jej w życie zajęło długie lata z powodu oporu środowisk konserwatywnych (tzw. staroluteranie) i z powodu mniejszego zakresu uprawnień religijnych władz centralnych na obszarach przyłączonych do Prus.

³³¹ Cf. K. Karski, *Symbolika...*, [11.6], *op. cit.*, 2. zm. wyd., Warszawa 2003, s. 163-164.

³³² *Ibidem*, [12.7], s. 186-188.

³³³ *Ibidem*, [9.3], s. 123-124.

³³⁴ *Ibidem*, [10.4], s. 139-140.

³³⁵ *Konkordia leuenberska. Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie zawarta 16 marca 1973 roku*, tłum. K. Karski, Bielsko-Biała 2002.

one z teologią reformowaną.³³⁶ W roku 1997 *Konkordię* podpisały europejskie Kościoły metodystyczne należące do Światowej Rady Metodystycznej. Kościoły-sygnatariusze tworzą Wspólnotę Leuenberską zwaną od roku 2003 Wspólnotą Ewangelickich Kościołów w Europie. W roku 1996 w fińskim Porvoo (Borgå) Kościół anglikański Wielkiej Brytanii (tj. Anglii, Szkocji, Walii i Irlandii) oraz Kościoły luterzańskie Skandynawii i krajów bałtyckich (Litwa, Estonia), które należą do Światowej Federacji Luterńskiej, zawarły pełną wspólnotę ołtarza i ambony.³³⁷ Do podobnego porozumienia doszło w Ameryce Północnej (USA, Kanada) w roku 2001.³³⁸ Dialog Kościoła anglikańskiego Wielkiej Brytanii i Ewangelickiego Kościoła w Niemczech (EKD) zwięźczono w roku 1993 w Miśni proklamowaniem wzajemnej gościnności eucharystycznej.³³⁹ Praktyczne różnice eklezjologiczne w postaci sukcesji apostoelskiej uniemożliwiły doprowadzenie do wspólnoty ołtarza i ambony.³⁴⁰ W tym miejscu zasadne jest postawienie pytania o wpływ wspomnianych porozumień na teologię ewangelicką. Jako dyscyplina naukowa nie jest ona związana żadnymi postanowieniami władz kościelnych. Jednak życie Kościołów może wpływać w sposób pośredni na refleksję teologiczną, podobnie jak inne czynniki (historyczne, kulturowe, społeczne, ekonomiczne, etc.). Prócz tego należy pamiętać, iż wymienione porozumienia zostały przyjęte przez Kościoły ewangelickie należące do Światowej Federacji Luterńskiej, Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych i Światowej Rady Metodystycznej. Organizacje te nie skupiają wszystkich Kościołów ewangelickich. Istnieją poza nimi inne organizacje międzynarodowe, które zrzeszają Kościoły luterzańskie (The Confessional Evangelical Lutheran Conference; The International Lutheran Council) i reformowane (The International Conference of Reformed Churches; The Reformed Ecumenical Council; The World Reformed Fellowship).

Unifikacja luterąsko-reformowana na obszarze teologii systematycznej, która dokonała się na przestrzeni wieków XVIII-XIX, nie doprowadziła do kompromisu pojmowanego jako uśrednienie, lecz polegała na wzajemnej wymianie idei. Przykładowo tradycja luterńska odstąpiła od nauki Lutra o realnej obecności

³³⁶ Cf. *Bracia czescy* [w:] RELIGIA, t. 2, s. 251-252; cf. K. Karski, *Waldensi* [w:] *ibidem*, t. 9, s. 369-370. Waldensi zawarli unię kościelną z metodystami (1970) i z baptytami (1990).

³³⁷ Cf. K. Karski, *Symbolika...*, [9.7], *op. cit.*, s. 130-132.

³³⁸ *Ibidem*.

³³⁹ *Ibidem*.

³⁴⁰ Kościoły luterzańskie Skandynawii i krajów bałtyckich zachowały w odróżnieniu od EKD historyczną ciągłość episkopatu, która należy do fundamentów Kościoła anglikańskiego (4. punkt czworoboku z Lambeth).

(*Realpräsenz*)³⁴¹ Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej na rzecz ujęcia późnego Melanchtona (*Confessio Augustana Variata*)³⁴² pomyślanego pierwotnie jako próba kompromisu z tradycją reformowaną³⁴³. Tradycja reformowana przejęła natomiast metodę analityczną (wraz z *ordo salutis*), która była charakterystyczna dla luterńskiej antropocentryczności.³⁴⁴

Nie można porównywać teologii anglikańskiej *in extenso* z ewangelicką teologią kontynentalną, gdyż teologia anglikańska faktycznie oznacza teologię »Kościoła niskiego« (*Low Church*), »Kościoła wysokiego« (*High Church*) i »Kościoła szerokiego« (*Broad Church*).³⁴⁵ Fundament Kościoła anglikańskiego stanowi zasada dialogiczności oraz inkluzywności (*comprehensiveness*). *Ecclesia anglicana* postrzega siebie jako *via media* pomiędzy protestantyzmem i katolicyzmem. Teologia Kościoła niskiego opiera się na ewangelickiej teologii kontynentalnej, szczególnie na tradycji reformowanej. W epoce ortodoksji przekładano na język angielski najważniejsze reformowane dzieła teologiczne z obszaru Szwajcarii i Niderlandów, co pomagało w ich przyswajaniu w środowisku Kościoła niskiego.³⁴⁶ Zaś teologia Kościoła wysokiego cechuje się tendencjami katolizującymi i jest zwana anglokatolicyzmem. Natomiast teologia Kościoła szerokiego dąży do pogodzenia stanowiska Kościoła niskiego i Kościoła wysokiego poprzez indyferentyzm w kwestiach spornych. Teologia metodystyczna narodziła się w XVIII wieku pod wpływem Kościoła niskiego i

³⁴¹ Pojęcie prawdziwej obecności (*Realpräsenz*) należy do teologicznych *termini technici*, mimo iż należy uznać je za tautologię. Obecność jest *ex definitione* prawdziwa, czyli rzeczywista. »Nie prawdziwa obecność« to po prostu nieobecność. Naukę Lutra o Wieczerzy Pańskiej nazywa się czasem koncepcją konsubstancjacji. Jednak część teologów luterńskich unika używania tego terminu argumentując, iż nie uwzględnia on różnicy między widzialną (tj. empirycznie uchwytną) substancjalną obecnością chleba i wina, a niewidzialną (tj. empirycznie nieuchwytną) substancjalną obecnością ciała i krwi Chrystusa.

³⁴² Cf. CA-VARIATA, [X], s. 181: „De coena Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi, vescentibus in coena Domini”. Cf. CA-INVARIATA, [I, X – Lateinisch], s. 41: „De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuuntur vescentibus in coena Domini; et improbant secus docentes”; tłum. pol.: *Wyznanie augsburskie (Konfesja augsburska) z 1530 roku*, tłum. J. W. Jackowski [w:] *Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, red. zespół, Bielsko-Biała 1999.

³⁴³ Tradycja reformowana nie wykształciła koherentnej sakramentologii. Różnice między sakramentologią Zwingliego a Kalwina próbowano przewyciężyć w *Konsensusie zuryskim (Consensus Tigurinus)* z roku 1549. Cf. Z. Pasek, *Consensus Tigurinus* [w:] RELIGIA, t. 3, s. 47.

³⁴⁴ Zagadnienie metody analitycznej i syntetycznej (G. Zabarella, B. Keckermann, G. Calix, A. Calov) omawiamy w punkcie 3.4 niniejszej pracy.

³⁴⁵ Cf. T. J. Zieliński, *Anglikanizm, op. cit.*; idem, *Anglikański Kościół, op. cit.*

³⁴⁶ W epoce ortodoksji na terytoriach luterńskich przekładano na język niemiecki i na języki skandynawskie jedynie *Księgi wyznaniowe*, literaturę budującą (*Erbauungsliteratur*) i katechizmy. Wyjątek stanowi niemieckie i duńskie tłumaczenie *Loci* Melanchtona. Dyskurs akademicki odbywał się po łacinie, aczkolwiek powstawały podręczniki teologii systematycznej w języku niemieckim (N. Hunnius, C. Löber, et al.). Brak bieżących tłumaczeń najważniejszych luterńskich dzieł z obszaru teologii akademickiej na języki lokalne utorował drogę pietyzmowi, który wykorzystywał głównie języki narodowe. W tym kontekście zarzuty sformułowane przez G. E. Lessinga nie były bezpodstawne (*Anti-Goeze*, [IV] [w:] *Werke*, t. 8, red. H. G. Göpfert et al., nowe wyd., Berlin 1998, s. 224-229).

pietyzmu. Dlatego winna być rozpatrywana jako ich pochodna. Podobną zależność od tradycji reformowanej wykazuje baptyzm.³⁴⁷

Różnice konfesyjne wewnątrz *Corpus Evangelicorum* w epoce ortodoksji wpływały także z odmiennych uwarunkowań filozoficznych. Teologia luteraska związała się w XVII wieku z neoarystotelejską filozofią szkolną (*Schulphilosophie*), a w XVIII wieku - z wolfianizmem. Teologia reformowana po fazie polemicznej³⁴⁸ związała się z kartezjanizmem³⁴⁹. Filozofia Kartezjusza zadomowiła się na terytoriach reformowanych³⁵⁰ (Niderlandy, Szwajcaria), natomiast terytoria luteraskie pozostały jej nieprzychylnie³⁵¹. Dualizm (*res cogitans* – *res extensa*) i abstrakcyjne pojęcie Boga charakterystyczne dla kartezjanizmu nie mogły wzbudzić sympatii w kręgach luteraskich.

O ile wiek XIX sprzyjał zmniejszaniu wewnątrzprotestanckich różnic konfesyjnych, o tyle w wieku XX minione spory odżyły. Stało się tak dlatego, że teologia kryzysu poprzez negację Immanencji (*finitum non capax infiniti; infinitum non capax finiti*)³⁵² oraz tendencje teokratyczne³⁵³ dotknęła głównych punktów wygasłych sporów. Bartianizm pogłębił je dodatkowo poprzez postawę antymetodologiczną³⁵⁴, antykulturową, antyintelektualną, akosmiczną i teocentryczną, która była obca ewangelicyzmowi. Zaistniała po roku 1918 polaryzacja uprawnia do postawienia

³⁴⁷ Cf. T. J. Zieliński, *Baptyzm* [w:] RELIGIA, t. 1, s. 476-479. Anglosaski baptyzm wywodził się genetycznie z tradycji reformowanej i nie wykazywał poza odrzuceniem chrztu niemowląt cech wspólnych z XVI-wiecznym anabaptyzmem.

³⁴⁸ Cf. R. Descartes [= Kartezjusz], *List do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Warszawa 1998.

³⁴⁹ Konsystorz Kościoła reformowanego w holenderskim Zwolle zobowiązywał duchownych do podpisywania wyznania wiary zawierającego kartezjańską dystynkcję *res cogitans - res extensa*. Cf. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, [III, 12], Warszawa 1965, s. 175.

³⁵⁰ Kartezjanizm tryumfował także w katolickiej Francji (N. Malebranche, et al.).

³⁵¹ To, że Kartezjusz zmarł w Sztokholmie, nie zmienia faktu, iż tamtejsze luteraskie elity intelektualne spoglądały na jego osobę i filozofię podejrzliwie i nieprzychylnie.

³⁵² Stanowisko luteraskie (zwane *intra-lutheranum*) głosiło, iż to, co skończone (czyli ciało) obejmuje to, co nieskończone (czyli Logos) w Chrystusie (*finitum capax infiniti*). Dlatego nie ma Logosu poza ciałem Jezusa (*logos intra carnem*). Stanowisko reformowane (zwane *extra-calvinisticum*) głosiło, iż to, co skończone nie jest w stanie objąć tego, co nieskończone (*finitum non capax infiniti*), a więc istnieje Logos poza ciałem (*logos extra carnem*). Ta różnica miała istotne znaczenie w sporze o rozumienie Wieczerzy Pańskiej.

³⁵³ Poprzez tendencje teokratyczne rozumiemy stanowisko wobec zwierzchności świeckiej wyrażone w *Barmeńskiej Deklaracji Teologicznej* z roku 1934. Cf. *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*, red. A. Burgsmüller, R. Weth, Neukirchen-Vluyn 1983; tłum. pol.: *Barmeńska Deklaracja Teologiczna z 31 maja 1934 roku*, tłum. K. Karski, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1994 nr 2.

³⁵⁴ Traktat K. Bartha o metodzie z *Dogmatyki kościelnej* (*Die kirchliche Dogmatik*, [§ 24/2], t. I/2, 5. wyd., Zürich 1960, s. 954-990) nie spełniał wymogów stawianych XVII-wiecznym traktatom i nie uwzględniał XIX-wiecznych odkryć metodologicznych (m. in. idealnej typizacji M. Webera). Kompetentniejsze w tym względzie były rozważania z *Dogmatyki chrześcijańskiej* (*Die christliche Dogmatik im Entwurf*, t. 1, München 1927, *passim*), której Barth jednak się wyrzekł jako dzieła obciążonego deficytem „kościelności” (*Vorwort* [w:] *Die kirchliche Dogmatik*, t. I/1, *op. cit.*, s. VI-XII).

pytania, czy można jeszcze mówić o ewangelickim *proprium* hermeneutycznym.³⁵⁵ Autor niniejszej pracy uważa, iż zasadne jest mówienie o nim, gdyż teologia kryzysu nie stała się nigdy dominantą teologii ewangelickiej oraz spotkała się ze zdecydowanym sprzeciwem ze strony kręgów konserwatywnych (P. Althaus, W. Elert, E. Hirsch, et al.) i ze strony nowych prądów teologicznych (R. Bultmann, P. Tillich, et al.).

³⁵⁵ Partykularne różnice między teologią kryzysu a ewangelickim dziedzictwem przedstawiamy w poszczególnych punktach 3 rozdziału przedkładanej rozprawy.

3.2. Epistemologia

[1] Wprowadzenie

I. Kant stwierdził w *Krytyce czystego rozumu*, iż jednym z głównych zadań filozofii jest odpowiedź na pytanie »co mogę wiedzieć?«. ³⁵⁶ Odpowiedzią na to pytanie zajmuje się dział filozofii zwany teorią poznania (względnie epistemologią lub gnozeologią). Nazwy epistemologia (επιστημη + λογος) i gnozeologia (γνωσις + λογος) uchodzą we współczesnej nomenklaturze za tożsame, jednak greckie επιστημη i γνωσις nie są synonimami *sensu stricto*. Γνωσις (*cognitio*) oznacza zwykle akt poznania, a επιστημη (*notitia, scientia*) – rezultat poznania w postaci pozyskanej wiedzy. ³⁵⁷ Niekiedy używa się tych terminów (επιστημη – γνωσις) zamiennie, gdyż poznanie prowadzi *ex definitione* do określonej wiedzy ³⁵⁸. W teologii spotyka się *terminus technicus* »objawienie« (αποκαλυψις, επιφανεια, φανερωσις; *revelatio*). ³⁵⁹ Oznacza ono ujawnienie przez Boga człowiekowi przede wszystkim określonej wiedzy ³⁶⁰, która uchodzi z założenia za prawdziwą i niepodważalną. Teolodzy proveniencji schellingiańskiej (cf. P. Tillich) i heglowskiej (cf. W. Pannenberg) podkreślali, iż objawienie jest wielkością ontyczną i dziejową. W epistemologii mamy do czynienia z pytaniami o podmiot poznania, o przedmiot poznania i o relację między podmiotem a przedmiotem poznania.

[2] Podmiot poznania

Podmiotem poznania w teologii jest człowiek. ³⁶¹ Zgodnie z teologią reformacyjną nie ma »człowieka w ogóle« (*in abstracto*), lecz człowiek istnieje zawsze w określonych uwarunkowaniach dziejowych, społecznych, kulturowych, narodowych, językowych i egzystencjalno-intelektualnych (*in concreto*). Reformatorzy koncentrowali się na uwarunkowaniach językowych i egzystencjalno-intelektualnych, gdyż dotyczą *explicite* głównego artykułu doktryny, tj. usprawiedliwienia darmo przez

³⁵⁶ Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Ausgabe), [II, 2, 2] [w:] idem, *Werke*, t. 4, red. W. Weischedel, Frankfurt am Main 1977, s. 676-687; tłum. pol.: idem, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, 2. wyd., Kęty 2001. Pozostałymi pytaniami, na które powinna według Kanta odpowiedzieć filozofia, są: »co powinienem czynić?« i »na co wolno mi mieć nadzieję?«.

³⁵⁷ Cf. PAPE, [s. v. γνωσις; επιστημη], t. 1, s. 499; s. 984; GEORGES, [s. v. cognitio; notitia], t. 1, s. 1240-1241; t. 2, s. 1193-1194.

³⁵⁸ Nawet sokratejska konkluzja »wiem, że nic nie wiem« zawiera określoną wiedzę.

³⁵⁹ Cf. PAPE, [s. v. αποκαλυψις; επιφανεια; φανερωσις], t. 1, s. 305; s. 998; t. 2, s. 1254. Cf. GEORGES, [s. v. revelatio], t. 2, s. 2374.

³⁶⁰ U Lutra mamy do czynienia ze ścisłym związkiem między aspektem epistemicznym a ontycznym środków łaski.

³⁶¹ Termin podmiot (*subiectum*; το υποκειμενον) zmienił przez wieki znaczenie. U Tomasza z Akwinu i u Lutra oznaczał przedmiot (przykładowo: *subiectum theologiae*). Cf. PODSIAD, [s. v. przedmiot], s. 629-630.

wiarę ze względu na ofiarę Chrystusa.³⁶² Wiara rodzi się ze słuchania Słowa (Rz 10,17), które osiąga rozumienia i egzystencji człowieka za pośrednictwem języka.³⁶³

Reformacja przyniosła teoretyczne i praktyczne osiągnięcia lingwistyczne. Luter sformułował pryncypium translatorskie, które dowartościowywało język codzienny i stymulowało refleksję nad nim:

„[...] nie trzeba pytać łacińskich liter, jak się powinno mówić po niemiecku, co czynią te osły, lecz trzeba pytać o to matkę w domu, dzieci na drodze, prostego człowieka na rynku. Trzeba spoglądać na ich usta, gdy mówią i przekładać stosownie do tego. W ten sposób zrozumieją i zauważą, że rozmawia się z nimi po niemiecku”³⁶⁴.

W XVI wieku w krajach protestanckich przetłumaczono Biblię z języków oryginalnych na języki lokalne.³⁶⁵ Te przekłady wywarły dalekosiężny wpływ na kształtowanie się nowożytnych języków Europy Północnej oraz na rozwój tamtejszej kultury i tożsamości narodowej.

Kondycja egzystencjalna oznacza dla Reformatorów dyspozycję człowieka względem Słowa. Istnieją dwa sposoby egzystencji: jeden w stanie skażenia (*in statu corruptionis*); drugi zaś w stanie odrodzenia, czyli odnowienia (*in statu regenerationis sive renovationis*).³⁶⁶ Wspomniane sposoby egzystencji nie są całkowicie rozdzielne, gdyż *hic et nunc* chrześcijanin pozostaje starym i nowym człowiekiem (*simul iustus et peccator*).³⁶⁷ Kondycja egzystencjalna kształtuje rozumienie. Człowiek rodzi się w stanie skażenia i jest z powodu grzechu pierwotnego (*peccatum originale*)

³⁶² Cf. LUTHER-AD GALATAS, [Prolegomena], t. 1, s. 20-22.

³⁶³ Cf. M. Luther, *Die Schmalkaldischen Artikel (1537)*, [III, VIII] [w:] LUTHER-GW, t. 3, s. 362-364; tłum. polskie: idem, *Artykuły szmalkaldzkie z 1537 roku*, tłum. W. Niemczyk [w:] *Księgi wyznaniowe...*, *op. cit.* Cf. I. Calvin, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, [Rm 10,17] [w:] CR, t. 77, s. 206-207.

³⁶⁴ M. Luther, *Ein Sendbrief vom Dolmetschen (1530)* [w:] LUTHER-GW, t. 5, s. 85. Kalwin również cechował się wrażliwością i przenikliwością lingwistyczną (R. Cottret, *Kalwin*, [I, 5, Biblia Olivétana], tłum. M. Milewska, Warszawa 2000, s. 110-114). Prekursorem w badaniach nad językiem codziennym był Dante Alighieri (*O języku pospolitym*, tłum. W. Olszaniec, Kęty 2002).

³⁶⁵ Cf. *Niemiecka Biblia Lutera (1534)*, francuska Biblia Olivétana (1535), Biblie skandynawskie (szwedzka – 1541, duńska – 1550). Przekładów Pisma dokonywano także wcześniej, lecz zasięg ich oddziaływania był ograniczony z jednej strony ze względu na rękopiśmienniczą technikę przekazu, a z drugiej strony ze względu na podejrzliwość władz kościelnych spowodowaną m. in. doświadczeniami z Piotrem Waldo i Wyclifem, którzy domagali się Biblii w języku ludu.

³⁶⁶ W terminologii *Corpus Paulinum* odpowiadają im 3 opozycje: »stary człowiek« (o παλαιος ανθρωπος; *homo vetus*) – »nowy człowiek« (o καινος ανθρωπος; *homo novus*), »człowiek zewnętrzny« (o εξω ανθρωπος; *homo foris*) – »człowiek wewnętrzny« (o εσω ανθρωπος; *homo interior*), »człowiek psychiczny« (o ψυχικος ανθρωπος; *homo animalis*) – »człowiek duchowy« (o πνευματικος ανθρωπος; *homo spiritualis*). Cf. LOCI-1521, [De veteri ac novo homine], s. 111-112.

³⁶⁷ Cf. M. Luther, *Der grosse Katechismus (1529)*, [IV, Von der Taufe] [w:] LUTHER-GW, t. 3, s. 117-130; tłum. pol.: idem, *Duży katechizm z 1529 roku*, tłum. A. Wantuła [w:] *Księgi wyznaniowe...*, *op. cit.* Cf. CALVIN-1559, [III, III], t. 1, s. 384-402.

nieprzyjacielem Krzyża Chrystusa (1Ko 1,17-31).³⁶⁸ Jest zamknięty na Ewangelię, zdolny jednak dostrzec Prawo zapisane przez Boga w sercu (Rz 2).³⁶⁹ Człowiek w stanie skażenia (tzn. nie odrodzony przez wiarę) może pojąć treść Ewangelii w czysto intelektualny sposób (*theologia irrogenitorum*), lecz nie jest w stanie jej przyswoić, gdyż nie posiada odpowiedniego instrumentu w postaci wiary.³⁷⁰ Natomiast człowiek w stanie odrodzenia raduje się z Ewangelii i pragnie ją zgłębić (Ef 4,22-24).³⁷¹ Akceptuje też Prawo moralne oraz uznaje je za dobrą i doskonałą wolę Boga wobec świata (*usus legis moralis in renatis*).³⁷² Kompetencja religijna odrodzonego rozumu ogranicza się do funkcji pomocniczej (*usus rationis ministerialis*). Jego zadanie stanowi interpretacja objawienia i nie wolno mu ustanawiać artykułów doktryny bez oparcia w Słowie (*usus rationis magisterialis*).³⁷³ Płaszczyzna świata (*coram mundo*) podlega według Lutra wyłącznej władzy rozumu (niezależnie od tegoż odrodzenia, czy nie odrodzenia), gdyż taki porządek Bóg ustanowił w akcie stworzenia:

„[...] w królestwie świeckim musimy działać na podstawie rozumu (z którego też pochodzą prawa), gdyż Bóg poddał pod władanie rozumu owo doczesne królestwo oraz istotę cielesną (1Mo 2,19), i nie posłał z niebios Ducha Świętego do tego zadania. Jest to ciężkie, ponieważ sumienie nie może tu rządzić i że tak powiem trzeba działać w ciemności”³⁷⁴.

W pismach Lutra spotykamy dialektyczne orzekanie o rozumie.³⁷⁵ Rozum nie odrodzony jest skażony grzechem pierworodnym, a przez to skłonny do uzurpacji w sprawach objawienia.³⁷⁶ Rozum odrodzony zaś jest wspaniałym dziełem i darem Boga oraz narzędziem koniecznym dla zrozumienia objawienia w postaci Słowa.³⁷⁷ Kalwin nie podzielał poglądu Lutra o autonomii przestrzeni świeckiej i podporządkował ją

³⁶⁸ Cf. M. Luther, *Bekennnis der Artikel des Glaubens wider die Feinde des Evangeliums und allerlei Ketzereien (1528)* [w:] LUTHER-GW, t. 4, s. 310; tłum. pol.: idem, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, [III], *op. cit.* Cf. CALVIN-1559, [I, IV], t. 1, s. 41-44.

³⁶⁹ Cf. M. Luther, *Wider die Antinomer (1539)* [w:] LUTHER-GW, t. 4, s. 224-231. Cf. I. Calvin, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, [Rm 2,1-16], *op. cit.*, s. 30-39.

³⁷⁰ Cf. M. Luther, *Bekennnis der Artikel des Glaubens...*, *op. cit.*, s. 313-314. Cf. CALVIN-1559, [I, VI], t. 1, s. 54-57.

³⁷¹ Cf. M. Luther, *Colloquia oder Tischreden* [w:] LUTHER-SS, t. 22, s. 461-462. Cf. I. Calvin, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, [Rm 12,2], *op. cit.*, s. 235-236.

³⁷² Cf. M. Luther, *Die sieben Busspsalmen (1525)*, [Ps (H) 130,6] [w:] LUTHER-GW, t. 5, s. 163. Cf. I. Calvin, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Colossenses*, [Col 3,6-10] [w:] CR, t. 80, s. 119-121.

³⁷³ Cf. M. Luther, *Colloquia...*, *op. cit.*, s. 461-462. Cf. CALVIN-1559, [II, II, 13-27], t. 1, s. 181-191.

³⁷⁴ M. Luther, *Eine Predigt, dass man Kinder zur Schule halten soll (1530)* [w:] LUTHER-GW, t. 7, s. 250.

³⁷⁵ Cf. M. Luther, *Tischreden*, [WA TR 2938b] [w:] LUTHER-GW, t. 9, s. 228-230. Cf. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, [Die Vernunft], Gütersloh 1962, s. 65-71.

³⁷⁶ Cf. M. Luther, *Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament*, [II] [w:] LUTHER-GW, t. 4, s. 161-162. Luter napisał, iż naturalny (nie odrodzony) rozum jest »prostyutką diabła«, która może jedynie bluźnić wobec Słowa i dzieła Bożego. Stwierdzenie to padło w polemice z „gramatyką” A. Karlstadta, która faktycznie była partykularną hermeneutyką teologiczną ukrytą pod nazwą gramatyki.

³⁷⁷ Cf. M. Luther, *Tischreden*, [WA TR 2938b], *op. cit.*, s. 228-230

objawieniu.³⁷⁸ Zgodnie z *Konfesją szkocką* (1560)³⁷⁹ i *Konfesją belgijską* (1561)³⁸⁰ do obowiązków władz świeckich należy wcielanie w życie Królestwa Bożego. Mimo wspomnianych różnic Reformatorzy zgadzali się, że to rozum jest dobrym i wspaniałym darem Stwórcy odróżniającym człowieka od zwierząt.³⁸¹ Rozum pełni w poznaniu religijnym funkcję pomocniczą, aczkolwiek niezbywalną, gdyż objawienie jest wielkością lingwistyczno-noetyczną.³⁸² Reformacyjna analiza uwarunkowań egzystencjalno-intelektualnych przyniosła przeświadczenie, iż wiara określa sposób egzystencji człowieka oraz wpływa na jego rozumienie, w tym i na stosunek do Ewangelii.³⁸³ Mamy tu do czynienia z kołem hermeneutycznym polegającym na tym, iż wiara jednocześnie jest stwarzana przez Słowo i wyznacza stosunek do tegoż Słowa.

Ortodoksje luterańska³⁸⁴ i reformowana³⁸⁵ usystematyzowały koncepcje Reformatorów dotyczące podmiotu poznania za pomocą neoarystotelejskiej pojęciowości i ściślej powiązały je ze studiami egzegetycznymi. W epoce pietyzmu utożsamiono teologię z doświadczeniem religijnym, co skutkowało zanegowaniem możliwości uprawiania »teologii nieodrodzonych«. ³⁸⁶ Polemika między przedstawicielami ortodoksji a pietyzmu w tej kwestii dotyczyła nie tylko prywatnej pobożności teologów, lecz przede wszystkim obiektywności poznania i roli przedrozumienia w procesie interpretacji objawienia.³⁸⁷ W epoce Oświecenia przyjmowano, iż człowiek posiada sam z siebie intelektualną i moralną dyspozycję religijną, za pomocą której może poznać i zaspokoić wymagania Boga (tzn. być

³⁷⁸ Cf. CALVIN-1559, [IV, XX], t. 2, s. 475-496; idem, *Commentarius in harmoniam evangelicam*, [Mt 5-7] [w:] CR, t. 73, s. 159-228.

³⁷⁹ Cf. *Confessio Belgica*, [XXXVI] [w:] *Bibliotheca Symbolica Ecclesiae Universalis. The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes*, t. 3, cz. 2, red. P. Schaff, tłum. zespół, 4. zm. wyd., Grand Rapids/Michigan 1977, s. 432-433.

³⁸⁰ Cf. *Confessio fidei Scoticana I*, [XXIV] [w:] *ibidem*, s. 474-476.

³⁸¹ Cf. M. Luther, *Scholia in Esaiam Prophetam*, [Is 9,2] [w:] LUTHER-EOL, t. 23, s. 325-327. Cf. CALVIN-1559, [I, XV, 4], t. 1, s. 129-130.

³⁸² Cf. M. Luther, *Tischreden*, [WA TR 2938b], *op. cit.*, s. 228-230; idem, *An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen (1524)* [w:] *ibidem*, t. 7, s. 71. Cf. CALVIN-1559, [Methodus et dispositio seu totius operis argumentum, I], t. 1, s. 26.

³⁸³ Cf. M. Luther, *Tischreden*, [WA TR 439], *op. cit.*, s. 39-40. Cf. CALVIN-1559, [I, VI], t. 1, s. 54-57.

³⁸⁴ Cf. H. Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, [§ 2-5], red. H. G. Pöhlmann, 9. zm. wyd., Gütersloh 1979, s. 27-40. Cf. J. G. Baier, *Compendium theologiae positivae*, [I, § 1-39], t. 1, red. C. F. G. Walther, St. Louis 1879, s. 1-79.

³⁸⁵ Cf. J. Wolleb, *Compendium theologiae christianae*, [Praecognita christianae theologiae], nowe wyd., Oxoniae [= Oxford] 1657, s. 1-10.

³⁸⁶ Cf. G. Arnold, *Aus der Theologia Experimentalis. Das ist: Geistliche Erfahrungslehre oder Erkenntnis und Erfahrung von den vornehmsten Stücken des lebendigen Christentums (1714)*, [Einleitung] [w:] KLASSIKER, t. 6, s. 162-183. Stanowisko Lutra w sprawie *theologia irrogenitorum* ulegało zmianie. Teolodzy pietystyczni powoływali się zwykle na jego wypowiedzi sprzed roku 1525 (początek polemiki z tzw. marzycielami), a teolodzy ortodoksyjni na te po 1525. Cf. M. Luther, *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn (1528)* [w:] LUTHER-GW, t. 4, s. 118-119.

³⁸⁷ Cf. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, [Wprowadzenie, B, 3], t. 1, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004-2005, s. 18. Cf. ZEDLER, [s. v. Theologie der Gottlosen], t. 43, s. 970-977.

dobrym), poprzez co osiąga zbawienie.³⁸⁸ Niemiecki idealizm i badania językoznawcze wniosły na przełomie XVIII i XIX wieku nowe idee i tendencje dotyczące podmiotu poznania. Idealizm transcendentálny (I. Kant) badał aprioryczne uwarunkowania podmiotu poznania, czyli formy naoczności (czas i przestrzeń). Idealizm subiektywny (F. H. Jacobi, J. G. Fichte, F. W. J. Schelling) i obiektywny (G. W. F. Hegel) wykazywał tendencje do redukowania rzeczywistości poza podmiotem poznania do świadomości tegoż podmiotu.³⁸⁹ Według Hegla podmiot i przedmiot poznania religijnego są dialektycznie tożsame, gdyż to Duch subiektywny poznaje Ducha absolutnego. Religia jest więc samopoznaniem Ducha. Duch poznaje sam siebie przez własne obiektywizacje.³⁹⁰ Zdaniem jenajskiego filozofa grzech pierworodny nie tylko nie zniszczył, ani nie osłabił kompetencji religijnej rozumu, lecz przeciwnie wzmocnił ją, gdyż był koniecznym etapem w rozwoju samoświadomości człowieka.³⁹¹ Teologia ewangelicka XIX i XX wieku (poza teologią kryzysu) czerpała obficie z niemieckiego idealizmu. Przykładowo P. Tillich podjął się monumentalnej systematyzacji myśli późnego Schellinga i przeniósł ją na płaszczyznę teologii ewangelickiej.³⁹² W XIX wieku w kręgach konserwatywnych powrócono w znacznej mierze do koncepcji reformacyjnych³⁹³, aczkolwiek optymistyczna antropologia o proveniencji oświeceniowej kształtowała nurt liberalny (F. D. Strauss, A. von Harnack, et al.). W I połowie XX wieku nastąpiła polaryzacja, która trwa aż do dnia dzisiejszego. Z jednej strony miał miejsce renesans dziedzictwa reformacyjnego³⁹⁴, a z drugiej strony teologia kryzysu odrzuciła kategorię objawienia ogólnego (*revelatio generalis*)³⁹⁵ i opowiedziała się za stanowiskiem pietystycznym (*theologia regenitorum*), które uzależniało percepcję Słowa od subiektywnej wiary indywiduum (*fides subiectiva sive specialis sive directa sive qua*)³⁹⁶. W XX wieku filozofia analityczna dostarczyła nowego instrumentarium do

³⁸⁸ Cf. G. E. Lessing, *Das Christentum der Vernunft* [w:] idem, *Werke*, t. 7, *op. cit.*, s. 278-281; idem, *Anti-Goeze*, *op. cit.*

³⁸⁹ Cf. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, [§ 40-68], t. 1, nowe wyd., Darmstadt 1998, s. 221-377.

³⁹⁰ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [w:] HEGEL-WERKE, t. 16-17, *passim*.

³⁹¹ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, [III, III, 2] [w:] HEGEL-WERKE, t. 12, s. 389-391; tłum. pol.: idem, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1-2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.

³⁹² P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1-3, *op. cit.*

³⁹³ Cf. C. E. Luthardt, *Kompendium der Dogmatik*, red. R. Jelke, 15. zm. wyd., Heidelberg 1948, *passim*.

³⁹⁴ Cf. W. Mostert, *Luther, Martin*, [III] [w:] TRE, t. 21, s. 567-594. Cf. H. Scheible, *Melanchthon, Philipp*, [4] [w:] *ibidem*, t. 22, s. 395-410. Cf. W. Nijenhuis, *Calvin, Johannes*, [3] [w:] *ibidem*, t. 7, s. 587-592.

³⁹⁵ Cf. *Die Barmer Theologische Erklärung...*, [§ 1], *op. cit.*, s. 34.

³⁹⁶ Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, [§ 1/3], t. I/1, *op. cit.*, s. 16-23.

badania komunikacji językowej (teoria gier językowych, teoria performatywów, etc.), a filozofia egzystencji badała związek między egzystencją a rozumieniem (cf. 3.1).

[3] Przedmiot poznania

Przedmiotem poznania jest według teologii reformacyjnej człowiek i działanie Boga względem niego. Reformatorzy świadomie zerwali z teocentrycznym definiowaniem teologii właściwym dla epoki patrystycznej i średniowiecza.³⁹⁷ Luter rozprawiał nad definicją teologii wykładając Psalm 51, którego osią jest poznanie grzechu (Prawo) i odpuszczenie grzechu (Ewangelia):

„[...] właściwym przedmiotem teologii jest człowiek winny grzechu i stracony, oraz Bóg usprawiedliwiający i zbawiający grzesznego człowieka. Wszystko czego się szuka i omawia w teologii poza tym przedmiotem jest błędem i trucizną. Dlatego też całe Pismo ukazuje nam, iż wychwala dobroć Boga, który przez swego Syna przywraca naturze upadłej w grzech i potępienie sprawiedliwość i życie. Nie chodzi tu o cielesne życie, czyli o to, jakie brać pożywienie; jakie wykonywać uczynki; jak kierować rodziną; jak budować kraj; etc. To wszystko zostało stworzone w raju przed człowiekiem i oddane w jego ręce, jak rzeczy Bóg [1Mo 1,28] [...]. Natomiast chodzi tu o przyszłe i wieczne życie; o Boga, który usprawiedliwia, odnawia i ożywia; i o człowieka, który odpadł od sprawiedliwości i życia w grzech i wieczną śmierć. Kto przy czytaniu Biblii podąża za tym celem, ten czyta ją z pożytkiem. Dlatego takie poznanie teologiczne jest konieczne, żeby człowiek poznał samego siebie, czyli żeby wiedział, czuł i doświadczał, że jest winny grzechu i skazany na śmierć, a potem, żeby poznał i doświadczał przeciwieństwa, czyli jak Bóg usprawiedliwia i zbawia takiego człowieka, który poznaje sam siebie w ten sposób”³⁹⁸.

Kalwin zajął się tym zagadnieniem na początku *Instytucji* (1559), gdzie pisał, iż: „cel autora »Instytucji chrześcijańskich« jest podwójny: po pierwsze – poznanie Boga, które prowadzi do szczęśliwej nieśmiertelności; po drugie – poznanie nas, które jest ukierunkowane na poznanie Boga”³⁹⁹. Reformatorzy wspólnie przyjmowali podwójny przedmiot poznania, różnili się jednak w rozumieniu relacji między jego częściami. Dla Lutra jest ona symetryczna i wiąże się z rozróżnieniem Prawo – Ewangelia. Natomiast dla Kalwina poznanie Boga ma prymat nad poznaniem człowieka, które winno prowadzić do poznania Boga, oraz jest niezależne od dialektyki Prawa i Ewangelii⁴⁰⁰. Melancton omówił w przedmowie do *Loci* (1521) kwestię właściwego podmiotu poznania na tle poddanych krytyce rozwiązań teologii patrystycznej i średniowiecznej:

³⁹⁷ Cf. LOCI-1521, [Praefatio], s. 6-8.

³⁹⁸ M. Luther, *Enarratio Psalmorum LI (= 51) [Vulgata: L (= 50)]*, [Prolegomena] [w:] LUTHER-EOL, t. 19, s. 21. Cf. idem, *Tischreden*, [WA TR 5757], *op. cit.*, s. 195: „Prawnik mówi o człowieku jako o właścicielu i o zarządzaniu jego majątkiem. Lekarz mówi o zdrowym i o chorym człowieku. Teolog mówi o człowieku jako grzeszniku. Właściwą troską teologii jest człowiek pod władzą grzechu jako oskarżony i potępiony, oraz Bóg jako usprawiedliwiający i zbawiający grzesznego człowieka”; cf. idem, *Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516)*, [Rm 3,4 Zusatz] [w:] *ibidem*, t. 1, s. 131. Cf. J. E. Brush, *Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Luthers Verständnis des 51. Psalms*, Tübingen 1997.

³⁹⁹ CALVIN-1559, [Methodus et dispositio..., I], s. 25; cf. *ibidem*, [I, I], s. 35-37.

⁴⁰⁰ W teologii Kalwina ta dialektyka nie występuje: cf. *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, [2, 2, VI, § 4], t. 2, red. C. Andresen, A. M. Ritter, 2. zm. wyd., Göttingen 1998-1999, s. 245-247.

„Nie trzeba więc, żebyśmy poświęcali wiele trudu na powyższe [tj. Jana Damasceńskiego i Piotra Lombarda] loci o Bogu, Jego jedności i troistości, o misterium stworzenia, o sposobie wcielenia. Pytam Cię [prof. T. Plettenerze], czy nie osiągnęli tego scholastycy przez tyle stuleci, gdy zajmowali się ciągle tymi samymi loci?! Czyż nie stali się puści w swoich dyskusjach, jak mówi ów [tj. Paweł z Tarsu w Rz 1,21], gdy pletli całe życie o uniwersaliach, formalnościach, konotacjach i nie wiem jeszcze o jakich innych próżnych pozorach? Dałoby się ukryć ich głupotę, gdyby tymczasem nie zaciemnili Ewangelii oraz dobrodziejstw Chrystusa przez te głupie dyskusje. [...] Nie widzę sposobu na nazwanie chrześcijaninem kogoś, kto ignoruje pozostałe prawdziwe loci, takie jak: moc grzechu, Prawo, łaska. Chrystus bowiem zostaje właściwie poznany z tych loci; poznać Chrystusa oznacza w tym miejscu poznanie Jego dobrodziejstwa, a nie roztrząsanie Jego natury i sposobu wcielenia, czego uczą owi [tj. scholastycy]. Gdyby ktoś nie wiedział, po co Chrystus przyjął ciało i został przybity do krzyża, to jaki byłby pożytek z poznawania Jego dziejów? Czy prawdziwemu lekarzowi wystarczy, żeby poznał postać roślin, kolory, kształty, a nie robi różnicy ich przyrodzona moc? Należy poznawać w inny sposób, niż przedstawiają scholastycy, Chrystusa, który jest nam lekarstwem oraz posługiwać się Słowem Pisma danym ku zbawieniu”⁴⁰¹.

Reformacyjna definicja przedmiotu poznania różni się wbrew pozornym podobieństwom od formuły Augustyna z Hippony⁴⁰², której kontekstu filozoficznego należy szukać w platońskiej epistemologii (*illuminatio*) i antropologii ($\sigma\omega\mu\alpha = \sigma\eta\mu\alpha$), oraz w patrystycznej ontologii.⁴⁰³ Dla Reformatorów poznanie Boga i poznanie człowieka są nierozdzielnie związane ze względu na osobę ($\theta\epsilon\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$) i dzieło ($\eta\ \phi\iota\lambda\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\iota\alpha$) Chrystusa. Nie ma pytania o Boga bez pytania o świat, gdyż Bóg stworzył, umiłował i zbawił świat oraz stał się jego częścią przez wcielenie.

Ortodoksja luterańska⁴⁰⁴ i reformowana⁴⁰⁵, pietyzm⁴⁰⁶, Oświecenie i kulturowy protestantyzm⁴⁰⁷ nie przyniosły istotnych zmian, jeśli chodzi o kwestię podwójnego przedmiotu poznania. Idealizm transcendentalny koncentrował się na etycznym aspekcie religii biorąc w nawias inne jej aspekty.⁴⁰⁸ W systemie Hegla przedmiot i podmiot poznania stały się dialektycznie tożsame (samopoznanie Ducha). Schleiermacher przedstawił relacyjną definicję religii i określił ją jako uczucie bezpośredniej zależności od uniwersum (tożsamego z Absolutem).⁴⁰⁹ W roku 1843 L. Feuerbach podsumował antropocentryczny paradygmat ewangelicyzmu w następujący sposób:

⁴⁰¹ LOCI-1521, [Praefatio], s. 6-8.

⁴⁰² Augustinus Hipponensis [= Augustyn z Hippony], *Soliloquiorum libri*, [I, II, 7] [w:] PL, t. 32, s. 872-874: „[...] A: Pożadam poznać Boga i duszę. / R: Nic ponad to? / A: Nic więcej [...]”; tłum. pol.: idem, *Soliloquia* [w:] idem, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. red. zespół, Warszawa 1953-1954.

⁴⁰³ Cf. W. Tatkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, [Św. Augustyn], *op. cit.*, s. 193-203.

⁴⁰⁴ Cf. H. Schmid, *Die Dogmatik...*, [§ 2], *op. cit.*, s. 27-30.

⁴⁰⁵ Cf. J. Wolleb, *Compendium...*, [Praecognita...], *op. cit.*, s. 1.

⁴⁰⁶ Cf. G. Arnold, *Aus der Theologia Experimentalis...*, *op. cit.*

⁴⁰⁷ Cf. T. Lane, *Wiara...*, [5, Liberałowie], *op. cit.*, s. 253-260.

⁴⁰⁸ Cf. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [w:] idem, *Werke*, t. 8, *op. cit.*; tłum. pol.: idem, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993.

⁴⁰⁹ Cf. F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg 1958; tłum. pol.: idem, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995.

„Ów Bóg, który jest człowiekiem, ludzki Bóg, a więc Chrystus – tylko Ten jest Bogiem protestantyzmu. Protestantyzm nie troszczy się już w odróżnieniu od katolicyzmu o to, czym Bóg jest w sobie (*an sich*), lecz troszczy się o to, czym jest On dla człowieka. Dlatego protestantyzm nie przejawia już tendencji spekulatywnych lub kontemplacyjnych tak jak katolicyzm, i nie jest już teologią, lecz jest co do istoty wyłącznie chrystologią, tj. religijną antropologią”⁴¹⁰.

Rewolucji w kwestii przedmiotu poznania dokonała teologia kryzysu.⁴¹¹ K. Barth pisał na początku *Dogmatyki kościelnej*, że: „Dogmatyka jest teologiczną dyscypliną, tj. nauką autoweryfikacją Kościoła chrześcijańskiego pod względem treści właściwej mu mowy o Bogu. [...] Dogmatyka jest dyscypliną teologiczną. Teologia jest natomiast funkcją Kościoła. Kościół przyznaje się do Boga, podczas gdy mówi o Nim”⁴¹². Teologia dialektyczna cechowała się, jeśli chodzi o przedmiot poznania, radykalną teocentrycznością w zasadzie obcą dotychczasowemu kontynentalno-europejskiemu dziedzictwu ewangelickiemu. Zaś w aspekcie metodologicznym wyróżniała się tendencjami klerykalnymi i teokratycznymi. Teologia kryzysu nie była jednak ani ostatnim słowem w historii protestantyzmu, ani jedynym głosem tamtego czasu. Tillich podążył za Schellingiem⁴¹³ i określił przedmiot teologii w następujący sposób:

„Obiektem teologii jest to, co ostatecznie nas obchodzi (o co jesteśmy ostatecznie zatroskani). Tylko te twierdzenia są teologiczne, które dotyczą swego obiektu o tyle, o ile może się on stać dla nas sprawą ostatecznego zatroskania (zainteresowania). [...] Nasze ostateczne zatroskanie jest tym, co określa nasz byt lub niebyt. Tylko te twierdzenia są teologiczne, które dotyczą swego obiektu o tyle, o ile może się on stać kwestią bytu lub niebytu dla nas”⁴¹⁴.

[4] Relacja między podmiotem a przedmiotem poznania

Według teologii reformacyjnej mamy do czynienia z różnymi rodzajami objawienia i odpowiadającymi im rodzajami poznania. Reformacja wittenberska i Reformacja szwajcarska różniły się w tej kwestii. Według Lutera i Melanchtona objawienie składa się z objawienia Prawa (wrodzonego, pozyskanego i zawartego w Słowie i sakramentach) oraz z objawienia Ewangelii (zawartego w Słowie).⁴¹⁵ Dla

⁴¹⁰ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843)*, [§ 2] [w:] idem, *Kleine philosophische Schriften (1842-1845)*, red. M. G. Lange, Leipzig 1950, s. 87; tłum. pol.: idem, *Zasady filozofii przyszłości* [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2, tłum. zespół, Warszawa 1988.

⁴¹¹ Walkę z antropocentrycznym paradygmatem teologii ewangelickiej rozpoczął E. Schaefer na progu I wojny światowej. Cf. G. Wobbermin, *Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode*, [XXI], t. 1, Leipzig 1913-1926, s. 422 (przypis 1). Jego dzieła znał dobrze K. Barth. Cf. E. Schaefer, *Theozentrische Theologie. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre*, cz. 2, Leipzig 1914.

⁴¹² K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, [§ 1/3], t. I/1, *op. cit.*, s. 1.

⁴¹³ Cf. F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen (1810)*, [I, c] [w:] SCHELLING-WERKE, seria I, t. 7, s. 423-424; idem, *Philosophie der Offenbarung*, [I, 1; II, 10] [w:] *ibidem*, seria II, t. 3, s. 5; s. 204-205.

⁴¹⁴ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, [Wprowadzenie, B, 4], t. 1, *op. cit.*, s. 18-22.

⁴¹⁵ Cf. M. Luther, *Tischreden*, [WA TR 6010/1877], *op. cit.*, s. 12-13. Luter posługiwał się też podziałem na ogólne poznanie Boga (*cognitio generalis*) i właściwe poznanie Boga (*cognitio propria*): cf.

Kalwina istnieje natomiast objawienie naturalne (wrodzone i pozyskane) oraz objawienie w postaci Słowa.⁴¹⁶ Reformatorzy różnili się również w rozumieniu istoty objawienia. Według Lutra poza objawieniem nie tylko nie istnieje poznanie Boga (*Deus nudus*), lecz także nie ma samego Boga (*Deus sive revelatio*), gdyż Bóg jest Słowem (Jn 1).⁴¹⁷ Luter koncentrował się na Trójcy ekonomicznej, w której Ojciec oddaje się zupełnie człowiekowi przez stworzenie i zachowanie świata, Syn - przez Krzyż, a Duch Święty - przez środki łaski.⁴¹⁸ Genewski Reformator zachował natomiast elementy teologii negatywnej (*Deus absconditus*) i podkreślał nieogarnialność i suwerenność Boga.⁴¹⁹ Opisana powyżej różnica odpowiada kontrowersji chrystologicznej pomiędzy Reformacją wittenberską a Reformacją szwajcarską. Według pierwszej to, co skończone w Chrystusie obejmuje to, co nieskończone (*finitum capax infiniti*) i odwrotnie (*infinitum capax finiti*). Według drugiej to, co skończone w Chrystusie nie jest w stanie objąć tego co, nieskończone (*finitum non capax infiniti*) i odwrotnie (*infinitum non capax finiti*).⁴²⁰ Ortodoksja posługiwała się terminologią neoarystotelejską i wprowadziła podział na objawienie ogólne (*generalis*), czyli naturalne, zwane też księgą natury (*liber naturae*) i objawienie szczegółowe (*specialis*), czyli nadnaturalne (*supernaturalis*).⁴²¹ Objawienie ogólne nie jest objawieniem zbawczym, gdyż nie przynosi wiedzy o dziele Chrystusa. Pociąga jednak za sobą zobowiązania moralne (Rz 1). Objawienie ogólne składa się z objawienia wrodzonego (*innata*) i objawienia pozyskanego (*acquisita*). Objawienie wrodzone jest zapośredniczone poprzez sumienie, które świadczy o woli Boga (Rz 2). Natomiast objawienie pozyskane jest zapośredniczone zewnętrznie poprzez świat, który ukazuje Stwórcę, oraz wewnętrznie przez zmysły i rozum człowieka (Dz 17; Rz 1). Objawienia ogólnego nie należy utożsamiać z objawieniem niespisanym, gdyż świadczy o nim również Słowo.

LUTHER-AD GALATAS, [Gal 4,8-9], t. 2, s. 188-211; cf. LUTHER-LOCI, [I, I], s. 1-2. Cf. LOCI-1521, [De evangelio], s. 53-54. Słowo dzieli się według Melanchtona na Słowo Prawa i na Słowo Ewangelii.

⁴¹⁶ Cf. CALVIN-1559, [Methodus et dispositio..., I], t. 1, s. 26. Cf. *Confessio fidei Gallicana*, [II] [w:] *Bibliotheca Symbolica Ecclesiae Universalis...*, t. 3, cz. 2, *op. cit.*, s. 360; *Confessio Belgica*, [II] [w:] *ibidem*, s. 384.

⁴¹⁷ Cf. M. Luther, *Von Ehesachen (1530)*, [I] [w:] LUTHER-SS, t. 10, s. 765. Cf. LUTHER-AD GALATAS, [Gal 4,8-9], t. 2, s. 188-211; cf. LUTHER-LOCI, [I, I], s. 1-2. Cf. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, [Gottes An-sich und Gott in seiner Offenbarung; Die Theologia crucis; Wort und Geist Gottes], *op. cit.*, s. 31-48.

⁴¹⁸ Cf. M. Luther, *Bekentnis der Artikel des Glaubens...*, *op. cit.*, s. 308-318. Luter akceptował patrystyczną doktrynę trynitarną (Trójca immanentna), co nie przeszkadzało mu w kładzeniu nacisku na Trójcę ekonomiczną.

⁴¹⁹ Cf. CALVIN-1559, [I, V, 1], t. 1, s. 44-45.

⁴²⁰ Cf. H. G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, [IX, A], *op. cit.*, s. 163-174.

⁴²¹ Cf. H. Schmid, *Die Dogmatik...*, [§ 4; § 15], *op. cit.*, s. 32-34; s. 80-84. Cf. L. Trelcatius, *A Brief Institution of the Common Places of Sacred Divinity*, [I, A Scholastical and Methodical Institution of the Common Places of Divinity], tłum. I. Gawen, London 1610, s. 1-8. Wobec tej terminologii można wysunąć zarzut, iż nie oddaje ona dostatecznie wyraźnie jakościowej różnicy między objawieniem Prawa a objawieniem Ewangelii.

Objawienie szczegółowe znajduje się w Piśmie i jest objawieniem zbawczym, gdyż przynosi wiedzę o wydarzeniu Golgoty, przez co pozwala człowiekowi ogarnąć Chrystusa (*apprehensio Christi*). Objawienie szczegółowe jest zapośredniczone przez zmysły, język i rozum, gdyż dociera do człowieka w postaci Słowa. W okresie ortodoksji przedłożono dodatkowo podział na objawienie bezpośrednie (*immediata*), dane autorom biblijnym i objawienie zapośredniczone (*mediata*), dostępne wszystkim innym poprzez Słowo.⁴²² Począwszy od XVII wieku teologia ewangelicka posługuje się nieprzerwanie tą terminologią. Zmianom podlegało natomiast rozumienie poszczególnych rodzajów objawienia oraz związków między nimi.

Reformacja dokonała rewolucji w pojmowaniu zbawczego poznania Boga poprzez koncepcję środków łaski (*media salutis; Gnadenmittel*)⁴²³, która nie miała precedensu ani w teologii patrystycznej⁴²⁴, ani średniowiecznej⁴²⁵. Zbawcze poznanie Boga możliwe jest tylko przez środki łaski, czyli przez Słowo w postaci spisanej (*verbum scriptum*), głoszonej (*verbum praedicatum*) i sakramentalnej (*verbum visibile*). Bóg jest osiągalny dla człowieka jedynie przez Słowo i w Słowie (*solum Verbum*), a działanie Ducha Świętego jest nierozzerwalnie związane ze Słowem (*inverbatio*).⁴²⁶ Pojęciem środków łaski posługiwali się już Reformatorzy⁴²⁷. Zdomowało się ono w terminologii teologii ewangelickiej. Luter i Melancton podkreślali, iż środkiem łaski jest Słowo Ewangelii, a nie Słowo Prawa. Natomiast według Kalwina całe Słowo pośredniczy w zbawczym poznaniu. Teologia reformacyjna posługiwała się katalogiem *termini technici* związanych z pojęciem Słowa.⁴²⁸ Istniał więc podział na Boga-Słowo przed wcieleniem (*λογος ασαρκος*) i po wcieleniu (*λογος ενσαρκος*). Istniał też podział na: Słowo Wcielone (*verbum incarnatum*), które oznacza Chrystusa; Słowo spisane

⁴²² Cf. H. G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, [II, A], *op. cit.*, s. 30-33.

⁴²³ Ta koncepcja narodziła się w polemice z lewym skrzydłem Reformacji. Luter rozwinął ją przede wszystkim w pismach polemicznych (LUTHER-SS, t. 20, s. 1610-1793), w *Artykułach szmalkaldzkich* (III, VIII), w *Wyznaniu o Wieczery Pańskiej*, w traktacie *Wider die himmlischen Propheten...* (*op. cit.*) oraz w wittenberskich kazaniach pasyjnych z roku 1522 (LUTHER-SS, t. 20, s. 61-94). Melancton odniósł się do tej kwestii w CA (I, V); a Kalwin poruszał ją w *Instytucjach* (I, IX; III, II). Cf. *Die Schwabacher Artikel*, [7-10] [w:] *Die Augsburgische Konfession Lateinisch und Deutsch*, red. T. Kolde, 2. zm. wyd., Gotha 1911, s. 127-128.

⁴²⁴ Cf. Augustinus Hipponensis [= Augustyn z Hippony], *Confessionum libri*, [X, XI-XXII] [w:] PL, t. 32, s. 787-794; tłum. pol.: idem, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1998.

⁴²⁵ Cf. Thomas de Aquino [= Tomasz z Akwinu], *Summa theologica*, [I, XII], t. 1, Taurini [= Torino] 1928-1932, s. 62-78; tłum. pol.: idem, *Suma teologiczna*, t. 1-34, tłum. P. Belch, Londyn 1962-1986.

⁴²⁶ Cf. L. Grane, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterskiej*, [Główne artykuły wiary, 5], tłum. J. T. Maciuszko, K. Lazar, Bielsko-Biała 2002, s. 64-75.

⁴²⁷ Cf. M. Luther, *Die Predigt über Matthäus 16,13-19 am Tage Petri und Pauli (Hauspostille, 1544)* [w:] LUTHER-SS, t. 13a, s. 1179. Cf. CALVIN-1559, [Methodus et dispositio..., IV], t. 1, s. 27. Cf. CA-INVARIATA, [I, V], s. 39; CA-VARIATA, [I, V], s. 178-179.

⁴²⁸ W terminologii filozoficznej wyróżnia się: słowo spisane (*verbum scriptum*), słowo wypowiedziane (*verbum praedicatum*) i słowo pomyślane (*verbum mentis*).

(*verbum scriptum*), które oznacza Pismo; i Słowo głoszone (*verbum praedictum*)⁴²⁹, które oznacza zwiastowanie poprzez mowę, obraz lub muzykę. Pozycja Pisma jest uprzywilejowana, gdyż stanowi ono ostateczną miarę dla zwiastowania, które jest Słowem o tyle, o ile zgadza się z Pismem (1Pt 4,11). Słowu głoszonemu nie przysługuje przywilej natchnienia przez Ducha Świętego, który przysługuje Biblii (2Tm 3,16-17). Istniał również podział na Słowo niewidzialne (*verbum invisibile*), które oznacza Pismo i zwiastowanie, oraz na Słowo widzialne (*verbum visibile*), które oznacza sakramenty.⁴³⁰ Istniał także podział na Słowo wewnętrzne (*verbum internum*)⁴³¹, które oznacza treści religijne w świadomości człowieka, oraz na Słowo zewnętrzne (*verbum externum*), które oznacza zewnętrzne źródło tych treści, czyli Biblię bądź zwiastowanie.⁴³² Reformatorzy twierdzili, iż nie ma prawdziwego Słowa wewnętrznego bez wcześniejszego Słowa zewnętrznego. Ortodoksje luterska i reformowana posługiwały się dodatkowo podziałem na Słowo niespisane (*λογος αγραφος*) i Słowo spisane (*λογος εγγραφος*).⁴³³ Słowo niespisane oznacza Słowo, które Bóg kierował do ludzi przed Mojżeszem⁴³⁴ i które nie zostało spisane przez ludzi w chwili słyszenia, natomiast Słowo spisane oznacza Biblię. W koncepcji środków łaski na szczególną uwagę zasługuje zagadnienie relacji pomiędzy Słowem a wiarą (koło hermeneutyczne) oraz zagadnienie relacji pomiędzy Słowem niewidzialnym a Słowem widzialnym. Wiara z jednej strony jest stwarzana przez środki łaski, a z drugiej strony przyswaja środki łaski, tzn. jest zapośredniczona i zapośredniczająca. Słowo rodzi w człowieku wiarę, a wiara otwiera go na Słowo. Wiara pełni w procesie interpretacji Biblii funkcję nieusuwalnego założenia i skutkuje przekonaniem o prawdziwości i wyjątkowości Pisma, które to przekonanie nie opiera się na dowodzie, lecz na wewnętrznym świadectwie Ducha Świętego (cf. »testimonium Spiritus sancti internum« omówione w punkcie 3.2). Założenie, iż Biblia jest jedynym źródłem prawdziwej wiedzy religijnej

⁴²⁹ W LC »*verbum praedictum*« i »*verbum vocale*« występują jako synonimy, aczkolwiek pojęcie »*verbum vocale*« ogranicza *per etymologiam* sposób zwiastowania do mowy bądź muzyki wyłączając obraz. Cf. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, [I, II, A, 2, c], t. 1, *op. cit.*, s. 117-121.

⁴³⁰ Reformatorzy rozumieli pod pojęciami *verbum visibile* i *verbum invisibile* Słowo materialne (sakramenty) i niematerialne (Biblia i zwiastowanie), aczkolwiek istnieje *sui generis* materia Biblii (tekst) i zwiastowania (dźwięk lub obraz).

⁴³¹ »*Verbum internum*« oznaczało dla Reformatorów »*verbum extram Scripturam*«. Ruchy marzycielskie nie szukały »*verbum internum*« wyłącznie w introspekcji, lecz także w doświadczeniach mistycznych (cf. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, [I, II, A, 2, c], t. 1, *op. cit.*, s. 117-121). Można naturalnie przyjąć, iż doświadczenie mistyczne jest rodzajem introspekcji, lecz taki pogląd wymaga poczynienia pewnych dyskusyjnych założeń.

⁴³² Teologia neotomistyczna posługuje się tymi pojęciami w innym znaczeniu. Cf. M. A. Krapiec, *Język i świat realny* [w:] idem, *Dzieła*, t. 13, Lublin 1995, s. 44-49.

⁴³³ Cf. J. Wolleb, *Compendium...*, [Praecognita...], *op. cit.*, s. 2. Cf. R. A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms. Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, [s. v. *Verbum Dei*], 6. wyd., Grand Rapids/Michigan 2004, s. 324.

⁴³⁴ W epoce Reformacji i ortodoksji powszechnie przyjmowano, że autorem Pentateuchu był Mojżesz.

pociąga za sobą konsekwencje hermeneutyczne, wśród których najważniejszą jest reguła, iż Pismo winno być wykładane za pomocą Pisma (postulat interpretacji kontekstualnej).⁴³⁵ Reformatorzy nie stawiali jednak wiary i środków łaski na tej samej płaszczyźnie.⁴³⁶ Pośrednictwo środków łaski jest zewnętrzne i udzielające (w terminologii ortodoksji: *media exhibitiva*), zaś wiary – wewnętrzne i przyswajające (w terminologii ortodoksji: *medium apprehensivum*). Środki łaski reprezentują to, co obiektywne; zaś wiara – to, co subiektywne. Prawdziwość, ważność i moc środków łaski nie zależy od wiary lub jej braku po stronie przyjmującego czy udzielającego, gdyż środki łaski opierają się na ustanowieniu Boga, a nie na ludzkiej zasłudze czy godności. Wiara jest koniecznym instrumentem przyswajającym dar zbawienia, jednak to Słowo stwarza wiarę, a nie wiara – Słowo. Luter wyeksponował semiotyczną specyfikę Słowa.⁴³⁷ Zwyczajny znak (*signum*) różni się od tego, na co wskazuje (*signatum*).⁴³⁸ Natomiast w Logosie dochodzi do zjednoczenia *signum* i *signatum*, czyli Słowo nie odsyła do żadnej zewnętrznej wielkości (*extra*), lecz odsyła do samego siebie (*intra*), gdyż jest całkowicie tym, co oznacza (*signum = signatum*). Gdy Słowo świadczy o Bogu, to świadczy o samym sobie, gdyż Słowo jest Bogiem, a Bóg jest Słowem. Istota (*Wesen*) i obraz (*Bild*) Boga są więc jednością. Pomiedzy *signum* a *signatum* zachodzi nie tylko związek (*nexus*), lecz wręcz tożsamość (*identitas*).⁴³⁹ Wydarzenie Słowa dokonuje „wyłomu” w semiotycznej strukturze rzeczywistości. Wittenberski Reformator koncentrował się na aspekcie trynitarnym (Syn jako obraz Ojca) i pneumatologicznym (sprawczość Słowa) powyższej koncepcji.⁴⁴⁰ W kwestii pojmowania relacji między Słowem niewidzialnym a Słowem widzialnym Reformacja wittenberska i Reformacja szwajcarska nie były zgodne. Luter i Melancton postrzegali tę relację symetrycznie i doceniali rolę sakramentów jako materialnego Słowa (*Deus corporeus*). Natomiast Kalwin uznawał prymat Słowa niewidzialnego nad Słowem widzialnym i przyznawał sakramentom funkcję pomocniczą⁴⁴¹. Jeśli chodzi o środki

⁴³⁵ Luter rozwinął swoją teorię interpretacji Biblii, gdy krytykował alegorezę podczas swoich wykładów egzegetycznych: *Enarrationes in Genesin* [w:] LUTHER-EOL, t. 1-11, *passim*.

⁴³⁶ Cf. M. Luther, *Bekentnis der Artikel des Glaubens...*, *op. cit.*, s. 308-318. Cf. CALVIN-1559, [IV, XV, 16], t. 2, s. 374-375.

⁴³⁷ Cf. M. Luther, *Die Predigt am dritten Christtage in der hohen Messe über Hebräer 1,1-12 (Kirchenpostille)*, [Hbr 1,3] [w:] LUTHER-SS, t. 12, s. 158-161. Cf. B. Milerski, *Miejsce pojednania w soteriologii Marcina Lutera* [w:] *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutera i Ksiąg wyznaniowych Kościoła luterskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 116-117.

⁴³⁸ Cf. M. Luther, *Die Predigt am dritten Christtage in der hohen Messe über Hebräer 1,1-12 (Kirchenpostille)*, [Hbr 1,3], *op. cit.*, s. 158-161; cf. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, [§ 347], *op. cit.*, s. 107-108.

⁴³⁹ *Supra*.

⁴⁴⁰ Cf. M. Luther, *Die Predigt am dritten Christtage in der hohen Messe über Hebräer 1,1-12 (Kirchenpostille)*, *op. cit.*, s. 150-177.

⁴⁴¹ Cf. CALVIN-1559, [IV, XIV], t. 2, s. 350-367.

łaski, to różnice między tradycją luterańską a tradycją reformowaną dotyczyły zagadnień formalnych (dialektyka Prawa i Ewangelii, pozycja sakramentów) i materialnych (rozumienie Wieczery Pańskiej i skutków chrztu)⁴⁴². Koncepcję środków łaski do teologii reformowanej wprowadził dopiero Kalwin. Zwingli przejawiał tendencje marzycielskie i oddzielał działanie Ducha Świętego od Słowa⁴⁴³, co nie przeszkodziło mu w złożeniu podpisu z powodów politycznych pod punktem *O zewnętrznym Słowie w Artykułach marburskich* (1529)⁴⁴⁴, który zawierał stanowisko Reformacji wittenberskiej. Ortodoksja reformowana dopuściła możliwość powołania przez Boga predestynowanych do życia wiecznego bez środków łaski.⁴⁴⁵ Należy wspomnieć, iż u Lutra spotykamy się z niekonsekwencjami, które dotyczą zagadnienia wiary u dzieci przed chrztem⁴⁴⁶ oraz związku pomiędzy wiarą (działaniem Ducha Świętego) a gramatyką (prawami języka)⁴⁴⁷.

Ortodoksja luterańska⁴⁴⁸ i reformowana⁴⁴⁹ kontynuowały refleksję nad środkami łaski. Ta tematyka stała się jedynym z głównych punktów spornych pomiędzy ortodoksją a pietyzmem. Pietyzm dokonał subiektywizacji fenomenu religijnego i dążył do uniezależnienia działania Ducha Świętego od Słowa. Oświecenie dążyło natomiast do podporządkowania objawienia szczegółowego objawieniu ogólnemu.⁴⁵⁰ Idealizm transcendentálny zdystansował się w wyniku przeprowadzonej krytyki poznania wobec

⁴⁴² Sakramentologię omówiono w punkcie 3.3 niniejszej pracy.

⁴⁴³ Cf. *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, [2, 1, II], t. 2, *op. cit.*, s. 177-197.

⁴⁴⁴ Cf. *Die Marburger Artikel*, [Von dem äusserlichen Wort] [w:] *Die Augsburger Konfession Lateinisch und Deutsch*, *op. cit.*, s. 131.

⁴⁴⁵ Cf. *Confessio fidei Westmonasteriensis (1647)*, [X, 3] [w:] *Bibliotheca Symbolica Ecclesiae Universalis...*, t. 3, cz. 2, *op. cit.*, s. 625; tłum. pol.: *Konfesja westminsterska z 1646 roku*, tłum. R. Łudzień [w:] *Wyznania wiary. Protestantyzm*, red. Z. Pasek, 2. zm. wyd., Kraków 1999. Cf. W. Pannenberg, *Gnadenmittel* [w:] *Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch*, t. 1, red. H. Brunotte, O. Weber, 2. wyd., Göttingen 1961, s. 1615-1617. Luter krytykował pogląd Zwingliego, iż poganie nie znający Ewangelii mogą być zbawieni, gdyż dostrzegał w nim zgodę na możliwość przyswojenia zbawienia poza środkami łaski: cf. M. Luther, *Enarrationes in Genesin*, [Gn 47,26] [w:] LUTHER-EOL, t. 11, s. 75-77.

⁴⁴⁶ Luter z jednej strony dopuścił możliwość wiary u dzieci przed chrztem, a z drugiej strony stwierdził, iż nie dysponują one wtenczas ani językiem, ani rozumem (*Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn...*, *op. cit.*, s. 107-108). Tych wypowiedzi nie da się pogodzić z pryncypium, iż Duch Święty stwarza wiarę poprzez Ewangelię zawartą w Słowie (spisanym i głoszonym) oraz w sakramentach. Cf. idem, *Die Predigt über Matthäus 8,1-13 am dritten Sonntage nach Epiphania (Fastenpostille, 1525)* [w:] LUTHER-SS, t. 11, s. 478-497.

⁴⁴⁷ Luter opowiadał się za podporządkowaniem wiary prawom języka, gdyż wiara rodzi się ze słuchania Słowa, a nie odwrotnie (*Vom unfreien Willen*, *op. cit.*, s. 251-317). Bóg zjednoczył się ze Słowem (*Verbum scriptum*) i w ten sposób poddał się prawom języków (hebrajski, aramejski, greka), które sam stworzył (*creatio continua*). Mimo to spotykamy u Lutra wypowiedzi przeciwne (*Wider die himmlischen Propheten...*, *op. cit.*, s. 159-174; *Tischreden*, [WA TR 7070], *op. cit.*, s. 155).

⁴⁴⁸ Cf. FC, [Epitome, XII, Errores Schwencofeldianorum, III-V; Solida declaratio, XII, Errores Schwencofeldianorum, II-IV], s. 560; s. 729.

⁴⁴⁹ Cf. *Confessio fidei Westmonasteriensis (1647)*, [I, 1], *op. cit.*, s. 600-601. Anglosaska teologia reformowana w XVII wieku została skonfrontowana z ruchem kwaków: cf. R. Williams, *George Fox Digged out of his Burrowes, or an Offer of Disputation*, Boston 1676.

⁴⁵⁰ Cf. H. G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, [II, A], *op. cit.*, s. 32.

objawienia ogólnego i szczegółowego⁴⁵¹ i ograniczył się do eksponowania etycznego wymiaru religii⁴⁵². Idealizm subiektywny (F. H. Jacobi, F. W. J. Schelling), do którego należy zaliczyć także F. D. E. Schleiermachera, opowiadał się za bezpośredniością poznania religijnego, które pojmowano jako doświadczenie (Jacobi), uczucie (Schleiermacher) lub »intelektualny ogląd« (Schelling). Idealizm obiektywny dowartościował dziejowy aspekt objawienia. Aż do czasów Herdera⁴⁵³, Schellinga⁴⁵⁴ i Hegla dzieje nie stanowiły obiektu szerszego zainteresowania ze strony teologii, mimo iż występowały w niej w co najmniej w poczwórnej funkcji⁴⁵⁵. Objawienie nie było dla Hegla dobrowolnym aktem Boga, lecz rezultatem dialektycznego i koniecznego rozwoju bytu. W *Wykładach z filozofii religii* spotykamy się z wypowiedziami na rzecz zapośredniczenia wiedzy religijnej⁴⁵⁶ jak i na rzecz jej bezpośredniości⁴⁵⁷. Jenajski filozof odrzucił reformacyjne pryncypium Pisma (*Schriftprinzip*)⁴⁵⁸ pod wpływem racjonalistycznej krytyki Biblii (J. S. Semler, et al.)⁴⁵⁹ i uznał spekulatywny rozum za wystarczające źródło pewnej wiedzy religijnej. Faktycznie Hegel przystosował część elementów teologii chrześcijańskiej do logicznych i ontologicznych założeń swojego własnego systemu. Teologia dialektyczna zanegowała kategorię objawienia ogólnego i opowiedziała się za chrystomonizmem.⁴⁶⁰ Barth sadził, że środki łaski nie są zdolne ogarnąć Boga, którego pojmował jako »absolutnie Innego« (kategoria zaczerpnięta od R. Otto), gdyż między Bogiem a światem rozciąga się przepaść (διαστασις).⁴⁶¹ Słowo dane do dyspozycji człowieka (spisane, głoszone i widzialne) nie jest w stanie

⁴⁵¹ Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft...*, [I, 2, 2, 2, 3, 7], t. 4, *op. cit.*, s. 556-563.

⁴⁵² Cf. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, *op. cit.*, *passim*.

⁴⁵³ Cf. J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1-2, tłum. J. Gałeczki, Warszawa 1962, *passim*.

⁴⁵⁴ Cf. F. W. J. Schelling, *Einleitung in Philosophie der Mythologie*, [VIII] [w:] SCHELLING-WERKE, seria II, t. 1, s. 180-181.

⁴⁵⁵ {1} Bóg włada wszechświatem i kształtuje dzieje (*providentia*). {2} Bóg przemawiał przez proroków i zjednoczył się ze Słowem, które przybrało postać spisaną w określonym przedziale historycznym (od około XIII – X w. p. n. e. do około 100 r. n. e.). {3} Wcielenie oznacza całkowite zanurzenie się Boga w dzieje i świat. {4} Życie Jezusa z Nazaretu zostało poświadczane nie tylko przez NT, lecz także przez żydowskie (Józef Flawiusz) i rzymskie (Tacyt, Swetoniusz) źródła historyczne. Cf. G. Seiler, *Theologia dogmatico-polemica cum compendio historiae dogmatum*, 4. wyd., Erlangen 1820, *passim*.

⁴⁵⁶ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [I, B, III, 2, a] [w:] HEGEL-WERKE, t. 16, s. 156-166.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, [III, C, III, 1], t. 17, s. 306-320.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, [Einleitung, A, II, 3, a], t. 16, s. 37.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, [Einleitung, A, I-III], s. 16-54; *passim*. Być może wpływ na Hegla wywarła też krytyka Biblii przeprowadzona przez Spinozę. Jenajski filozof często odwoływał się w swoich pismach do filozofii Spinozy, lecz nigdy *expressis verbis* do jego krytyki biblijnej. Cf. B. Spinoza, *Der theologisch-politische Traktat im Urtext*, red. H. Ginsberg, Leipzig 1877, *passim*; tłum. pol.: idem, *Traktat teologiczno-polityczny* [w:] idem, *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Myśliński, Kęty 2003.

⁴⁶⁰ Cf. *Die Barmer Theologische Erklärung...*, [§ 1], *op. cit.*, s. 34. Chrystomonizm oznacza redukcję całości objawienia do wydarzenia Chrystusa.

⁴⁶¹ Cf. K. Karski, *Barth, Karl* [w:] RELIGIA, t. 1, s. 489-492. Cf. H. G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, [VI, B, 1], *op. cit.*, s. 115.

ustanowić ponad tę przepaść rzeczywistej i trwałej (ciągłej) komunikacji.⁴⁶² Autor *Dogmatyki kościelnej* uzależnił zrozumiałość (*Erkennbarkeit*), ważność i moc Pisma od wiary odbiorcy, przez co przekształcił status wiary z *medium apprehensivum* w *medium exhibitivum*.⁴⁶³ Tillich opowiedział się za zapośredniczeniem objawienia, które rozumiał za Schellingiem monistycznie i ontycznie, oraz odrzucił utożsamianie Słowa Bożego z Biblią (cf. »zasada protestancka« omówiona w punkcie 3.4 niniejszej pracy).⁴⁶⁴ Mimo licznych głosów krytycznych wobec koncepcji środków łaski znalazła ona w XIX i XX wieku obrońców pośród teologów ewangelickich w Europie (P. Althaus, O. Bayer, W. Elert, K. Hase, J. Kaftan, C. E. Luthardt, F. A. B. Nitzsch, H. Schmid, A. F. C. Vilmar, et al.). Natomiast w anglosaskiej teologii reformowanej pojawiły się po tzw. przebudzeniu (*revival*) głosy odrzucające *expressis verbis* kalwińską koncepcję środków łaski.⁴⁶⁵

⁴⁶² Cf. T. Lane, *Wiara...*, [5, Karl Barth], *op. cit.*, s. 278-284.

⁴⁶³ Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, [§ 6], t. I/1, *op. cit.*, s. 194-261.

⁴⁶⁴ Cf. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, [I], t. 1, *op. cit.*, s. 71-150.

⁴⁶⁵ Cf. C. Hodge, *Systematic Theology*, [XX], t. 3, Grand Rapids/Michigan 1940, s. 466-711.

3.3. Ontologia

[1] Wprowadzenie

Przez ontologię (οντολογία) rozumie się w filozofii postwolfianistycznej⁴⁶⁶ refleksję nad ogólnymi właściwościami bytu.⁴⁶⁷ Reformacja nie stworzyła koherentnej ontologii, ponieważ rozważania ontologiczne Reformatorów kształtowane były z jednej strony przez szkoły filozoficzne późnego średniowiecza (nominalizm), z drugiej zaś strony przez bieżące polemiki konfesyjne, które dotyczyły przede wszystkim ontologicznego aspektu środków łaski, wymiany przymiotów w chrystologii (*communicatio idiomatum*) oraz Immanencji.

[2] Środki łaski – perspektywa ontologiczna

Koncepcja środków łaski (cf. 3.1 niniejszej pracy) posiada również aspekt ontologiczny, który dotyczy relacji między Absolutem a środkami łaski oraz statusu Pisma poza zwiastowaniem (*extra usum*). Stanowisko Lutra i Melanchtona⁴⁶⁸ w kwestii ontologicznej relacji między Absolutem a środkami łaski uchodziło na tle tradycji reformowanej i ruchów marzycielskich za skrajne. Środki łaski są według Reformacji wittenberskiej nie tylko jedyną drogą zbawczego poznania Boga, lecz także jedynym miejscem Jego zbawczej obecności po wniebowstąpieniu Chrystusa⁴⁶⁹. Sprawiają one odpuszczenie grzechów i udzielają życia wiecznego.⁴⁷⁰ Od lat 20-tych XVI wieku, tzn. od początku sporu z marzycielami, wittenberscy Reformatorzy podkreślali ścisły związek między Bogiem a środkami łaski. W pismach Lutra znajdują się zarówno wypowiedzi świadczące o tym, iż utożsamiał on pod względem ontologicznym zbawiającego Boga ze środkami łaski⁴⁷¹, jak i wypowiedzi świadczące, iż rozróżniał on

⁴⁶⁶ Tzn. po wydaniu *Prima philosophia, sive Ontologia* C. Wolffa (Frankfurt-Leipzig 1736).

⁴⁶⁷ Cf. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, [§ 4], *op. cit.*, s. 2. Cf. K. Rosenkranz, *Ontologie* [w:] ERSCH, sekcja III, cz. 4, s. 15-21.

⁴⁶⁸ Cf. CA-VARIATA, [I, V], s. 178-179.

⁴⁶⁹ Wszegobecność Boga nie jest według Lutra i Melanchtona obecnością zbawczą.

⁴⁷⁰ Odpuszczenie grzechów (*descriptio negativa*) i życie wieczne (*descriptio positiva*) opisują ten sam fenomen.

⁴⁷¹ Bóg stał się człowiekiem (*Deus incarnatus*) i przyodziął się w sakramenty (*Deus indutus*): cf. M. Luther, *Scholia in Esaiam Prophetam*, [Is 10,10] [w:] LUTHER-EOL, t. 22, s. 112-115. Cf. *ibidem*, [Is 1,12], t. 22, s. 25-28; *idem*, *Enarrationes in Genesin*, [Gn 22,16a] [w:] *ibidem*, t. 5, s. 242; *ibidem*, [Gn 35,9-10], t. 8, s. 342; *idem*, *An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen...*, *op. cit.*, s. 71; *idem*, *Tischreden*, [WA TR 257], *op. cit.*, s. 37; *idem*, *Colloquia...*, *op. cit.*, s. 1060-1061; *idem*, *Erste Predigt am Tage Epiphania über Matthäus 2,1-12 (Hauspostille, 1544)* [w:] LUTHER-SS, t. 13b, s. 1556; *idem*, *Die Predigt am 4. Sonntag nach Epiphania über Matthäus 8,23-27 gehalten zu Eisleben in der Andreaskirche am 31. Januar 1546* [w:] *ibidem*, t. 12, s. 1202; *idem*, *Zweite Predigt am Tage Johannes des Täufers mit Erklärung des Weissagung Zacharias, die man nennt das »Benedictus«, im Jahr 1525 gehalten* [w:] *ibidem*, t. 11, s. 2269; *idem*, *Zweite Predigt am 19. Sonntag nach Trinitatis am 3. Oktober 1529 während des Marburger Colloquiums gehalten* [w:]

między tymi wielkościami⁴⁷². Według niego Nieskończony Bóg ograniczył sam siebie (kondescendencja) i stał się możliwy do ogarnięcia (*apprehendendus*) przez skończonego człowieka za pośrednictwem Słowa Ewangelii. Luter postrzegał egzystencję Boga w kategoriach aktywnych i dynamicznych. Egzystencja Boga oznacza Jego działanie (*esse = operari*). Absolut nie jest u Lutera nieporuszonym poruszcycielem znanym z myśli Arystotelesa⁴⁷³ i Tomasza z Akwinu⁴⁷⁴, lecz objawia i udziela samego siebie człowiekowi:

„Czy papież, Turcy i Żydzi także nie twierdzą, że Bóg jest prawdziwy, sprawiedliwy, mądry i dobry? Ci sami wygadują jednak takie rzeczy, że uważają Boga za kłamliwego, niesprawiedliwego i niemądrego. Ponieważ nie mają oni innej wiedzy o Bogu niż wiedza filozoficzna czy metafizyczna, a mianowicie, że Bóg, jak rzecz Arystoteles, jest bytem oddzielnym (*ens separatum*) od stworzeń, prawdziwym i kontemplującym się wewnątrz siebie. Co to nas jednak obchodzi?! W ten sposób także diabeł poznaje Boga i wie, że Ten jest prawdziwy. Natomiast, gdy w teologii naucza się o poznaniu Boga, to Bóg jest poznawalny i ogarnialny nie kiedy trwa wewnątrz siebie, lecz kiedy wychodzi na zewnątrz ku nam, abyśmy uznali, że Ten jest nam Bogiem. Ów wspomniany arystotelejski czy filozoficzny Bóg jest Bogiem Żydów, Turków i papistów, i nie obchodzi nas zupełnie. Natomiast Ten, którego ukazuje nam Pismo święte, jest nam Bogiem, gdyż daje nam On swoją epifanię (*epiphania*), czyli objawienie (*apparitio*) אוריים ו תמים [cf. Ezd 2,63; Neh 7,65]⁴⁷⁵, i rozmawia z nami”⁴⁷⁶.

Biblia nie posługuje się pojęciem niezmienności rozumianej w sensie arystotelejsko-tomistycznym. Niezmiennność Boga oznacza zachowanie Jego tożsamości (cf. Ml 3,6; Jk 1,17), a nie Jego statyczność i pasywność. Luter rozumiał Słowo w kategoriach dynamicznych i łączył je nierozzerwalnie z działaniem (*Wortgeschehen*). Słowo jest samo z siebie wielkością sprawczą (*Verbum creatrix et efficax*).⁴⁷⁷ To Słowo stwarza byt, a nie byt – Słowo.⁴⁷⁸ Stosunek Lutera do średniowiecznej metafizyki opartej na

ibidem, t. 11, s. 1736; idem, *Auslegung vieler schöner Sprüche heiliger Schrift*, [Ps 145,10-12] [w:] *ibidem*, t. 9, s. 1793; idem, *Von Ehesachen...*, [I], *op. cit.*, s. 765; idem, *Wider die himmlischen Propheten...*, [II], *op. cit.*, s. 147-148; idem, *Auslegungen über den Evangelisten Johannes*, [Io 14,25-26] [w:] LUTHER-SS, t. 8, s. 455; *ibidem*, [Io 17,2], s. 757. Cf. LUTHER-LOCI, [I, I], s. 1-8. Cf. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, [Gottes An-sich und Gott in seiner Offenbarung; Wort und Geist Gottes], *op. cit.*, s. 31-34; s. 42-48.

⁴⁷² Cf. M. Luther, *Vom unfreien Willen*, *op. cit.*, s. 161.

⁴⁷³ Cf. Aristoteles [= Arystoteles], *Metaphysik*, *op. cit.*, *passim*.

⁴⁷⁴ Cf. Thomas de Aquino [= Tomasz z Akwinu], *Summa theologica*, [I, II, III], t. 1, *op. cit.*, s. 14-16.

⁴⁷⁵ [Luter przełożył to hebrajskie wyrażenie w ST (Ezd 2,63; Neh 7,65) jako »światło i prawo« (*Licht und Recht*). Tłumaczenie niemieckie podąża tym tropem: M. Luther, *Auslegung des 1. Buches Mose*, [Gn 22,16a] [w:] LUTHER-SS, t. 1, s. 1551. Cf. analiza biblistyczna Ezd 2,63 i Neh 7,65: H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah* [w:] *Word Biblical Commentary*, t. 16, Dallas 1985].

⁴⁷⁶ M. Luther, *Enarrationes in Genesin*, [Gn 22,16a] [w:] LUTHER-EOL, t. 5, s. 241-242. Cf. LUTHER-LOCI, [I, I], s. 1-8. Cf. I. U. Dalferth, *Esse est operari. Die antischolastische Theologien Austin Farrers und Martin Luthers* [w:] idem, *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen 1992, s. 94-127. Cf. M. Luther, *Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516)*, [Rm 3, Zusatz], *op. cit.*, s. 136.

⁴⁷⁷ Cf. M. Luther, *Die Predigt am Sonntag Estomihi über Lukas 18,31-43 gehalten im Jahr 1534 (Hauspostille, 1544)* [w:] LUTHER-SS, t. 13/b, s. 1679; idem, *Predigten über das 1. Buch Mose*, [Gn 1,3-5] [w:] *ibidem*, t. 3, s. 27-32; idem, *Enarrationes in Genesin*, [Gn 1,3-5] [w:] LUTHER-EOL, t. 1, s. 22-29.

⁴⁷⁸ Cf. M. Luther, *Vom Abendmahl Christi...*, *op. cit.*, s. 918; *passim*.

eklektycznej syntezie filozofii Platona i Arystotelesa był negatywny.⁴⁷⁹ Z perspektywy filozoficznej autor 95 tez uważał metafizykę za rezultat spekulacji, a z perspektywy teologicznej – za ludzką uzurpację i próbę detronizacji objawienia. Jedynie Ockham mógł liczyć na sympatię Lutra ze względu na zasadę ekonomiczności (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*)⁴⁸⁰:

„Ockham był bardzo wnikliwym uczonym pod względem metody i starał się analizować rzeczy pedantycznie aż w nieskończoność. Natomiast Tomasz z Akwinu jest bardzo gadatliwy, gdyż zwiódła go metafizyka”⁴⁸¹.

Luter zdystansował się wobec dotychczasowej terminologii, przede wszystkim wobec terminów substancja i akcydens⁴⁸² oraz wobec arystotelejskiej klasyfikacji przyczyn (*causa*)⁴⁸³. Stanowisko tradycji reformowanej w kwestii ontologicznego aspektu środków łaski nie było spójne. Główne dzieła Zwingliego zawierają poglądy bliskie ruchom marzycielskim⁴⁸⁴, aczkolwiek zuryski Reformator zaakceptował z powodów politycznych punkt *O zewnętrznym Słowie w Artykułach marburskich*, który wyrażał poglądy Reformacji wittenberskiej. Kalwin opowiadał się za zapośredniczeniem treści kerygmatu, nie dopuszczał jednak możliwości ontycznego zapośredniczenia Boga⁴⁸⁵. W tradycji reformowanej rola sakramentów jest sekundarna i określa się je mianem »dodatków do Ewangelii« (*appendices Evangelii*). Nie zapośredniczają one zbawienia i nie stwarzają wiary, lecz jedynie ją pieczętują⁴⁸⁶. Sakramentologia Lutra rodziła się w

⁴⁷⁹ Cf. M. Luther, *Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516)*, [Rm 7,17], *op. cit.*, s. 189; *ibidem*, [Rm 8,19], s. 196-197; idem, *Disputation gegen die scholastische Theologie (1517)* [w:] LUTHER-GW, t. 1; idem, *Tischreden*, [WA TR 4812], *op. cit.*, s. 13; idem, *Brief an Johann Lang (8. Februar 1517)* [w:] LUTHER-GW, t. 10, s. 23-24.

⁴⁸⁰ Cyt. za: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft...*, [I, 2, 2, 2, Anhang zur transzendentalen Dialektik, Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft], t. 4, *op. cit.*, s. 571. Cf. G. Ockham [= Ockham], *Summa totius logicae*, Oxoniae [= Oxford] 1675, *passim*; tłum. pol. fragmentów: idem, *Suma logiczna*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1971.

⁴⁸¹ M. Luther, *Colloquia...*, *op. cit.*, s. 1403. Luter jednocześnie podziwiał Ockhama ze względu na zasadę ekonomiczności (zwaną też brzytwą Ockhama) i potępiał ze względu na soteriologiczny semipelagianizm (*Disputation gegen die scholastische Theologie...*, [§ 56; § 93], *op. cit.*, s. 359; s. 361-362). Cf. stanowisko Lutra w sporze o uniwersalia: *Colloquia...*, *op. cit.*, s. 1400-1402. Cf. G. White, *Luther as Nominalist. A Study of the Logical Methods Used in Martin Luther's Disputations in the Light of their Medieval Background*, Helsinki 1994, *passim*.

⁴⁸² Luter posługiwał się pojęciami substancji i akcydensu prawie wyłącznie w polemikach z koncepcją transsubstancjacji, zaznaczał jednak swój sprzeciw wobec nich i dokonał ich filozoficznej krytyki: *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche. Ein Vorspiel (1520)*, [Über das Sakrament des Brotes] [w:] LUTHER-GW, t. 2, s. 179-183.

⁴⁸³ Cf. J. G. Walch, *Philosophisches Lexikon*, [s. v. Causa], Leipzig 1726, s. 352-357.

⁴⁸⁴ Cf. U. Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius (1525)*, [De Deo; De sacramentis] [w:] idem, *Opera*, t. 2, *op. cit.*, s. 161v-166; s. 197-198v.

⁴⁸⁵ Cf. P. Opitz, *Calvins theologische Hermeneutik*, [2.3.2], Neukirchen-Vluyn 1994, s. 151-153.

⁴⁸⁶ Cf. CALVIN-1559, [IV, XIV, 1], t. 2, s. 350. Cf. *Catechesis religionis christianae, quae traditur in Ecclesiis et scholis Palatinatus*, [II, 66], red. Z. Ursinus, C. Olevianus, Heidelbergae [= Heidelberg] 1563, s. 25; tłum. pol.: *Katechizm heidelberski*, tłum. G. Pianko, red. B. Stahl, Warszawa 1988. Cf.

polemice z katolicyzmem⁴⁸⁷, z Reformacją szwajcarską⁴⁸⁸ i z ruchami marzycielskimi⁴⁸⁹. Według niego sakramenty są miejscem zbawczej obecności Boga, która różni się od innych rodzajów Jego obecności (takich jak wszechobecność, czy *unio mystica*⁴⁹⁰). *Ubiquitas* (wszechobecność ludzkiej natury Chrystusa na mocy *communicatio idiomatum*) i unia hipostatyczna nie są powodem obecności sakramentalnej, lecz jedynie chrystologicznym argumentem pomocniczym na jej rzecz. Luter posługiwał się nimi jako analogiami, a nie dowodami, gdyż wszechobecność nie jest tym samym, co obecność sakramentalna, a unia sakramentalna (zjednoczenie ciała i krwi Chrystusa z chlebem i winem) ma miejsce jedynie podczas sprawowania Wieczerzy Pańskiej (*in usu*) w odróżnieniu od unii hipostatycznej, która jest nierozdzielna.⁴⁹¹ Luter⁴⁹² i Kalwin⁴⁹³ przejęli definicję sakramentu od Augustyna z Hippony⁴⁹⁴. Sakrament składa się ze Słowa⁴⁹⁵ złączonego z materią (woda w chrzcie, chleb i wino w Wieczerzy). Luter zajmował się szczegółowo ontologicznym aspektem Wieczerzy, nie sprecyzował jednak ontologicznego aspektu chrztu. Dlatego odpowiedź na pytanie, czy w jego percepcji obecność Boga w chrzcie różni się od obecności Boga w Wieczerzy, wydaje się niemożliwa. Zdaniem Lutera ciało i krew Chrystusa są prawdziwie jedzone i pite ustami (*manducatio oralis*) w⁴⁹⁶ chlebie i winie podczas Wieczerzy (*in usu*) niezależnie od wiary i godności przyjmującego (*manducatio indignorum*), czy też udzielającego.⁴⁹⁷ Chleb i wino nie ulegają przeistoczeniu w ciało i krew Chrystusa (transsubstancjacja), ani nie ulegają zatraceniu (anihilacja), lecz

Salutis catena [w:] J. Wolleb, *Compendium...*, *op. cit.*, [s. p.]: „Bóg zarządził / Słowo obiecało / Chrystus pozyskał / sakramenty pieczętują / wiara przyjmuje / usta wyznają / dzieła poświadczają”.

⁴⁸⁷ Cf. M. Luther, *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche...*, *op. cit.*

⁴⁸⁸ Cf. M. Luther, *Vom Abendmahl Christi...*, *op. cit.*

⁴⁸⁹ Cf. M. Luther, *Wider die himmlischen Propheten...*, *op. cit.*; idem, *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament wider die Schwärmer (1544)* [w:] LUTHER-SS, t. 20; tłum. pol.: idem, *Krótkie wyznanie o świętym sakramencie przeciw marzycielom*, tłum. M. Oseka, Warszawa 2007. Cf. idem, *Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwärmgeister (1526)* [w:] LUTHER-GW, t. 4.

⁴⁹⁰ Wzmianki o mistycznym zjednoczeniu pojawiają się u Lutera, lecz nie tworzą spójnej koncepcji, którą wypracowała dopiero ortodoksja: *Enarratio Psalmorum LI (= 51) [Vulgata: L (=50)]*, [Ps 51,11] [w:] EOL, t. 19, s. 109-110.

⁴⁹¹ Cf. M. Luther, *Vom Abendmahl Christi...*, *op. cit.* Cf. FC, [Epitome, VII; Solida declaratio; VII], s. 538-544; s. 645-674. Cf. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, [Das Abendmahl], *op. cit.*, s. 318-338. Ortodoksja luterkańska przyznała doktrynie *ubiquitas* znacznie wyższą pozycję w sakramentologii.

⁴⁹² Cf. M. Luther, *Die Schmalkaldischen Artikel (1537)*, [III, V], *op. cit.*, s. 360, s. 395 (przypis edytorski 57).

⁴⁹³ Cf. CALVIN-1559, [IV, XIV, 1-4], t. 2, s. 350-353.

⁴⁹⁴ Cf. Augustinus Hipponensis [= Augustyn z Hippony], *In Joannis Evangelium tractatus CXXIV*, [Io 15,3-5] [w:] PL, t. 35, s. 1840: „Gdy dołącza się Słowo do elementu, powstaje sakrament”.

⁴⁹⁵ Według Reformacji wittenberskiej: »ze Słowa Ewangelii«.

⁴⁹⁶ Luter posługiwał się także pojęciem »pod chlebem i winem« (*unter dem Brot und Wein*), które pochodziło z sakramentologii średniowiecznej (*sub speciebus panis et vini*). Cf. M. Luther, *Der Kleine Katechismus (1529)*, [V] [w:] LUTHER-GW, t. 6, s. 154. Cf. *Constitutiones. De fide catholica* [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, [Sobór Laterański IV (1215)], t. 2, *op. cit.*, s. 222-223.

⁴⁹⁷ Cf. M. Luther, *Bekenntnis der Artikel des Glaubens...*, *op. cit.*, s. 314.

współistnieją razem z ciałem i krwią Chrystusa. Obecność ciała i krwi Chrystusa podczas Wieczerzy jest prawdziwa, aczkolwiek empirycznie nie stwierdzalna⁴⁹⁸. Jest ona wyrazem kondescencji Boga, która przynależy do Jego natury:

„Chwała naszego Boga polega na tym, że oddaje dla nas samego siebie zstępując w najgłębszy sposób w ciało, w chleb, w nasze usta, serce i łono, oraz cierpiąc dla nas, gdy jest traktowany niegodnie zarówno na Krzyżu, jak i na ołtarzu [...]”⁴⁹⁹.

Reformacyjny spór o rozumienie Wieczerzy Pańskiej był zjawiskiem złożonym. Istotną rolę odgrywały w nim nie tylko przesłanki ontologiczne (*finitum non capax infiniti*), lecz także zagadnienia związane z interpretacją słów ustanowienia Wieczerzy Pańskiej (*verba testamenti*).⁵⁰⁰ Po stronie reformowanej występowały różnice sakramentologiczne pomiędzy zwolennikami Zwingliego (H. Bullinger, et al.) a Kalwinem przewyciężone dopiero przez *Konsensus zuryski* z roku 1549. Zwingli postrzegał sakrament jako »goły znak« (*signum nudum*)⁵⁰¹ i zanegował obecność Chrystusa w Wieczerzy. Bronił on tego stanowiska za pomocą różnych argumentów egzegetycznych (*αλλοιωσις*, *alloiosis*), chrystologicznych i filozoficznych. Natomiast Kalwin uznał, iż w Wieczerzy zachodzi związek pomiędzy chlebem i winem (*signa*) a ciałem i krwią Chrystusa (*signatum*). Ów związek nie ma charakteru ontycznego, gdyż Chrystus z ciałem i krwią przebywa tylko w niebie, lecz ma charakter epistemiczny, który polega na obrazowym przedstawieniu wydarzeń zbawczych uczestnikom Wieczerzy. W tym sensie genewski Reformator mówił o duchowej (względnie symbolicznej) obecności Chrystusa w Wieczerzy.⁵⁰² Ta obecność nie jest wielkością obiektywną, gdyż zależy od wiary przyjmującego.⁵⁰³ Luter miał ustaloną opinię o Reformacji szwajcarskiej i nie dostrzegł różnicy pomiędzy sakramentologią Zwingliego a Kalwina, szczególnie iż w chwili śmierci Lutera (1546) Kalwin (1509-1564) wkraczał dopiero w okres rozkwitu swojej teologicznej aktywności.⁵⁰⁴

⁴⁹⁸ W tym sensie FC stwierdziła, iż ciało i krew Chrystusa są spożywane w sposób nadnaturalny (*supernaturali modo*). Cf. FC, [Epitome, VII, Affirmativa, VI], s. 540. Pogląd głoszący, iż ciało i krew są obecne i spożywane w sposób empiryczny (zmysłowy) nazywano kafarnaityzmem.

⁴⁹⁹ M. Luther, *Dass diese Worte Christi: »das ist mein Leib« etc., noch fest stehen wider die Schwärmgesiter (1527)* [w:] LUTHER-SS, t. 20, s. 818.

⁵⁰⁰ Cf. M. Luther, *Vom Abendmahl Christi...*, *op. cit.*

⁵⁰¹ Cf. U. Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius (1525)*, [De Eucharistia], *op. cit.*, s. 202-216v.

⁵⁰² Cf. CALVIN-1559, [IV, XVII], t. 2, s. 400-441.

⁵⁰³ Cf. J. Rohls, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen*, [II, 14, d], Göttingen 1987, s. 280-281.

⁵⁰⁴ Luter uznawał Zwingliego za jednego z »marzycieli«, dlatego umieścił w *Artykułach marburskich* punkt *O zewnętrznym Słowie*. Cf. M. Luther, *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament wider die Schwärmer...*, *op. cit.*, s. 1764-1765. Luter pisał i mówił o Kalwinie sporadycznie. W liście prosił M. Bucera o pozdrowienie J. Sturma i J. Kalwina. Cf. M. Luther, *Brief an Martin Bucer [= Butzer] in Strassburg (Wittenberg, 14. Oktober 1539)* [w:] LUTHER-SS, t. 21b, s. 2384. W *Mowach stołowych*

Spór o status ontyczny Pisma poza zwiastowaniem rozpoczął się w latach 20-tych XVII wieku. Gdański pastor luterański H. Rathmann wydał w roku 1621 dzieło, w którym stwierdził, iż Duch Święty czyni Pismo Słowem Bożym jedynie podczas zwiastowania.⁵⁰⁵ Przedstawiciele ortodoksji luterańskiej, a wśród nich królewiecki profesor polskiego pochodzenia C. Myślenta⁵⁰⁶, stwierdzili, iż taki pogląd oddziela Ducha Świętego od Pisma i jest ukrytą postacią marzycielstwa (kryptoentuzjizm). Pobliskie luterańskie wydziały teologiczne, z wyjątkiem niejasnej reakcji uniwersytetu w Rostocku, opowiedziały się za trwałym ontycznym związkiem pomiędzy Duchem Świętym a Pismem, oraz uznały działanie Pisma nie tylko podczas zwiastowania (*in usu*), lecz także poza nim (*extra usum*). Przedstawiciele ortodoksji luterańskiej powoływali się na fragmenty dzieł Lutra, które świadczyły, iż Pismo jest Słowem Bożym w sposób całkowity i trwały:

„Pismo Święte jest Słowem Bożym, spisany, rzec by można: wcielonym w litery (*gebuchstabet*) i ukształtowanym w literach (*in Buchstaben gebildet*), tak jak Chrystus jest wiecznym Słowem otulonym w cielesność (*in die Menschheit verhüllt*)”⁵⁰⁷.

„[...] nie należy rozdzielać mocy i Słowa, przeciwnie Słowo i moc są jedną rzeczą, a nie dwiema, gdyż, jak już powiedziano, Słowo jest czynne i pełne mocy, a moc jest istotą i naturą Słowa, które działa we wszystkich rzeczach”⁵⁰⁸.

Spór wokół Rathmanna wiązał się z narodzinami pietyzmu (*theologia regenitorum*)⁵⁰⁹ i dotyczył jedynie tradycji luterańskiej, gdyż tradycja reformowana nigdy nie przejawiała tendencji do ontycznego zespalania Ducha Świętego ze środkami łaski⁵¹⁰.

Ortodoksja luterańska i ortodoksja reformowana uległy w dziedzinie ontologicznego aspektu środków łaski wpływom filozoficznym, tradycja luterańska – neoarystotelejskim, a tradycja reformowana – kartezjańskim.⁵¹¹ Ortodoksje przywróciły teologii ewangelickiej zainteresowanie ontologią oraz zastosowały na szeroką skalę terminologię filozoficzną (m. in.: *medium exhibitivum* [οργανον δοτικον], *apprehensivum* [οργανον ληπτικον]; *causa efficiens, materialis, formalis, finalis*;

Luter pochwalił uczoność Kalwina i wyraził obawę, iż sprzyja on heterodoksyjnej (z punktu widzenia Lutra) sakramentologii. Cf. M. Luther, *Colloquia...*, *op. cit.*, s. 934.

⁵⁰⁵ Cf. S. Siebert, *Rathmann, Hermann* [w:] BAUTZ, t. 7, s. 1381-1382. Cf. M. Uglorz, *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, [1.8], Warszawa 1995, s. 43.

⁵⁰⁶ Cf. S. Siebert, *Myślenta, Coelestin* [w:] BAUTZ, t. 6, s. 418-420.

⁵⁰⁷ M. Luther, *Auslegung vieler schöner Sprüche heiliger Schrift*, [Ps 22,7] [w:] LUTHER-SS, t. 9, s. 1770.

⁵⁰⁸ M. Luther, *Die Predigt am dritten Christtage in der hohen Messe über Hebräer 1,1-12 (Kirchenpostille)*, [Hbr 1,3], *op. cit.*, s. 163.

⁵⁰⁹ Cf. *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der altewangelischen Lehrer quellenmässig belegt und verdeutsch*, [78], red. E. Hirsch, 4. wyd., Berlin 1964, s. 319-321.

⁵¹⁰ Cf. A. F. C. Vilmar, *Dogmatik. Akademische Vorlesungen*, [§ 63], t. 2, Gütersloh 1937, s. 219.

⁵¹¹ Cf. M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939, *passim*.

*praesentia circumscriptiva, definitiva, repletiva*⁵¹²). Teologia luterńska epoki ortodoksji wykorzystwała także intuicje językoznawcze przy klasyfikacji atrybutów Boga na atrybuty negatywne i pozytywne (*attributa divina negativa et positiva*).⁵¹³ W okresie Oświecenia uznano reformacyjną koncepcję środków łaski za produkt supranaturalistycznego światopoglądu i skoncentrowano się na objawieniu ogólnym.⁵¹⁴ Idealizmy subiektywne i obiektywne odwoływały się do treści objawienia szczegółowego, dążyły jednak do wywiedzenia ich z rozumu, a nie z Pisma. Wiek XIX nie był czasem sprzyjającym dziedzictwu reformacyjnemu w omawianym aspekcie. Unia pruska osłabiła w znacznej mierze specyficzną luterńską sakramentologię, szczególnie, jeśli chodzi o Wieczерę Pańską, a metoda historyczno-krytyczna pozbawiła Biblię uprzywilejowanej pozycji.⁵¹⁵ Teologia dialektyczna ze względu na koncepcję diastazy odnosiła się wrogo do Immanencji (*revelatio generalis*) i do reformacyjnej koncepcji środków łaski przyjmując, iż pomiędzy człowiekiem a Chrystusem nie ma żadnego ontycznego i epistemicznego⁵¹⁶ pomostu. Nawet w kręgach konserwatywnych (P. Althaus, W. Elert, E. Hirsch, et al.) luterską sakramentologię i poglądy o inspiracji Pisma przyjmowano z poważnymi zastrzeżeniami.

[3] Wymiana przymiotów

Pojęcie wymiany przymiotów (*communicatio idiomatum*) narodziło się w chrystologii patrystycznej⁵¹⁷ i okazało się wyjątkowo użyteczne podczas sporu nestoriańskiego⁵¹⁸. Omawiając *communicatio idiomatum* w chrystologii reformacyjnej nie podążamy za stanowiskiem, które widziało w kontrowersji chrystologicznej między Reformacją wittenberską a Reformacją szwajcarską kontynuację sporu pomiędzy

⁵¹² Luter posługiwał się tą filozoficzną klasyfikacją rodzajów obecności: cf. idem, *Vom Abendmahl Christi...*, *op. cit.*, s. 947-949.

⁵¹³ Cf. J. G. Baier, *Compendium...*, [I, § 7], t. 2, *op. cit.*, s. 16. W średniowieczu i w czasach nowożytnych powstawały liczne i skomplikowane klasyfikacje atrybutów Boga. Ortodoksja nie wypracowała w tej sprawie *opinio communis*. Przyjęła ona, iż owa klasyfikacja nie została określona przez Biblię. Cf. G. D'Onofrio, *Epoka średniowieczna*, tłum. W. Szymona, [VI, II, 2] [w:] *Historia teologii*, t. 2, Kraków 2003-, s. 466. Cf. A. Hoenecke, *Evangelisch-lutherische Dogmatik*, [I, 3, § 8], t. 2, Milwaukee/Wisconsin 1909, s. 66-75.

⁵¹⁴ Cf. J. Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, [A, II, 8-13], t. 1, Tübingen 1997, s. 199-237.

⁵¹⁵ Cf. K. G. Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Versuch zur Lösung*, 2. zm. wyd., Leipzig 1907, *passim*.

⁵¹⁶ Według teologii kryzysu między Absolutem a człowiekiem nie zachodzi komunikacja o charakterze trwałym i ciągłym.

⁵¹⁷ Wymiana przymiotów w dojrzałej postaci pojawiła się u Atanazego z Aleksandrii (*Against the Arians*, [III, 30-35], tłum. A. Robertson [w:] *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, seria II, t. 4, red. P. Schaff, Edinburgh-Grand Rapids/Michigan 1892, s. 410-413) i u Grzegorza z Nyssy (*Against Eunomius*, tłum. W. Moore, H. A. Wilson [VI] [w:] *ibidem*, t. 5, s. CLXXXII-CXC) w pismach antyariańskich.

⁵¹⁸ Cf. *Formula unionis* [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, [Sobór efeski (431)], t. 1, *op. cit.*, s. 176-179. Cf. korespondencja pomiędzy Cyrylem Aleksandryjskim a Nestoriuszem: *ibidem*, s. 108-153.

monofizytyzmem a nestorianizmem. Takie ujęcie problemu mogło być usprawiedliwione z powodów retorycznych i polemicznych w XVI wieku, jednak nie znajduje ono oparcia w źródłach, gdyż chrystologia Lutra nie odpowiadała chrystologii monofizyckiej, a chrystologii Zwingliego, czy Kalwina nie można uznać za nestorianizm⁵¹⁹. Nad zagadnieniem wymiany przymiotów dyskutowano w XVI wieku przede wszystkim z powodu sporu o rozumienie Wieczery Pańskiej.⁵²⁰ Z dzisiejszej perspektywy istotniejszy dla teologii protestanckiej wydaje się aspekt męki i śmierci Boga (kenoza).⁵²¹

Koncepcja wymiany przymiotów polega na przypisywaniu według odpowiednich reguł⁵²² jednej naturze przymiotów (*genus majestaticum*) i działań (*genus apotelesmaticum*) drugiej natury Chrystusa oraz na przypisywaniu przymiotów jednej z natur całej osobie Chrystusa (*genus idiomaticum*).⁵²³ Reformacja wittenberska i Reformacja szwajcarska uznawały wymianę przymiotów, gdyż poświadczą ją Pismo, lecz rozumiały inaczej jej charakter. Według Lutra *communicatio idiomatum* jest orzekaniem prawdziwym, które pociąga za sobą skutki ontyczne.⁵²⁴ Dlatego gdy Pismo mówi o męce i śmierci Boga (cf. 1Ko 2,6-8), należy odnosić to do całej osoby Chrystusa. Sama⁵²⁵ natura boska nie jest w stanie cierpieć i umrzeć, jednak połączona z naturą ludzką staje się cierpiętliwa i śmiertelna. Luter traktował nieufnie rozdzielanie natur polegające na przypisywaniu określonych właściwości, względnie działań, tylko

⁵¹⁹ Cf. CALVIN-1559, [II, XIV, 4], t. 1, s. 316-317. Zwingli także bronił się przed oskarżeniami o nestorianizm.

⁵²⁰ W rzeczywistości Luter w głównych pismach traktujący o Wieczery Pańskiej koncentrował się na argumentacji egzegetycznej, a nie chrystologicznej, na rzecz prawdziwej obecności Chrystusa w sakramencie ołtarza. Natomiast ortodoksja luterkańska przyznała *in praxi* argumentom chrystologicznym (*ubiquitas*) pozycję równą argumentom egzegetycznym.

⁵²¹ Cf. T. G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, Poznań 2003, *passim*.

⁵²² Cf. M. Luther, *Theologische Disputation, dass in Christo die göttliche und menschliche Natur dergestalt vereinigt sind, dass Christus nur eine einige Person ist, sowie über die Gemeinschaft der beiderseitigen eigentümlichen Eigenschaften (1543)* [w:] LUTHER-SS, t. 10, s. 1140-1147. Cf. FC, [Epitome, VIII; Solida declaratio, VIII], s. 544-550; s. 674-696.

⁵²³ Podziału na odpowiednie kategorie (*genus*) dokonano w epoce ortodoksji.

⁵²⁴ Cf. M. Luther, *Enarrationes in Genesin*, [Gn 28,12-14] [w:] LUTHER-EOL, t. 7, s. 149-151; idem, *Von den letzten Worten Davids (1543)* [w:] LUTHER-SS, t. 3, s. 1959-1965; idem, *Die Predigt über das Evangelium Johannis (Juli 1538)* [w:] *ibidem*, t. 7, s. 1938-1948; idem, *Die Predigt über das Evangelium Johannis (29. Juli 1538)* [w:] *ibidem*, s. 1951-1955; idem, *Die Predigt über das Evangelium Johannis (13. September 1539)* [w:] *ibidem*, s. 2099-2105; idem, *Auslegungen über den Evangelisten Johannes*, [Io 14,16] [w:] *ibidem*, t. 8, s. 382-387; idem, *Theologische Disputation, dass in Christo die göttliche und menschliche Natur...*, *op. cit.*; idem, *Von den Konziliis [= Konzilien] und Kirchen (1539)*, [De communicatione idiomatum] [w:] *ibidem*, t. 16, s. 2228-2233; tłum. pol.: idem, *O soborach i Kościołach*, tłum. J. Gryniakow [w:] *Z problemów Reformacji*, t. 6, Bielsko-Biała [post 1993]. Idem, *Brief an Franz Gross, Pfarrer zu Wittweida (Wittenberg, post 1541)* [w:] LUTHER-SS, t. 21b, s. 2684-2687; idem, *Brief an Martin Gilbert, Pfarrer in Marienberg (Wittenberg, 18. Mai 1544)* [w:] *ibidem*, t. 21b, s. 2985-2986; idem, *Colloquia...*, *op. cit.*, s. 285-290. Cf. bibliografia: idem, *Theologische Disputation, dass in Christo die göttliche und menschliche Natur...*, *op. cit.*, s. 1146-1147 (nota edytorska).

⁵²⁵ Tj. odizolowana.

jednej z natur Chrystusa.⁵²⁶ Z chwilą wcielenia Bóg stał się człowiekiem całkowicie i nieodwracalnie. Luter pisał, iż po Ukrzyżowaniu w grobie spoczął sam martwy Bóg godny wszelkiej czci i chwały.⁵²⁷ Cierpiąca i umierająca była nie tylko ludzka natura Chrystusa, lecz także cała osoba Chrystusa, tj. Bogo-człowiek (θεανθρωπος)⁵²⁸. W ten sposób kaźń i śmierć dotarła do boskości połączonej z człowieczeństwem. Koncepcja wymiany przymiotów nie była procedurą automatyczną, gdyż musiała podlegać pryncypium kontekstualnej interpretacji Pisma (*Scriptura Scripturam interpretatur*), nie mogła dotyczyć pojęć abstrakcyjnych (*in abstracto*)⁵²⁹ oraz nie powinna burzyć tradycyjnej terminologii teologicznej⁵³⁰. *Communicatio idiomatum* uzyskało w myśli Lutera uprzywilejowaną pozycję ze względów soteriologicznych. Świat został oswobodzony z niewoli grzechu przez Bogo-człowieka. Jedynie krew Boga była w stanie oczyścić świat ze skażenia.⁵³¹ Od rzeczywistości *communicatio idiomatum* zależał więc główny artykuł doktryny traktujący o usprawiedliwieniu.⁵³² Takie ujęcie wymiany przymiotów nie miało precedensu w chrystologii patrystycznej, która zwykle sprowadzała *communicatio idiomatum* do zabiegu retorycznego pozbawionego skutków ontycznych i nie dopuszczała do podważania suwerenności Boga.⁵³³ Cierpiąca i umierająca była więc tylko natura ludzka, podczas gdy natura boska pozostała nietknięta przez kaźń i śmierć. Na powyższy pogląd wpływ wywarła apatyczna koncepcja Absolutu (απαθεια) w filozofii starożytnej (Platon, Arystoteles, et al.).⁵³⁴

⁵²⁶ Nie oznacza to, iż sam konsekwentnie postępował w ten sposób: cf. M. Luther, *Auslegung des achten Psalms (1537)*, [Ps 8,6] [w:] LUTHER-SS, t. 5, s. 223-228. Luter był świadomy, iż może spotkać się z zarzutem nierozróżniania i mieszania natur w Chrystusie (monofizytyzm), dlatego często podkreślał za formułą chalcedońską, że natury istnieją „bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania”.

⁵²⁷ Cf. M. Luther, *Brief an Franz Gross, Pfarrer zu Wittweida (Wittenberg, post 1541)*, *op. cit.*

⁵²⁸ Cf. J. G. Baier, *Compendium...*, [III, II, I, § 10], t. 3, *op. cit.*, s. 30-31.

⁵²⁹ Cf. M. Luther, *Theologische Disputation, dass in Christo die göttliche und menschliche Natur...*, *op. cit.* Uprawnione jest stwierdzenie »Bóg jest człowiekiem i człowiek jest Bogiem« (*in concreto*), natomiast nieuprawnione – »boskość jest człowieczeństwem i człowieczeństwo jest boskością« (*in abstracto*). Cf. *Catalogus testimoniorum cum scripturae tum purioris antiquitatis*, [Ad christianum lectorem] [w:] LC, s. 736.

⁵³⁰ Cf. M. Luther, *Theologische Disputation, dass in Christo die göttliche und menschliche Natur...*, *op. cit.* Luter podkreślał, iż przy stosowaniu *communicatio idiomatum* winno się unikać sformułowań nieprecyzyjnych i niekomunikatywnych.

⁵³¹ Cf. M. Luther, *Von den Konziliis...*, [De communicatione idiomatum], *op. cit.*, s. 2228-2233. Cf. FC, [Solida declaratio, VIII], s. 683-684.

⁵³² Cf. M. Luther, *Vom Abendmahl Christi...*, *op. cit.*, s. 942-949. Cf. FC, [Solida declaratio, VIII], s. 674-696.

⁵³³ Cf. Jan Damascęński, *Wykład wiary prawdziwej*, [III, IV; III, XX-XXIX; IV, VII], tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 137-138; s. 184-195; s. 202-204. Do wyjątków należy semiteopaschiczna formuła przyjęta przez II sobór w Konstantynopolu (553). Pochodziła ona z kręgu cyryliańskiej interpretacji *Chalcedonense*. Cf. *Anatematyzmy przeciw »Trzem Rozdziałom«*, [X] [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, [Sobór konstantynopolitański II (553)], t. 1, *op. cit.*, s. 294-295.

⁵³⁴ Cf. koncepcja niezmiennego niecierpięliwego świata idei Platona (Diogenes Laertios, *Żywoty...*, [III], *op. cit.*, s. 163-211), koncepcja nieporuszonego Poruszciciela Arystotelesa (*Metafizyka*) oraz ujęcie neoplatońskie (Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa; O Platonie i jego nauce; O świecie*, tłum. K. Pawłowski, M. Szymański, Warszawa 2002, *passim*).

Nestoriusz w korespondencji z Cyrylem Aleksandryjskim ukazał brak konsekwencji w postępowaniu szkoły aleksandryjskiej⁵³⁵, która w przypadku Bogarodzicy (θεοτοκος) przyznała wymianie przymiotów skutki ontyczne, a w przypadku cierpienia i śmierci Boga kategorycznie ich odmówiła⁵³⁶. Podobną niekoherencję dostrzega się również w *Liście Leona do Flawiana* napisanym podczas kontrowersji monofizycznej.⁵³⁷ Zwingli i Kalwin podążyli za chrystologią patrystyczną i traktowali *communicatio idiomatum* jako biblijnie uprawniony sposób opisywania Wcielonego Boga.⁵³⁸ Owa figura retoryczna była według nich jedynie *praedicatio verbalis*, a nie *praedicatio realis* – jak postulował Luter. W luterkańsko-reformowanym sporze o *communicatio idiomatum* doszła do głosu różnica w rozumieniu istoty Słowa. Dla Lutera Słowo było wielkością *ex definitione* sprawczą (*Verbum creatrix et efficax*), gdyż jest ono objawionym Bogiem (*Deus revelatus*), a przejście z poziomu lingwistycznego na poziom ontyczny Wittenberczyk uważał za procedurę uprawnioną. Dla teologii reformowanej Słowo było kategorią poznawczą, która nie jest ontycznie związana ze środkami łaski i nie ustanawia bytu. Ortodoksja luterkańska próbowała wyrazić myśl Lutera za pomocą filozoficznej pojęciowości, co pozbawiło ją jednak pierwotnej przejrzystości.⁵³⁹ Prócz tego wprowadziła istotne ograniczenie w *genus majestaticum*. Polegało ono na tym, iż przymioty natury boskiej nie uczestniczą w przymiotach natury ludzkiej (*genus tapeinoticon*).⁵⁴⁰ W pismach Lutera spotykamy się natomiast ze wzajemnym (solidarnym) współuczestnictwem natur.⁵⁴¹ W epoce Oświecenia reformacyjną doktrynę o wymianie przymiotów spotkał podobny los, co całą reformacyjną chrystologię, i została ona uznana za produkt supranaturalistycznego światopoglądu. Dopiero Hegel nadał dyskusji nad cierpieniem i śmiercią Boga nowy kierunek. W jego systemie śmierć Wcielonego Logosu jawi się jako centralny fenomen w rozwoju bytu:

⁵³⁵ Cf. *Drugi list Nestoriusza do Cyryla* [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, [Sobór efeski (431)], t. 1, *op. cit.*, s. 128-131.

⁵³⁶ Cf. *Drugi list Cyryla do Nestoriusza* [w:] *ibidem*, s. 114-115.

⁵³⁷ Cf. *List papieża Leona do Flawiana, biskupa Konstantynopola, o Eutychesie* [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, [Sobór chalcedoński (451)], t. 1, *op. cit.*, s. 196-213.

⁵³⁸ Cf. CALVIN-1559, [II, XIV, 1-2; IV, XVII, 30], t. 1, s. 313-315; t. 2, s. 424-425. Cf. J. Rohls, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften...*, [II, 6, b], *op. cit.*, s. 127-133.

⁵³⁹ Cf. A. Hoenecke, *Evangelisch-lutherische Dogmatik*, [III, I, II, I, § 43], t. 3, *op. cit.*, s. 84-112. Problem, z którym musiała zmierzyć się ortodoksja, polegał na tym, jak pogodzić realny charakter wymiany przymiotów z niezmiennością natur w Chrystusie. Luter przyjmował realność owej wymiany i niezmiennosc natur jako fakty ustanowione przez Słowo i nie próbował ich ze sobą pogodzić na płaszczyźnie racjonalnej ontologii.

⁵⁴⁰ Cf. F. Pieper, *Christliche Dogmatik*, [Die Lehre von Christo, I], t. 2, St. Louis 1917-1920, s. 253-259.

⁵⁴¹ Cf. M. Luther, *Von den letzten Worten Davids...*, *op. cit.*, *passim*, s. 1963: „[...] Bóg umarł, Bóg poniósł nasze grzechy na Krzyż w swym własnym ciele, Bóg zbawił nas przez swą własną krew. Bóg i człowiek jest jedną osobą, dlatego co czyni, cierpi i mówi człowiek, to czyni, cierpi i mówi Bóg [...]”. Cf. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, [Gott in Jesus Christus], *op. cit.*, s. 171-175.

„Bóg umarł, Bóg jest martwy – to jest najbardziej przerażająca myśl, iż wszystko co wieczne, wszystko, co prawdziwe nie istnieje; że sama negacja jest w Bogu. Wiąże się z tym najgłębszy ból, uczucie kompletnej bezradności, porzucenie wszelkiej wyższości. Lecz bieg się tu nie kończy, gdyż następuje zwrot. Mianowicie Bóg ostaje się w tym procesie, i ów proces jest tylko śmiercią śmierci. Bóg powraca do życia; w ten sposób zachodzi zmiana w przeciwieństwo [...]. Zmartwychwstanie przynależy tak samo istotnie do wiary. Chrystus ukazał się po zmartwychwstaniu tylko swoim przyjaciółom. To nie jest zewnętrzna historia dla niewiary, lecz to ukazanie się jest jedynie dla wiary. Po zmartwychwstaniu następuje uwielbienie Chrystusa. Tryumf polegający na wywyższeniu na prawicę Boga zamyka tę historię, która jest w tej świadomości eksplikacją samej boskiej natury. [...] W luterkańskiej pieśni nazywa się to »sam Bóg jest martwy«⁵⁴². Owa świadomość wyraża, że to, co ludzkie, skończone, kruche, słabe, negatywne jest samym boskim momentem, istnieje w samym Bogu; że bycie innym (*das Anderssein*), to, co skończone, negatywne nie istnieje poza Bogiem, jako że bycie innym nie przeszkadza w jedności z Bogiem. Poznano bycie innym, negację jako moment samej boskiej natury. Zawiera się w tym najwyższe poznanie natury idei Ducha»⁵⁴³.

W dialektycznym monizmie Hegla śmierć Chrystusa jest negacją tezy, tzn. antytezą. Ta śmierć nie jest wolną decyzją Boga, lecz logiczną konsekwencją rozwoju bytu. Jej wymiar soteriologiczny różni się od ujęcia reformacyjnego, gdyż pojednanie dokonuje się, podobnie jak grzech pierworodny⁵⁴⁴, wewnątrz Boga⁵⁴⁵. Nowe impulsy wniosła w XX wieku teologia procesu, która opowiedziała się za zmiennością i cierpietliwością Boga.⁵⁴⁶ Jej stanowisko nie opierało się na interpretacji Biblii, lecz na ontologii wypracowanej przez filozofię procesu (A. N. Whitehead, et al.). W roku 1942 D. Bonhoeffer napisał w liście z Zurychu słowa, które stały się inspiracją dla pokolenia powojennych teologów:

„Dobrze jest nauczyć się zawczasu, że cierpienie i Bóg nie są sprzecznością, lecz raczej konieczną jednością. Moim zdaniem idea, że cierpi sam Bóg, była zawsze jedną z najbardziej przekonujących doktryn chrześcijaństwa»⁵⁴⁷.

Zaś w roku 1972 J. Moltmann opublikował dzieło *Der gekreuzigte Gott*⁵⁴⁸, które zainicjowało krytykę wymierzoną w koncepcję apatycznego Boga. Ta krytyka opierała się na różnych przesłankach, głównie antymetafizycznych⁵⁴⁹ i moralnych⁵⁵⁰.

⁵⁴² [J. Rist, *O Traurigkeit, o Herzeleid* [w:] *Evangelisch-lutherisches Gesangbuch für Kirche, Schule und Haus*, Milwaukee/Wisconsin [s. a.], s. 117].

⁵⁴³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [III, C, II, 3] [w:] HEGEL-WERKE, t. 17, s. 291-297.

⁵⁴⁴ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, [III, III, 2] [w:] HEGEL-WERKE, t. 12, s. 389-391.

⁵⁴⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [III, C, II, 3] [w:] HEGEL-WERKE, t. 17, s. 251-299.

⁵⁴⁶ Cf. T. G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, [I, Od Boga Greków do Boga procesu], *op. cit.*, s. 46-52. Cf. M. Patalon, *Charles Hartshorne. Pytanie o omnipotencję Boga* [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, *op. cit.*, s. 181-191. Cf. P. Gutowski, *Hartshorne, Charles* [w:] RELIGIA, t. 4, s. 328-330.

⁵⁴⁷ D. Bonhoeffer, *Brief an die Familie Leibholz (Zürich, 21st May 1942)* [w:] idem, *Werke*, t. 16, red. E. Bethge et al., Gütersloh 1996, s. 275. Cf. idem, *Ethik, op. cit.*

⁵⁴⁸ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.

⁵⁴⁹ Stanowisko antymetafizyczne ujawniało ukryte uwarunkowania ontologiczne teologii patrystycznej i jej pochodnych.

Kontrowersja kenotyczno-krytyczna rozgorzała na początku XVII wieku pomiędzy teologami luterańskimi z uniwersytetu w Tybindze (M. Hafenreffer, et al.) i z uniwersytetu w Giessen (B. Mentzer, et al.). Dotyczyła ona statusu boskich atrybutów Chrystusa w stanie uniżenia (*in statu exinanitionis*), a *locus classicus* pochodził z *Listu do Filipian* (2,5-11). Przyczyna licznych niejasności i nieporozumień przy omawianiu kontrowersji krytyczno-kenotycznej leży w terminologii. Określanie stanowiska teologów z Giessen mianem kenotyzyzmu, a teologów z Tybingi – mianem krytycyzmu, nie oddaje istoty reprezentowanych poglądów, których złożoność stanowi wyzwanie dla historii dogmatów.⁵⁵¹ Przykładowo pojęcie κρυψις mogłoby błędnie sugerować, iż według teologów z Tybingi Chrystus posługiwał się w stanie uniżenia atrybutami boskimi w sposób ukryty, lub że ukrył przed światem ich posiadanie. W uproszczeniu można opisać różnicę pomiędzy Tybingą a Giessen w następujący sposób. Teolodzy z Tybingi podkreślali, iż kenoza oznacza rezygnację z używania, a nie z posiadania boskich atrybutów; natomiast teolodzy z Giessen ukazywali faktyczność tej rezygnacji. W niniejszej pracy ograniczymy się do zwięzłego przedstawienia rozwiązania kontrowersji w postaci *Decisio saxonica* (1624), które zaakceptowała luterańska ortodoksja⁵⁵². Nie było ono tożsame ani ze stanowiskiem uniwersytetu w Giessen, ani ze stanowiskiem uniwersytetu w Tybindze.⁵⁵³ Według J. F. Königa podmiotem uniżenia, o którym mówi *List do Filipian* (2,5-7), jest Wcielony Logos (λογος ενσαρκος). To uniżenie nie jest tożsame z wcieleniem, a przedmiotem uniżenia jest ludzka natura Chrystusa. Polega ono na czasowej rezygnacji z używania (χρησις), ale nie z posiadania (κτησις), atrybutów natury boskiej udzielonych (na mocy *communicatio idiomatum*) naturze ludzkiej Chrystusa. Owa rezygnacja nie jest jedynie ukryciem (κρυψις), lecz jest prawdziwym wyrzeczeniem (*abdication*). Chrystus wyrzekł się nie boskości, lecz stosowania (*usus*) atrybutów boskiej natury, w których uczestniczyła natura ludzka⁵⁵⁴. Takie rozwiązanie uznano za zadowalające z perspektywy systematycznej, lecz nie z perspektywy biblistycznej (cf. cuda Jezusa,

⁵⁵⁰ Argumentacja moralna odwoływała się najczęściej do wydarzenia Holocaustu i była *sui generis* propozycją teodycei. Cf. (nie)cierpiętlivość Boga w kontekście duszpasterskim: R. Sauer, *Dzieci wobec cierpienia. Jak rozmawiać z dziećmi o cierpieniu*, tłum. S. Szczyrbowski, Warszawa 1993, *passim*.

⁵⁵¹ Cf. I. G. Walch, *Bibliotheca theologica selecta litterariis adnotationibus instructa*, [V, XVIII, XIV], t. 2, Ienae [= Jena] 1752-1765, s. 653-660. Cf. A. Hoenecke, *Evangelisch-lutherische Dogmatik*, [III, I, II, II, § 44-46], t. 3, *op. cit.*, s. 112-152. Cf. F. Pieper, *Christliche Dogmatik*, [Die Lehre von Christo, II], t. 2, *op. cit.*, s. 309-388.

⁵⁵² Cf. J. F. König, *Theologia positiva acroamatica (Rostock 1664)*, [§ 276-287], red. tłum. A. Stegmann, Tübingen 2006, s. 244-247.

⁵⁵³ Cf. intuicje Lutera na temat kenozy: idem, *Die Predigt am Psalmsonntage über Philipper 2,5-11 (Fastenpostille, 1525)* [w:] LUTHER-SS, t. 12, s. 466-477; idem, *Die Predigt am dritten Christtage in der hohen Messe über Hebräer 1,1-12 (Kirchenpostille)*, [Hbr 1,2], *op. cit.*, s. 156; idem, *Von den letzten Worten Davids...*, *op. cit.*, *passim*.

⁵⁵⁴ Mamy więc do czynienia w tym przypadku z „zawieszeniem” *genus majestaticum*.

przemienienie na górze Tabor), dlatego nie zakończyło ono dyskusji⁵⁵⁵. Stanowisko teologii reformowanej w omawianej kwestii nie było jednoznaczne. Kalwin w komentarzu do *Listu do Filipian (2,5-11)*⁵⁵⁶ przedstawił pogląd, który wydaje się być zbliżony do *opinio communis* ortodoksji luterkańskiej, jeśli pominiemy różnice wynikające z odmiennego pojmowania wymiany przymiotów. Porównanie stanowiska ortodoksji luterkańskiej i ortodoksji reformowanej jest problematyczne metodologicznie, gdyż ortodoksja luterkańska sformułowała własny pogląd posługując się określonym pojmowaniem *communicatio idiomatum*, które odrzucała ortodoksja reformowana. Z perspektywy logiki możliwe jest jednak, by doszły one do zbliżonych wniosków na podstawie różnych przesłanek oraz operując różnymi założeniami i terminologiami. Ortodoksja luterkańska i ortodoksja reformowana wprowadziły podział na stan uniżenia (*status exinanitionis*) i stan wywyższenia (*status exaltationis*) w życiu Chrystusa. Pierwszy obejmował przedział od poczęcia do pogrzebu Chrystusa, a drugi – zaczynał się wraz ze zmartwychwstaniem. Sporna była klasyfikacja zstąpienia do otchłani, co wynikało z odmiennego pojmowania tego fenomenu. Teolodzy luterkańscy zaliczali je do stanu wywyższenia⁵⁵⁷, a teolodzy reformowani – do stanu uniżenia⁵⁵⁸.

Chrystologia kenotyczna XIX wieku nie była powiązana pod względem merytorycznym ze sporem z XVII-wiecznym, mimo iż część przedstawicieli tego nurtu odwoływała się do kontrowersji Tybinga – Giessen.⁵⁵⁹ Różnice między stanowiskiem fakultetu w Giessen a chrystologią kenotyczną XIX wieku mają charakter nie tylko materialny, lecz także formalny, gdyż mamy do czynienia z odmiennymi źródłami refleksji teologicznej.⁵⁶⁰ Teolodzy z Giessen opierali swoje stanowisko na określonej interpretacji Pisma, natomiast chrystologia kenotyczna XIX wieku (G. Thomasius, P. T. Forsyth, et al.) czerpała wyraźne inspiracje z filozofii Schellinga⁵⁶¹ i Hegla⁵⁶². Można

⁵⁵⁵ Ta dyskusja, gdy osiągnęła najwyższy poziom komplikacji, była postrzegana z zewnątrz jako λογολαγία. Wprowadzenie neoarystotelejskiej terminologii, podobnie jak w przypadku *communicatio idiomatum*, nie tylko nie pomogło w wyjaśnianiu zagadnienia, lecz przeciwnie przyniosło szkodę komunikatywności dyskursu.

⁵⁵⁶ Cf. I. Calvin, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Philippenses*, [Phil 2,5-11] [w:] CR, t. 80, s. 24-30.

⁵⁵⁷ Cf. M. Luther, *Eine Predigt über den zweiten Artikel des christlichen Glaubens von Jesu Christo gehalten am Hofe zu Torgau an Ostern (13. April) 1533* [w:] LUTHER-SS, t. 10, s. 1088-1139. Cf. FC, [Epitome, IX; Solida declaratio, IX], s. 550-551; s. 696-697. Cf. J. F. König, *Theologia positiva...*, [§ 360-370], *op. cit.*, s. 262-265.

⁵⁵⁸ Cf. CALVIN-1559, [II, XVI, 8-12], t. 1, s. 332-337. Cf. *Catechesis religionis christianae, quae traditur in Ecclesiis et scholis Palatinatus*, [II, 44], *op. cit.*, s. 17. Cf. J. Wolleb, *Compendium...*, [I, XVIII-XIX], *op. cit.*, s. 103-128.

⁵⁵⁹ Cf. M. Breidert, *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, Gütersloh 1977, *passim*.

⁵⁶⁰ Teologiem z pogranicza epok był E. W. C. Sartorius. Cf. *ibidem*, [II, I], s. 30-39.

⁵⁶¹ Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, [III, 30] [w:] SCHELLING-WERKE, seria II, t. 3, s. 152-175. W powyższych rozważaniach Schelling odwoływał się do NT, a szczególnie do *locus classicus* (Flp 2,5-11). Posługiwał się również szeregiem swoich własnych *termini technici* (m. in.: *Aussergöttlichkeit, Potenz, Essenz – Existenz*). Wykład numer 30 wskazuje, iż Schelling znał dobrze

wyodrębnić elementy wspólne w tych systemach filozoficznych, które to elementy wywarły istotny wpływ na całą chrystologię ewangelicką. Podmiotem kenozy stał się więc Logos przed wcieleniem ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\alpha\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$), a jej przedmiotem – atrybuty boskiej natury Chrystusa, względnie Jego boskość. Kenozę utożsamiono z wcieleniem i przyznano jej samodzielne miejsce w ekonomii zbawienia. Chrystologia kenotyczna łączyła się zwykle z krytyką niecierpliwości i niezmienności Boga. Wśród XIX-wiecznych kenotyków wyróżniała się koncepcja Thomasiusa, który z powodu swojego rozumienia kenozy dokonał nowej klasyfikacji atrybutów Boga.⁵⁶³ Wyróżnił on atrybuty immanentne (świętość, prawda, miłość, etc.) i atrybuty relatywne (wszechmoc, wszechobecność, wszechwiedza, etc.). Kenoza oznaczała dla niego samoogółocenie Logosu z relatywnych atrybutów w akcie wcielenia. Chrystologia kenotyczna w XX wieku podążała w znacznej mierze drogą wyznaczoną w wieku XIX przez inspiracje idealistyczne (Schelling, Hegel).⁵⁶⁴

[4] Immanencja

Immanencja przejawiała się m. in. w koncepcji stworzenia (*creatio*) i zachowania (*conservatio*) świata oraz w koncepcji mistycznego zjednoczenia (*unio mystica*).⁵⁶⁵ Teologia reformacyjna przyjmowała zgodnie, że Bóg jest obecny w świecie poprzez jego stworzenie i zachowanie.⁵⁶⁶ Na jej tle wyróżniało się stanowisko Lutra,

szczegóły XVII-wiecznej kontrowersji Tybinga – Giessen oraz rozwiązanie przyjęte przez ortodoksję. Ten wykład pochodzi najprawdopodobniej z lat 30-tych XIX wieku, ale został opublikowany postum dopiero w roku 1858 w ramach *Sämtliche Werke* Schellinga (tom 3, seria II). Należy jednak pamiętać, iż jego wykłady wywarły znaczny wpływ na studentów – przyszłych teologów już w chwili ich wygłaszania. Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, [III, 33] [w:] SCHELLING-WERKE, seria II, t. 4, s. 232.

⁵⁶² Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, [VII, C; VIII] [w:] HEGEL-WERKE, t. 3, s. 545-574; s. 575-591; tłum. pol.: idem, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002; idem, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, [§ 564-571] [w:] HEGEL-WERKE, t. 10, s. 372-378; tłum. pol.: idem, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990; idem, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, [III, III, II] [w:] HEGEL-WERKE, t. 12, s. 385-406; idem, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [II, I, III, 3, a] [w:] *ibidem*, t. 16, s. 412-423; *ibidem*, [II, II, C, II, 2, c, γ], t. 17, s. 120-125; *ibidem*, [III, C, II], t. 17, s. 242-299.

⁵⁶³ Cf. M. Breidert, *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, [III], *op. cit.*, s. 52-114.

⁵⁶⁴ Chrystologię kenotyczną T. J. J. Altizera, jednego z głównych XX-wiecznych kenotyków, omawiamy w punkcie 4.3 niniejszej pracy.

⁵⁶⁵ Istnieją też inne aspekty zagadnienia Transcendencja – Immanencja takie jak: koncepcja *annihilatio mundi* (cf. K. Stock, *Annihilatio mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt*, München 1971) oraz teodycea. Nie zostały one omówione w niniejszej pracy, gdyż nie należały do centralnych zagadnień protestantyzmu.

⁵⁶⁶ Cf. M. Luther, *Enarrationes in Genesin*, [Gn 1] [w:] LUTHER-EOL, t. 1, s. 7-92. Cf. CALVIN-1559, [I], t. 1, s. 36-161. Cf. I. Calvin, *Commentarius in Genesin*, [Gn 1] [w:] CR, t. 51. Cf. *Confessio Helvetica posterior (1566)*, [VI-VII] [w:] *Bibliotheca Symbolica Ecclesiae Universalis...*, t. 3, cz. 2, *op. cit.*, s. 244-247. Tak samo ortodoksje: cf. J. G. Baier, *Compendium...*, [II; V], t. 2, *op. cit.*, s. 76-103; s. 160-180; cf. *Confessio fidei Westmonasteriensis (1647)*, [IV-V], *op. cit.*, s. 611-615.

który podkreślał, iż w stworzeniu Bóg udziela samego siebie człowiekowi⁵⁶⁷, a wszechświat jest maską (*larva*) Stwórcy⁵⁶⁸. Luter uznawał, iż Bóg działa w świecie i za pośrednictwem świata oraz dążył do zachowania harmonii pomiędzy transcendentnym a immanentnym postrzeganiem Absolutu:

„Innym razem doktor Marcin Luter odpowiedział na pytanie: czy Bóg jest obecny poza, ponad, a jednak we wszystkich, także najmniejszych stworzeniach, takich jak trawa, czy listki na drzewach. Rzekł on: Bóg nie jest ani przykuty do żadnego miejsca, ani wykluczony z żadnego miejsca. Bóg jest jednocześnie obecny wszędzie i nigdzie. Pod pojęciem nigdzie rozumiem w sposób namacalny i zamknięty. Bóg jest obecny we wszystkich miejscach, gdyż stwarza, działa i utrzymuje wszystkie rzeczy. W jaki jednak sposób jest On obecny we wszystkich stworzeniach? Czy rzeczywiście (*wesentlich*), czy też przez swoją wszechmocną siłę? Bóg jest obecny na oba sposoby w każdym stworzeniu, gdyż, jak już powiedziano, stwarza On, działa i utrzymuje wszystko. Inne stworzenia działają według swoich właściwości, ale Bóg działa w sposób obecny (*gegenwärtig*) i rzeczywisty. Ktoś jednak powiedział: nie rozumiem tego. Na to doktor Marcin odpowiedział: czy wierzysz, że Chrystus był Bogiem na Krzyżu i w ciele dziewicy Marii? Wiara w to jest niemożliwa dla rozumu. Ja wierzę w to, gdyż tak mówi Pismo⁵⁶⁹.

W okresie ortodoksji pojawiła się w luteranizmie koncepcja mistycznego zjednoczenia, która występowała wcześniej w prądach mistycznych starożytnego i średniowiecznego Kościoła.⁵⁷⁰ *Unio mystica* w rozumieniu ortodoksji luteirańskiej wyróżniała się ścisłym powiązaniem zamieszkiwania Trójcy w odrodzonym człowieku ze środkami łaski. Owo zamieszkiwanie miało charakter substancjalny (*unio substantialis*) i różniło się od wszechobecności Boga oraz od Jego obecności we wszystkich ludziach (*unio generalis*).⁵⁷¹ Teologia luteirańska zarzucała teologii reformowanej redukcję *unio mystica* do fenomenu czysto moralnego (*unio moralis*)⁵⁷². Źródła wskazują, iż ów „zarzut” nie dotyczył purytanizmu⁵⁷³. Pietyzm posługiwał się koncepcją mistycznego zjednoczenia i dokonał jej reinterpretacji, która polegała na odseparowaniu *unio mystica* od środków łaski oraz na adaptacji elementów entuzjastycznej mistyki. Refleksja teologii ewangelickiej w XIX i XX wieku nad Immanencją została zdeterminowana głównie poprzez idealizmy subiektywne⁵⁷⁴ i obiektywne⁵⁷⁵, które odrzuciły *creatio ex*

⁵⁶⁷ Cf. M. Luther, *Bekennnis der Artikel des Glaubens...*, *op. cit.*, s. 313; idem, *Tischreden*, [WA TR 6287], *op. cit.*, s. 111.

⁵⁶⁸ Cf. LUTHER-AD GALATAS, [Gal 2,6], t. 1, s. 142-144.

⁵⁶⁹ M. Luther, *Tischreden*, [WA TR 240], *op. cit.*, s. 38-39.

⁵⁷⁰ Cf. B. Harbeck-Pingel, *Unio mystica* [w:] TRE, t. 34, s. 303-308. Cf. W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, [13], t. 1, München 1931-1932, s. 135-154. Cf. L. Erikson, *Inhabitatio-Illuminatio-Unio. En studie i Luthers och den äldre lutherdomens teologi*, Åbo 1986.

⁵⁷¹ Cf. J. F. König, *Theologia positiva...*, [§ 564-587], *op. cit.*, s. 312-321.

⁵⁷² Cf. C. E. Luthardt, *Kompendium der Dogmatik*, [§ 84], *op. cit.*, s. 428. Cf. *Hutterus redivivus. Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Ein dogmatisches Repertorium für Studierende*, [§ 116], red. K. Hase, 12. wyd., Leipzig 1883, s. 244-245.

⁵⁷³ Cf. W. Perkins, *An Exposition of the Symbol or Creed of the Apostles*, [Mystical Union] [w:] idem, *The Works*, t. 1, Cambridge 1603-1631, s. 358-362. Luteirańska ortodoksja ignorowała zwykle anglosaski protestantyzm i reprezentatywną teologię reformowaną widziała w teologii szwajcarskiej i niderlandzkiej.

⁵⁷⁴ Cf. SCHELLING-WERKE, seria II, t. 1-4, *passim*. Cf. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, [II], t. 1, *op. cit.*, s. 153-266.

nihilum. Schelling opowiadał się za preegzystencją świata i rozumiał jego stworzenie jako emanację Absolutu. Natomiast dla Hegla stworzenie oznaczało przejście (zróznicowania) od pojęcia do świata, czyli dialektyczną negację (teza – antyteza – synteza). Według niego Boga i świat łączy nierozzerwalna więź⁵⁷⁶. Teologia kryzysu zakwestionowała Immanencję i wysunęła teorię diastazy odrzucając tym samym możliwość *analogia entis*. Takie stanowisko wywołało w latach 30-tych XX wieku ożywioną dyskusję, która wiązała się również ze sporami politycznymi⁵⁷⁷. Krytykę wobec teologii dialektycznej wysuwano z różnych pozycji, zarówno konserwatywnych, jak i liberalnych. D. Bonhoeffer przedstawił w *Ethik* koncepcję immanentnej Transcendencji⁵⁷⁸ i przywrócił światu należną pozycję (*Weltbejahung*). Po II wojnie światowej narodziła się w Niemczech teologia sekularyzacji (F. Gogarten⁵⁷⁹, W. Pannenberg⁵⁸⁰, et al.), która w kontekście sekularyzacji podjęła badania nad reformacyjnym przeświadczeniem o autonomii świata.

⁵⁷⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [III, C, II, 1-2] [w:] HEGEL-WERKE, t. 17, s. 241-251.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, [I, B, III, 2, c], t. 16, s. 192: „Bez świata Bóg nie jest Bogiem”.

⁵⁷⁷ Cf. różnice ontologiczne w statusie porządków (*Ordnungen*) pomiędzy *Barmeńską Deklaracją Teologiczną* a *Radą Ansbachską*. Cf. *Die Barmer Theologische Erklärung...*, *op. cit.*; cf. *Der Ansbacher Ratschlag* [w:] *Bekenntnis. Widerstand. Martyrium. Von Barmen 1934 bis Plötzensee 1944*, red. G. Besier, G. Ringshausen, Göttingen 1986, s. 222-224; tłum. pol.: *Rada ansbachska*, tłum. M. Oseka [w:] *Prawo i religia*, t. 1, red. T. J. Zieliński, Warszawa 2007, s. 281-284.

⁵⁷⁸ Cf. D. Bonhoeffer, *Ethik*, *op. cit.*; cf. R. Smith, *Diesseitige Transzendenz*, tłum. K. Smith [w:] *Die mündige Welt*, t. 2, [sine editore], München 1956, s. 104-115.

⁵⁷⁹ F. Gogarten, *Die Frage nach Gott. Eine Vorlesung*, Tübingen 1968; idem, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart 1956; idem, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1958.

⁵⁸⁰ W. Pannenberg, *How to Think About Secularism*, „First Things” 1996 nr 64; tłum. pol.: idem, *Jak myśleć o sekularyzmie?*, tłum. A. Łacka, P. Łacki, „W drodze” 2003 nr 5.

3.4. Metodologia

[1] Wprowadzenie

Metoda (*μεθοδος*; *methodus*) oznacza sposób postępowania.⁵⁸¹ W teologii ewangelickiej mamy do czynienia z metodą pozyskiwania wiedzy religijnej poprzez interpretację objawienia (ogólnego i szczegółowego) oraz metodą porządkowania pozyskanych treści religijnych.⁵⁸²

[2] Metoda interpretacji objawienia ogólnego

Stosunek Reformatorów do kosmologicznych i ontologicznych dowodów na istnienie Boga był ambiwalentny. Z jednej strony uznawali oni możliwość uprawiania teologii naturalnej⁵⁸³, z drugiej zaś strony uważali, że dowodzenie tego, o czym świadczy Pismo, jest *sui generis* uzurpacją rozumu⁵⁸⁴. Ortodoksja podtrzymała tę postawę dystansu wobec dowodów na istnienie Boga, mimo iż uległa wpływom neoarystotelizmu (tradycja luteraska) i kartezjanizmu (tradycja reformowana).⁵⁸⁵ Oświecenie podkreślało rolę dowodów, szczególnie w aspekcie kosmologicznym i etycznym.⁵⁸⁶ Kant w *Krytyce czystego rozumu* poddał krytyce dotychczasowe dowody kosmologiczne i ontologiczne oraz wykazał ich formalną niepoprawność.⁵⁸⁷ Idealizm subiektywny⁵⁸⁸ i obiektywny⁵⁸⁹ nie stawiały w ogóle pytania o możliwość przeprowadzenia takiego dowodu, gdyż zakładały one istnienie Boga jako pierwotny fakt ontologiczny. Teologia kryzysu odrzucając kategorię objawienia ogólnego zanegowała dowodliwość istnienia Boga.

⁵⁸¹ Cf. PAPE, [s. v. *μεθοδος*], t. 2, s. 213; GEORGES, [s. v. *methodus*], t. 2, s. 904-905. Pojęciem *methodus* posługiwali się Melanchton i Kalwin: cf. P. Melancthon, *Loci communes (secunda aetas)*, [Praefatio] [w:] CR, t. 21, s. 253-255; CALVIN-1559, [Methodus et dispositio...], t. 1, s. 25-28.

⁵⁸² Teologia ewangelicka nie wykształciła własnej metametodologii, gdyż postrzega samą siebie jako dyscyplinę humanistyczną, która podporządkowuje się metametodologii humanistycznej.

⁵⁸³ Cf. M. Luther, *Die Predigt über 2. Mose 3,4 (16. Oktober 1524)*, [Ex 3,6] [w:] LUTHER-SS, t. 3, s. 728-729. Cf. CALVIN-1559, [I], t. 1, s. 35-161. Cf. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, [Die allgemeine und die eigentliche Erkenntnis Gottes], *op. cit.*, s. 27-31; cf. LUTHER-LOCI, [I, I], s. 1-8. Cf. J. Rohls, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften...*, [II, 1, a], *op. cit.*, s. 34-41.

⁵⁸⁴ Cf. M. Luther, *Disputation gegen die scholastische Theologie...*, *op. cit.* Cf. CALVIN-1559, [I, VI], t. 1, s. 54-57.

⁵⁸⁵ Cf. J. G. Baier, *Compendium...*, [I, § 4], t. 2, *op. cit.*, s. 8-10. Cf. J. Wolleb, *Compendium...*, [Praecognita...], *op. cit.*, s. 1-10; *ibidem*, [I, I], s. 10-16.

⁵⁸⁶ Cf. G. E. Lessing, *Das Christentum der Vernunft*, *op. cit.*

⁵⁸⁷ Spotykane niekiedy w literaturze przedmiotu stwierdzenie, iż Kant przedłożył w miejsce poddanych krytyce dowodów własny dowód etyczny, nie jest precyzyjne. Bóg należy w systemie Kanta do postulatów rozumu praktycznego, co nie oznacza, iż Jego istnienia dowiedziono, czyli wykazano w sposób ścisły i niepodważalny.

⁵⁸⁸ Cf. F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen (1810)*, [I, c], *op. cit.*, s. 423-424. Cf. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, [II, I, D], t. 1, *op. cit.*, s. 190-195.

⁵⁸⁹ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* [w:] HEGEL-WERKE, t. 17; tłum. pol. w: idem, *Wykłady z filozofii religii*, *op. cit.*

[3] Metoda interpretacji objawienia szczegółowego

Dla teologii reformacyjnej sposób interpretacji Biblii stał się zagadnieniem kluczowym, gdyż uznano Pismo za jedyne pewne źródło wiedzy religijnej (*sola Scriptura*).⁵⁹⁰ Reformatorzy odrzucili średniowieczną koncepcję poczwórnego sensu Biblii⁵⁹¹ i opowiedzieli się za nowym sposobem wykładania natchnionego tekstu. Luter rozwinął teorię interpretacji Pisma walcząc z alegorezą w wykładach egzegetycznych nad Księgą Rodzaju⁵⁹². Melancton zaznaczył w *Loci* (1521) *votum separatum* wobec koncepcji interpretacyjnych Orygenes⁵⁹³, a Kalwin uznał alegorezę za nieuprawniony sposób wykładania natchnionego tekstu.⁵⁹⁴ Teoretyczne zanegowanie alegorezy nie oznacza, iż nie znajdziemy w komentarzach biblijnych i kazaniach Reformatorów przykładów jej stosowania. Zarzuty teologii reformacyjnej wobec koncepcji dopuszczających inne znaczenia Biblii niż znaczenie proste (zwane też dosłownym, literalnym lub pojedynczym) sprowadzają się do tego, iż te koncepcje dopuszczają arbitralność i spekulację w interpretacji niszcząc tym samym autorytet Pisma⁵⁹⁵. Właściwym sensem Pisma jest sens prosty wyznaczony przez prawa języka oraz kontekst biblijny (*Scriptura Scripturam interpretatur*) i kontekst historyczny.⁵⁹⁶ Taką metodę interpretacji nazywa się metodą historyczno-gramatyczną.⁵⁹⁷ Reformatorzy uznawali typologię za uprawnioną strategię interpretacyjną tam, gdzie NT wykłada ST jako prefigurację (cf. Gal 4,22-31)⁵⁹⁸, i odróżniali ją od alegorezy. Ich typologia łączyła się ściśle z przekonaniem o chrystocentryczności Pisma.⁵⁹⁹ Teologia reformacyjna wypracowała nie tylko koncepcje ogólne, lecz także szczegółowe (dotyczące krytyki

⁵⁹⁰ Cf. M. Luther, *Die Schmalkaldischen Artikel* (1537), [II, II], *op. cit.*, s. 343. Cf. CALVIN-1559, [I, IX], t. 1, s. 69-71.

⁵⁹¹ Luter powoływał się często na formułę przypisywaną Mikołajowi z Liry (*littera gesta docet; quid credas allegoria; moralis quid agas; quo tendas anagogia*) jako na sumę patrystycznych i średniowiecznych teorii interpretacji Biblii. Współczesne badania ukazują różnorodność tych teorii oraz nie uprawniają do uznania powyższej formuły za reprezentatywną, nawet dla myśli samego Mikołaja z Liry.

⁵⁹² Luter krytykował obszernie alegorezę już w roku 1521: *Auf das überchristlich, übergeistlich und überkünstlich Buch Bock Emsers zu Leipzig Antwort* (1521) [w:] LUTHER-SS, t. 18. Przyczynki znajdują się też w *Mowach stołowych*: cf. *Colloquia...*, *op. cit.*, s. 1338-1345; *Tischreden*, [WA TR 2083A], *op. cit.*, s. 156-157.

⁵⁹³ Cf. LOCI-1521, [Epistola nuncupatoria], s. 4-5.

⁵⁹⁴ Cf. P. Opitz, *Calvins...*, [1.3.1], *op. cit.*, s. 197-199.

⁵⁹⁵ Reformatorzy wskazywali, iż zgoda na alegorezę oznaczałaby albo zgodę na bezużyteczność Biblii ze względu na chaos interpretacyjny albo zgodę na urząd nauczycielski ustalający obowiązującą wykładnię.

⁵⁹⁶ Cf. M. Luther, *Deuteronomion Mose cum annotationibus*, [Dt 1,20] [w:] LUTHER-EOL, t. 13, s. 106.

⁵⁹⁷ Cf. D. Kuske, *Biblical Interpretation. The Only Right Way*, [7], 2. wyd., Milwaukee/Wisconsin 1997, s. 113-137. Luter mówił o 3 faktorach wyznaczających znaczenie (*historia – grammatica – verba*): cf. *Colloquia...*, *op. cit.*, s. 1345.

⁵⁹⁸ Cf. LUTHER-AD GALATAS, [Gal 4,24], t. 2, s. 248-250. Cf. I. Calvin, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Galatas*, [Gal 4,22] [w:] CR, t. 78, s. 236-237.

⁵⁹⁹ Cf. M. Luther, *Von Menschenlehre zu meiden* (1522) [w:] LUTHER-GW, t. 4, s. 23. Cf. P. Opitz, *Calvins...*, [3.3-3.3.2], *op. cit.*, s. 281-290.

tekstu, gatunków literackich, wykładania niejasnych fragmentów), które później rozwinięto w klasycznych podręcznikach interpretacji Biblii (cf. S. Glassius, *Philologia sacra, op. cit.*). W polemice z teologią katolicką narodziło się pytanie o to, w jaki sposób człowiek akceptuje autorytet Biblii. Według teologii katolickiej autorytet Pisma opiera się na władzy Kościoła⁶⁰⁰, natomiast według Reformatorów rozstrzygającym kryterium⁶⁰¹ jest świadectwo, które Duch Święty stwarza wewnątrz człowieka za pośrednictwem Słowa (*testimonium Spiritus sancti internum*)⁶⁰². W tym miejscu mamy do czynienia z kołem hermeneutycznym. Duch Święty uwiarygodnia Słowo poprzez Słowo. Kolisty charakter tego fenomenu został dostrzeżony przez teologów ortodoksji i uznany za nieusuwalny element w strukturze teologicznego rozumienia.⁶⁰³ W XVI wieku występowały również koncepcje, które były dobrem własnym określonego nurtu Reformacji lub określonego teologa. Jak już wspomniano wcześniej (cf. 3.1. niniejszej pracy), tradycja luterska dzieliła Słowo na Słowo Prawa i Słowo Ewangelii, co pociągało za sobą dalekosiężne skutki dla interpretacji, np. Kazania na Górze⁶⁰⁴. Reformatorzy dokonali rewizji kanonu biblijnego przyjętego w Kościele Zachodnim⁶⁰⁵ usuwając ze ST część ksiąg (zwanymi apokryficznymi, pseudoepigraficznymi, lub deuterokanonicznymi)⁶⁰⁶. Prócz tego Luter wprowadził *sui generis* hierarchię wewnątrz kanonu NT dzieląc za Euzebiuszem z Cezarei te księgi na homologoumena (ομολογουμενα) i antilegomena (αντιλεγόμενα).⁶⁰⁷ Podział przedstawiony przez Lutera nie został przejęty przez tradycję reformowaną, natomiast był podtrzymywany przez luterską ortodoksję, aczkolwiek wraz z postępem badań nad historią kanonu obrona

⁶⁰⁰ Cf. Vincentius Lerinesis [= Wincenty z Lerynu], *Commonitorium...*, [II-IV; XXXVIII], *op. cit.*, s. 7-12; s. 122-124.

⁶⁰¹ Inne kryteria (wewnętrzne – wartość literacka i historyczna; zewnętrzne – akceptacja eklezjalna) pełnią funkcję pomocniczą.

⁶⁰² Cf. M. Luther, *Tischreden*, [WA TR 439], *op. cit.*, s. 39-40. Cf. CALVIN-1559, [I, VII], t. 1, s. 57-61.

⁶⁰³ Cf. A. Hoenecke, *Evangelisch-lutherische Dogmatik*, [II, IV, § 12, I], t. 1, *op. cit.*, s. 381-394. Cf. *Confessio fidei Westmonasteriensis (1647)*, [I], *op. cit.*, s. 600-606.

⁶⁰⁴ Cf. M. Luther, *Das fünfte, sechste und siebte Kapitel Matthaei [= Matthäus] gepredigt und ausgelegt (1532)* [w:] LUTHER-SS, t. 7, s. 346-677. Cf. I. Calvin, *Commentarius in harmoniam...*, [Mt 5-7], *op. cit.*, t. 73, s. 159-228.

⁶⁰⁵ Cf. *Bulla unionis Coptorum (1442)*, [Sobór we Florencji; sesja XI] [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, *op. cit.*, s. 584-587. Kanon ST przyjęty w Kościele Zachodnim oparto na LXX, aczkolwiek część ksiąg obecnych w LXX została odrzucona (np. Księga Zuzanny, 3. i 4. Księga Machabejska).

⁶⁰⁶ W tej kwestii brak jest spójnej nomenklatury, także ze względu na różnice konfesyjne. Kryteria reformacyjnej weryfikacji kanonu ST były złożone (teologiczno-językowe) i wymagają rewizji w świetle współczesnych badań biblistycznych. Cf. W. H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, [I, § 1, b], tłum. P. Mathäus, Bielsko-Biała 1997, s. 14-15. Cf. M. Uglorz, *Introdukcja do Nowego Testamentu*, [1.3], cz. 1, Warszawa 1994, s. 21-28. Cf. *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, [II], red. J. Szłaga, Poznań-Warszawa 1986, s. 69-149.

⁶⁰⁷ Cf. Luther, *Vorrede zur Offenbarung Johannes (1530)* [w:] LUTHER-GW, t. 5, s. 66-69; s. 365-366 (przypis edytorski 1). Cf. Eusebius Caesariensis [= Euzebiusz z Cezarei], *Historia Kościoła*, [III, 25] [w:] idem, *Historia Kościoła; O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Kraków 1993, s. 123-125.

pozycji Lutra w tej kwestii stawała się coraz trudniejsza.⁶⁰⁸ J. S. Semler (1725-1791), jeden z głównych przedstawicieli neologii, zerwał ostatecznie z poglądami Lutra na to zagadnienie i uznał kanon za produkt działalności Kościoła.⁶⁰⁹

Ortodoksja luterńska⁶¹⁰ i reformowana⁶¹¹ przyczyniły się do utrwalenia reformacyjnego dziedzictwa oraz rozwinęły pod względem terminologicznym teorię werbalnej inspiracji Pisma⁶¹². Pietyzm utożsamiał wyjaśnienie (*explicatio*) tekstu z jego zastosowaniem (*applicatio*). Nie troszczył się zatem o ustalenie historyczno-filologicznego sensu Biblii, lecz o odkrycie sensu budującego, tzn. takiego, który wzmacnia doświadczenie religijne.⁶¹³ W epoce Oświecenia narodziła się metoda historyczno-krytyczna, która przeobraziła całą teologię ewangelicką, a nie tylko biblistkę. Ta metoda w odróżnieniu od metody historyczno-gramatycznej nie była wielkością koherentną, lecz raczej określonym stosunkiem do badań nad Biblią. Genezy metody historyczno-krytycznej należy szukać w sporze o fragmenty (*Fragmentenstreit*) pism H. S. Reimarus wydane przez G. E. Lessinga (*Fragmente eines Ungenannten*)⁶¹⁴, aczkolwiek podobne poglądy występowały już wcześniej głównie w środowiskach socyniańskich⁶¹⁵ i w dziełach B. Spinozy⁶¹⁶. Owa metoda dopuszcza merytoryczną krytykę Biblii, gdyż traktuje ją jako jedno z dzieł literackich oraz odrzuca utożsamianie Pisma z objawieniem.⁶¹⁷ W procesie interpretacji historyczno-krytycznej Biblia nie zajmuje pozycji autorytetu (*norma normans*), lecz zwykłego tekstu poddanego analizie wolnej od kontroli państwowej, czy kościelnej⁶¹⁸. Krytyka może zaś dotyczyć różnych

⁶⁰⁸ [1] Wykazy homologoumena i antilegomena u Ojców Kościoła różnią się między sobą; [2] nie ma podstaw do przenoszenia starożytnego podziału związanego z narodzinami kanonu na płaszczyznę sporów XVI-wiecznych; [3] stwierdzenie Lutra, iż kanoniczne jest to, co traktuje o Chrystusie (*Vorrede zum Jakobus- und zum Judasbrief* [w:] LUTHER-GW, t. 5, s. 63; *Quinque disputationes* (1535), [§ 41] [w:] LUTHER-VARIA, t. 4, s. 381) można uznać za *petitio principii*, gdyż to, kim był Chrystus wiemy na podstawie tekstu kanonicznego. Źródła pozabiblijne, których Luter prawdopodobnie nie znał, informują, iż żył Jezus z Nazaretu, lecz nie mówią nic o dziele odkupienia.

⁶⁰⁹ Cf. *Einleitung in das Neue Testament*, [§ 37], red. W. G. Kümmel, 20. zm. wyd., Heidelberg 1980, s. 447. Uznanie kanonu za efekt działalności Kościoła nie oznaczało żadną miarą poddania teologii władzy Kościoła. Według Semlera kanon nie opiera się na władzy Kościoła, lecz jest efektem dziejowego rozwoju chrześcijaństwa, w którym to rozwoju Kościół jest jednym z aktantów.

⁶¹⁰ Cf. FC, [Epitome, De compendiarie regula atque norma; Solida declaratio, De compendiarie doctrinae forma, fundamento, norma atque regula], s. 517-518; s. 568-573.

⁶¹¹ Cf. *Confessio fidei Westmonasteriensis* (1647), [I], *op. cit.*, s. 600-606.

⁶¹² Ortodoksja luterńska nie tylko zebrała i rozwinęła rozproszone koncepcje Lutra, lecz także dyplomatycznie (*per silentium*) wycofała się z tych, których nie dało się dalej bronić.

⁶¹³ Cf. G. Arnold, *Aus der Theologia Experimentalis...*, *op. cit.*

⁶¹⁴ Cf. T. Zatorski, *Reimarus, Hermann Samuel* [w:] RELIGIA, t. 8, s. 386-387. Cf. G. E. Lessing, *Anti-Goeze*, *op. cit.*

⁶¹⁵ Cf. Z. Ogonowski, *Bracia polscy* [w:] RELIGIA, t. 2, s. 255-256.

⁶¹⁶ Cf. B. Spinoza, *Der theologisch-politische Traktat im Urtext*, *op. cit.*, *passim*.

⁶¹⁷ Lessing dopuszczał pogląd, iż Biblia może zawierać elementy objawienia pojmowanego moralnie, odrzucał jednak jej utożsamianie z objawieniem pojmowanym poznawczo.

⁶¹⁸ W Prusach II połowa XVIII wieku była czasem walki o wolność sumienia i wyznania. W roku 1788 podjęto ostatnią próbę urzędowej obrony protestanckiej ortodoksji za pomocą edyktu Wöllnera.

aspektów Pisma (zwykle historyczności opisywanych tam zdarzeń) i opierać się na różnych przesłankach (zwykle racjonalnych i moralnych). Teologicznym efektem takiego podejścia jest redukcja Biblii do katalogu wiarygodnych treści (tzw. *Evangelium purum*). Zawartość katalogu zależy od przyjętych kryteriów weryfikacyjnych.⁶¹⁹ Metoda historyczno-gramatyczna zakładała (*a priori*), iż Pismo jest Słowem Bożym; zaś metoda historyczno-krytyczna zakładała (*a priori*), iż prawa przyrody są ostateczną i niepodważalną instancją wykluczając tym samym możliwość cudów i istnienia porządku nadprzyrodzonego⁶²⁰. Metoda historyczno-krytyczna w XIX wieku przyczyniła się do postępu w dziedzinie poznania historycznego, kulturowego i lingwistycznego osadzenia Biblii. Podważyła jednak wiarygodność podstawowych wydarzeń z historii zbawienia i sprawiła, że Pismo przestało być źródłem teologii systematycznej, która musiała szukać oparcia w filozofii⁶²¹. W XX wieku zrodziło się przekonanie, iż metoda historyczno-krytyczna winna zostać uzupełniona o technikę reinterpretacji kerygmatu, która pozwalałaby ocalić *sui generis* istotę chrześcijaństwa.⁶²² R. Bultmann przedłożył w roku 1941 projekt egzystencjalnej interpretacji mitu, zwany też postulatem demitologizacji (*Entmythologisierung*). Jej celem nie było usunięcie języka mitu z Biblii, lecz jego interpretacja za pomocą instrumentarium filozofii egzystencji o proveniencji heideggerowskiej. Interpretacja egzystencjalna nie opierała się na historyczności wydarzeń biblijnych, która została zakwestionowana przez metodę historyczno-krytyczną⁶²³, lecz na uniwersalnej analizie jestestwa (*Dasein*). Natomiast teologia dialektyczna nie wypracowała spójnej teorii interpretacji Pisma. Nie powróciła do doktryny o werbalnej inspiracji, a jej stosunek do metody historyczno-krytycznej był ambiwalentny.⁶²⁴ P. Tillich rozwinął swoją własną refleksję nad pozycją i interpretacją Biblii inspirowaną się dziedzictwem Schellinga oraz przedstawił ją w postaci zasady protestanckiej⁶²⁵, metody korelacji⁶²⁶ oraz teorii

⁶¹⁹ U Lessinga był to deizm: *Über die Entstehung der geoffenbarten Religion* [w:] *Werke*, t. 7, *op. cit.*; *Die Religion Christi* [w:] *ibidem*; *Die Erziehung des Menschengeschlechts* [w:] *ibidem*, t. 8.

⁶²⁰ Cf. R. Bultmann, *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?*, „Theologische Zeitschrift” 1957 nr 13.

⁶²¹ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [Einleitung, A, III] [w:] HEGEL-WERKE, t. 16, s. 42-54.

⁶²² Cf. S. Mędała, B. Milerski, *Bultmann, Rudolf* [w:] RELIGIA, t. 2, s. 335-338; B. Milerski, *Demitologizacja* [w:] *ibidem*, t. 3, s. 184-186.

⁶²³ Cf. S. Mędała, *Schweitzer, Albert* [w:] *ibidem*, t. 9, s. 59-60.

⁶²⁴ Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, [§ 19], t. I/2, *op. cit.*, s. 505-598. Barth z jednej strony nie traktował metody historyczno-krytycznej jako zagrożenia dla własnego systemu teologicznego, gdyż nie utożsamiał Biblii ze Słowem Bożym; z drugiej zaś strony owa metoda należała do fundamentów teologii liberalnej, przeciwko której Bazylejczyk występował.

⁶²⁵ Cf. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, [Wprowadzenie, D, 8-10], t. 1, *op. cit.*, s. 38-55.

⁶²⁶ *Ibidem*, [Wprowadzenie, D, 12], s. 61-66. Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, [I, 1; II, 10] [w:] SCHELLING-WERKE, seria II, t. 3, s. 5; s. 204-205.

symbolu⁶²⁷. Zasada protestancka zrywa z pryncypium Pisma przyjmując, iż jedynie samo-bycie (*Sein-selbst*)⁶²⁸ jest tym, co nieuwarunkowane (*das Unbedingte*). Wszystko inne, w tym Biblia, jest relatywne pod względem ontologicznym i epistemologicznym. Właściwym źródłem teologii nie jest więc Pismo, lecz refleksja nad bytem, tzn. nad esencją i egzystencją. Biblia uchodzi za źródło teologii o tyle, o ile świadczy o tym fenomenie, jest więc *de facto* źródłem pomocniczym. Metoda korelacji ustanawia wzajemną zależność pomiędzy polem badań teologii a egzystencjalną sytuacją człowieka. Do obowiązków teologii należy udzielenie odpowiedzi na pytania dotyczące egzystencji za pomocą współczesnej pojęciowości. Takie podejście zapewnia teologii uniwersalność i aktualność, gdyż właściwości egzystencji są niezmiennie. Teoria symbolu opisuje komunikację między tym, co nie uwarunkowane a człowiekiem. Symbol jednoczy w sobie skończoność i nieskończoność, jest pomostem między nimi. Nie jest on gołym znakiem (*signum nudum*), gdyż to, co oznacza (*signans*) partycypuje w tym, co oznaczane (*signatum*).

[4] Metoda uporządkowania treści teologicznych

Metodę uporządkowania treści teologicznych protestantyzm zawdzięcza Melanchtonowi, zwanemu Nauczycielem Niemiec i Skandynawii (*Praeceptor Germaniae et Scandinaviae*). Luter nie stworzył nigdy podręcznika teologicznego ani nie przedstawił spójnego wykładu własnej myśli.⁶²⁹ Podjęte w epoce ortodoksji próby pośmiertnej systematyzacji jego dziedzictwa nie powiodły się, gdyż nie uwzględniały one rozwoju jego myśli oraz kontekstu historyczno-biograficznego jego poszczególnych pism.⁶³⁰ Luter był świadomy chaotyczności swoich dzieł i zawsze stawiał za wzór prace Melanchtona, w szczególności zaś *Loci*.⁶³¹ Struktura i topika *opera magna* Zwingliego powstała pod wpływem pism Nauczyciela Niemiec i Skandynawii, aczkolwiek zuryski Reformator nie przyznawał się do tego.⁶³² Kalwin zbudował ostatnią wersję *Instytucji*

⁶²⁷ Cf. J. W. Mödlhammer, *Kirche und Welt bei Paul Tillich. Nachkonziliare Untersuchungen zum theologischen Ansatz*, [A, II, 2], Wien 1971, s. 53-61. Cf. F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, [VIII] [w:] SCHELLING-WERKE, seria I, t. 5, s. 293-294; idem, *Philosophie der Kunst*, [§ 39-42; § 55; § 73] [w:] *ibidem*, s. 406-451; s. 455; s. 482-486.

⁶²⁸ U Schellinga »selbst Sein«. W polskim tłumaczeniu *Teologii systematycznej* Tillicha przełożono ten termin jako »samo-byt«, co ztraca jednak aspekt egzystencjalistyczny. Dla Tillicha byt (*das Seiende*) nie oznacza bycia (*das Sein*).

⁶²⁹ Dziełami Lutera posiadającymi klarowną strukturę są m. in.: *Artykuły szmalkaldzkie*, *Katechizmy* i cz. III *Wyznania o Wieczery Pańskiej*. *Katechizmy* zbudowano jako komentarz do Przykazań, Symbolu Apostolskiego, Modlitwy Pańskiej oraz sakramentów (chrzest i Wieczera Pańska).

⁶³⁰ LUTHER-LOCI. Cf. R. Kolb, *Martin Luther as Prophet, Teacher, Hero. Images of the Reformer, 1520-1620. A Labyrinth Book*, Grand Rapids 1999, *passim*.

⁶³¹ Cf. M. Luther, *Vorrede zu Band I der lateinischen Schriften...*, *op. cit.*

⁶³² Cf. U. Zwingli, *Brevis et christiana in evangelicam doctrinam isagoge (1523)* [w:] idem, *Opera*, t. 1, *op. cit.*; idem, *De vera et falsa religione commentarius...*, *op. cit.*

(1559) w postaci komentarza do *Symbolu Apostolskiego*.⁶³³ *Loci* (1521) zapoczątkowały użycie w teologii ewangelickiej oryginalnej metody nazwanej później „metodą loci”. Przy jej konstruowaniu Melanchton wykorzystał dziedzictwo metodologiczne Arystotelesa (Οργανον), Cyserona⁶³⁴, R. Agricoli⁶³⁵ i Erazma z Rotterdamu⁶³⁶. Wcześniej kategorią *loci communes* posługiwały się także nauki prawne.⁶³⁷ Nauczyciel Niemiec i Skandynawii przedstawił wyczerpujące studia na temat metody loci oraz jej humanistycznego i teologicznego uprawomocnienia.⁶³⁸ Przywiązywał on wagę do analizowania i wyjaśniania czytelnikom stosowanej metody oraz dążył do zapewnienia teologii ewangelickiej takiego sposobu uporządkowania treści teologicznych, który byłby operatywny i odpowiadałby jej specyfice (antropocentryzm). Wyszczególnione wspólne miejsca badań danej dyscypliny (*loci communes, loci praecipui*; υποτυπωσεις, τοποι) mają nie tylko funkcję referującą, lecz także projektującą.⁶³⁹ Osią topiki *Loci* jest dialektyka Prawa i Ewangelii, gdyż objawienie dzieli się na objawienie Prawa i objawienie Ewangelii. Strukturę *Loci* (1521) można przedstawić w następujący sposób: loci 1-14 traktują o dogmatyce (*credenda*), a loci 15-17 o etyce (*agenda*). W części dogmatycznej omówiono: Prawo (loci 1-3), Ewangelię (loci 4-6), różnicę między Prawem a Ewangelią (loci 7-9) oraz sakramenty (loci 10-14). W części etycznej omówiono zagadnienie miłości (locus 15), władzy świeckiej (locus 16) i zgorszenia (locus 17). Melanchton ujął w *Loci* teologię jako dyscyplinę praktyczną (według arystotelejskiego podziału nauk) poprzez nakreślenie analogii między teologią a

⁶³³ Cf. CALVIN-1559, [Methodus et dispositio...], t. 1, s. 25-28.

⁶³⁴ M. T. Cicero, P. Melanchthon, A. M. S. Boethius, *Topica Ciceronis*, Haganoae [= Hagenau] 1533. Cf. M. T. Cicero, *Rhetoricorum, seu de inventione rhetorica libri* [w:] idem, *Opera omnia*, t. 1, red. D. Lambinus, Londini [= London] 1585; idem, *Topica ad C. Trebatium, iurisconsultum* [w:] *ibidem*, s. 225-233v; tłum. pol.: idem, *Topiki* [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, t. 4, tłum. zespół, Warszawa 1960-1963.

⁶³⁵ R. Agricola, *De formando studio epistola*, *op. cit.* Melanchton wskazał (*ibidem*, s. 23 [nota edytorska]) także na inne dzieło Agricoli (*De inventione dialectica*, Parisiis [= Paris] 1554) traktujące o tej tematyce.

⁶³⁶ Erasmus Rotterodamus [= Erazm z Rotterdamu], *De duplici copia verborum ac rerum commentarii (1512)* [w:] idem, *Opera omnia*, t. 1, Basilae [= Basel] 1540. Tekst Erazma pod tytułem *Ratio colligendi exempla* umieszczony w dziele zbiorowym pod redakcją Melanchtona (R. Agricola, Erasmus Rotterodamus, P. Melanchthon, *De formando studio, op. cit.*, s. 23-46) pochodzi z *De duplici...* Dzieło to Melanchton cytował skrótowo jako *Copia* (cf. *De »Locis communibus« ratio, op. cit.*, s. 1).

⁶³⁷ Cf. R. Stintzing, *Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft*, [IV, 4; VII, 2; VII, 7] [w:] *Geschichte der Wissenschaften in Deutschland*, t. 19/1, München-Leipzig 1880, s. 114-121; s. 242-256; s. 283-287.

⁶³⁸ Cf. LOCI-1521, [Epistola nuncupatoria; Praefatio; De scandalo = Epilogium], s. 4-8; s. 131. Idem, *Loci communes (secunda aetas)*, [Praefatio] [w:] CR, t. 21, s. 253-255; idem, *Loci communes theologici (secunda aetas)*, [Epistola nuncupatoria; Epistola ad pios et studiosos scholasticos; Praefatio] [w:] CR, t. 21, s. 333-351; idem, *Loci praecipui theologici (tertia aetas)*, [Epistola ad pium lectorem; Praefatio] [w:] CR, t. 21, s. 601-607. Idem, *Lucubratiuncula* [w:] CR, t. 21, s. 11-12; idem, *Theologica institutio in Epistolum Pauli ad Romanos* [w:] CR, t. 21, s. 49-50. Idem, *De »Locis communibus« ratio, op. cit.* Melanchton poruszał często zagadnienie *loci communes* w innych dziełach, m. in. w pracach z dziedziny retoryki (*De rhetorica*, Coloniae [= Köln] 1525; *Elementorum rhetorices*, Parisiis [= Paris] 1532).

⁶³⁹ W teologii katolickiej używa się pojęcia *locus* w innym znaczeniu niż w teologii ewangelickiej. Cf. *Loci theologici* [w:] RELIGIA, t. 6, s. 282.

medycyną⁶⁴⁰. Teologia nie polega jego zdaniem na spekulatywnym zgłębianiu tajemnic boskości, lecz na poznaniu z Pisma dzieła Wcielonego Logosu dla świata (cf. 2Tm 3,16-17). Na egzystencjalny aspekt teologii zwrócił uwagę Luter w ostatnich słowach przed śmiercią:

„Nikt nie może zrozumieć Wergiliusza w jego »Bukolikach« i »Georgikach«, kto nie był pięć lat pasterzem, czy rolnikiem. Nikt nie może zrozumieć Cycerona w jego listach (tak uczyłem się), kto nie pełnił w państwie wysokich urzędów przez 40 lat. Uważam, że nikt nie smakował Pisma świętego w sposób wystarczający, jeśli nie rządził Kościołem sto lat wspólnie z prorokami. Dlatego mamy do czynienia z przerażającym cudem, najpierw w przypadku Jana Chrzciciela, potem Chrystusa, a na końcu w przypadku Apostołów. Nie próbuj wybadać tej boskiej »Eneidy«, lecz adoruj na klęczkach jej ślady! Jesteśmy nędzarnikami, to jest prawda»⁶⁴¹.

Dyskusja na temat tego, czy teologia przynależy do dyscyplin teoretycznych, czy też praktycznych, rozpoczęła się w średniowieczu.⁶⁴² Tomasz z Akwinu zajął w tym sporze pozycję kompromisową stwierdzając, iż teologia jest jednocześnie dyscypliną teoretyczną (*scientia speculativa*) i praktyczną (*scientia practica*).⁶⁴³ Melancton, mimo zasłużonego powodzenia jakie osiągnęły *Loci*, nie absolutyzował tego sposobu uporządkowania treści teologicznych. Reformatorzy uznawali, iż stosowana metoda jest kwestią arbitralną (*methodus est arbitraria*)⁶⁴⁴, o ile da się wykazać jej użyteczność oraz jej humanistyczne i teologiczne uprawomocnienie. Metoda loci zadomowiła się w teologii ewangelickiej, zarówno luterańskiej (M. Chemnitz⁶⁴⁵, J. Gerhard⁶⁴⁶, U. Rhegius⁶⁴⁷, et al.), jak i reformowanej (L. Trelcatius⁶⁴⁸, W. Musculus⁶⁴⁹, P. M. Vermigli⁶⁵⁰, H. Zanchius⁶⁵¹, et al.).⁶⁵² Powstanie nowych metod (metoda analityczna, metoda federalna) na przełomie XVI i XVII wieku nie oznaczało kresu metody loci,

⁶⁴⁰ Tą analogią posługiwał się także Luter: *Enarratio Psalmorum LI (= 51) [Vulgata: L (= 50)]*, [Prolegomena] [w:] LUTHER-EOL, t. 19, s. 20-21.

⁶⁴¹ *Letzte Aufzeichnung von der Hand Luthers* [w:] LUTHER-GW, t. 10, s. 340-341. Cf. M. Luther, *Tischreden*, [WA TR 1340], *op. cit.*, s. 32.

⁶⁴² Cf. M. Olszewski, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200-1350*, Kraków 2002, *passim*.

⁶⁴³ Thomas de Aquino [= Tomasz z Akwinu], *Summa theologica*, [I, I, IV], t. 1, *op. cit.*, s. 4-5.

⁶⁴⁴ Cf. R. Prenter, *Skabelse og genløsning. Dogmatik*, [§ 14], 4. wyd., København 1967, s. 191-194.

⁶⁴⁵ M. Chemnitz, *Loci theologici*, t. 1-3, Francofurti-Wittebergae [= Frankfurt am Main-Wittenberg] 1653. Editio princeps: Francofurti [= Frankfurt am Main] 1591-1592; tłum. ang.: idem, *Loci theologici*, t. 1-2, tłum. J. A. O. Preus, St. Louis 1989.

⁶⁴⁶ J. Gerhard, *Loci...*, t. 1-9, *op. cit.*

⁶⁴⁷ U. Rhegius, *Loci theologici e patribus et scholasticis neoterisque*, Francofurti [= Frankfurt am Main] 1545.

⁶⁴⁸ L. Trelcatius, *A Brief...*, *op. cit.*

⁶⁴⁹ W. Musculus, *Common Places of Christian Religion*, tłum. I. Man, London 1578.

⁶⁵⁰ P. M. Vermigli, *Loci communes*, Londini [= London] 1576.

⁶⁵¹ H. Zanchius, *De religione christiana fides*, Londini [= London] 1605.

⁶⁵² Zwykle o sposobie uporządkowania treści teologicznych świadczył już tytuł dzieła, aczkolwiek zdarzały się dzieła (np. U. Zwingliego, H. Zanchiusa), które były zbudowane według metody loci, a nie nosiły nazwy *Loci*. W XVII wieku rozpowszechniły się tytuły (*Compendium*; *Examen*; *Synopsis*; *Syntagma*; *Systema*; *Theologia acroamatica*; *Theologia didactico-polemica*; *Theologia positiva*; *Theologia thetica*), które nie determinowały automatycznie zastosowanej metody.

gdyż różne metody współistniały pokojowo obok siebie. W XVII wieku kontynuowano badania nad dziejami kategorii *loci communes* w europejskiej filozofii i teologii.⁶⁵³ Preferencje wobec określonych metod zależały w znacznej mierze od przekonań konfesyjnych. Tradycja luterńska preferowała metodę loci i metodę analityczną z powodu ich wyraźnego antropocentryzmu, zaś tradycja reformowana – metodę federalną, gdyż koncentrowała się ona na kategorii przymierza (*foedus*)⁶⁵⁴. Teologia luterńska odnosiła się do metody federalnej nieufnie, gdyż reformowane rozróżnienie między starym a nowym przymierzem nie odpowiadało luteriańskiemu rozróżnieniu między Prawem (*opus alienum*) a Ewangelią (*opus proprium*). Niekiedy utożsamia się metodę loci z metodą syntetyczną, co jednak nie wydaje się być uprawnione.⁶⁵⁵

Narodziny metody analitycznej były zjawiskiem złożonym.⁶⁵⁶ W latach 70-tych XVI wieku J. Zabarella, profesor logiki na uniwersytecie w Padwie, wyróżnił metodę analityczną (*ανάλυσις*; *methodus analyticus sive resolutivus*) i metodę syntetyczną (*συνθεσις*; *methodus syntheticus sive compositivus*).⁶⁵⁷ Odwoływał się on do prac rzymskiego lekarza i filozofa Galena, który dokonał podobnego rozróżnienia w dziele *Ars medicinalis*.⁶⁵⁸ Zabarella połączył ten podział z arystotelejską klasyfikacją nauk. Metoda analityczna podąża od skutku do przyczyny, tzn. od celu przez środki do przyczyny, i jest właściwa dla dyscyplin praktycznych. Metoda syntetyczna podąża od przyczyny do skutku i jest właściwa dla dyscyplin teoretycznych. Owa oryginalna propozycja metodologiczna została dostrzeżona przez teologów ewangelickich, G. Calixta⁶⁵⁹ i B. Keckermanna⁶⁶⁰, którzy stwierdzili, iż metoda analityczna jest odpowiednia dla teologii protestanckiej. Podział na metodę analityczną i metodę syntetyczną należał w połowie XVII wieku do *opinio communis* filozofii

⁶⁵³ Cf. J. Maccovius [= Makowski], *Methodus locos communes colligendi* [w:] idem, *Opuscula philosophica omnia*, red. N. Arnoldus, Amstelodami [= Amsterdam] 1660, [s. p.]. Cf. J. G. Walch, *Philosophisches Lexikon*, [s. v. loci topici], *op. cit.*, s. 1654-1656. Cf. ZEDLER, [s. v. loci topici], t. 18, s. 104-106.

⁶⁵⁴ F. Burmannus, *Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei*, t. 1-2, Genevae [= Genf] 1678.

⁶⁵⁵ Metoda loci narodziła się w innym kontekście filozoficznym (humanizm heidelberski) niż podział na metodę analityczną i metodę syntetyczną (neoarystotelizm padewski). Utożsamienie metody loci z metodą syntetyczną jest zabiegiem ahistorycznym i akontekstualnym.

⁶⁵⁶ Cf. W. Schmidt-Biggemann, *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg 1983. Cf. D. Facca, *Bartłomiej Keckermann i filozofia*, Warszawa 2005.

⁶⁵⁷ I. Zabarella, *De methodis* [w:] idem, *Opera logica*, 3. wyd., Coloniae [= Köln] 1597, s. 133-334.

⁶⁵⁸ Galenus, *Ars medicinalis*, tłum. N. Leonicensis [w:] idem, *Isagogici libri qui, cum in totam artem medicam introducant*, red. zespół, 4. wyd., Venetiis [= Venedig] 1565, s. 61v-72.

⁶⁵⁹ Cf. F. A. Kahnis, *Die lutherische Dogmatik historisch-genetisch dargestellt*, [§ 2, 4], t. 1, 2. zm. wyd., Leipzig 1874-1875, s. 23-28.

⁶⁶⁰ B. Keckermann, *Systema logicae*, [III, XXI], Hanoviae [= Hanau] 1601, s. 146-147. Keckermann wskazał, iż strukturę *Katechizmu Heidelberskiego* (cz. 1 *De hominis miseria*; cz. 2 *De liberatione hominis*; cz. 3 *De gratitudine*) można uznać za prefigurację metody analitycznej w teologii. Prócz tego rozwinął analogię między teologią a medycyną, odwołując się do dzieł Galena. Cf. *Catechesis religionis christianae, quae traditur in Ecclesiis et scholis Palatinatus*, *op. cit.*

europiejskiej.⁶⁶¹ Jednak uczoney odpowieszalnym za upowszechnienie metody analitycznej na gruncie protestanckim był A. Calov, który połączył ją z tzw. porządkiem zbawienia (*ordo salutis*, *oeconomia salutis*; *Heilsordnung*, *Gnadenordnung*; *frelsesvej*; *nådens ordning*).⁶⁶² Wpływ na Calova wywarły podręczniki logiki Keckermanna, z których uczył się w Gimnazjum Gdańskim (*Gymnasium illustre*)⁶⁶³, oraz pisma teologa luteranckiego z Giessen, B. Menztera⁶⁶⁴. *Ordo salutis* spotykamy już w dziełach z początku XVII wieku (m. in.: J. Arndt⁶⁶⁵, N. Hunnius⁶⁶⁶). Samo pojęcie było znane w średniowieczu w kręгах franciszkańskich⁶⁶⁷, a w XVI wieku posługiwał się nim K. Schwenckfeld⁶⁶⁸. Koncepcję porządku zbawienia można uznać za próbę elementaryzacji działania zbawczego postrzeganego z perspektywy podmiotu (*gratia Spiritus sancti applicatrix*), a więc analitycznie. Biblijnym *locus classicus*, na które powoływali się teolodzy ortodoksji omawiając *ordo salutis*, był *List do Rzymian* (8,28-30), gdzie mowa jest o wybraniu (*electio*), o powołaniu (*vocatio*), o usprawiedliwieniu (*iustificatio*) i o uwielbieniu (*glorificatio*). U Calova na porządek zbawienia składały się powołanie, oświecenie, odrodzenie, nawrócenie, usprawiedliwienie, zjednoczenie mistyczne, uświęcenie, uwielbienie i wybranie.⁶⁶⁹ Nazwy, kolejność i liczba elementów w owym porządku ulegały zmianom.⁶⁷⁰ Nie był on następstwem chronologicznym, lecz logicznym. Dojrzałą postać osiągnął w dziele *Examen theologicum acroamaticum* pióra pomorskiego teologa D. Hollaza, gdzie obejmował: powołanie, oświecenie, nawrócenie, odrodzenie, usprawiedliwienie, zjednoczenie mistyczne, odnowienie, zachowanie i uwielbienie.⁶⁷¹ Przyjęcie metody analitycznej wraz z *ordo salutis* wzmocniło

⁶⁶¹ Cf. T. Hobbes, *Elementorum philosophiae*, [I, 1, 6], seria 1, Londini [= London] 1655, s. 41-55; tłum. pol.: idem, *Elementy filozofii*, t. 1-2, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1956. Cf. J. Maccovius [= Makowski], *Logicae libri*, [III, V], s. 35 [w:] idem, *Opuscula philosophica omnia*, *op. cit.*

⁶⁶² Cf. T. Schmeling, *Strenuus Christi Athleta Abraham Calov (1612-1686). Sainted Doctor and Defender of the Church*, „Lutheran Synod Quarterly” 2004 nr 4, s. 357-399.

⁶⁶³ Keckermann był w latach 1601-1608 profesorem w Gimnazjum Akademickim w Gdańsku, a Calov – studiował tamże w latach 20-tych XVII wieku.

⁶⁶⁴ B. Mentzer [= Praes.], J. Scholvin [= Resp.], *Synopsis theologica analytico ordine comprehensa*, Giessae [= Giessen] 1610.

⁶⁶⁵ J. Arndt, *Von [= Vom] wahren Christentum*, Lauban 1715. Editio princeps: Braunschweig et al. 1606-1610. Tłum. pol.: idem, *Cztery księgi o prawdziwym chrześcijaństwie*, tłum. S. Tschepius, Królewiec [= Königsberg] 1881. Cf. analogia między teologią i medycyną: idem, *Von wahren Christentum*, [II, I], *op. cit.*, s. 321-328; cf. teologia jako dyscyplina praktyczna: idem, *Vorrede* [w:] *ibidem*, [III], s. 794-801.

⁶⁶⁶ N. Hunnius, *Glaubenslehre der evangelisch-lutherischen Kirche*, 2. zm. wyd., Nördlingen 1850. Editio princeps: Wittenberg 1625.

⁶⁶⁷ Cf. R. Seeberg, *Christliche Dogmatik*, [§ 44], t. 2, *op. cit.*, s. 462-474.

⁶⁶⁸ Cf. G. Maron, *Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar von Schwenckfeld. Seine Theologie dargestellt mit besonderer Ausrichtung auf seinen Kirchenbegriff*, [Darstellung der Theologie Schwenckfelds, I, 2], Stuttgart 1961, s. 66-73.

⁶⁶⁹ Cf. *Inhaltsverzeichnis von A. Calov »Theologia positiva (1682)«* [w:] *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik...*, [72; nr 469], *op. cit.*, s. 292-295.

⁶⁷⁰ Cf. J. A. Steiger, *Ordo salutis* [w:] TRE, t. 25, s. 371-376.

⁶⁷¹ Cf. *Übersicht von D. Hollaz »Examen theologicum acroamaticum (1707)«* [w:] *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik...*, [72; nr 470], *op. cit.*, s. 295-296,

antropocentryczność teologii ewangelickiej, która definiowała samą siebie w następujący sposób: „teologia jest praktyczną dyspozycją (*habitus practicus*) poznania prawdziwej religii, które zostało zaczerpnięte z objawienia Bożego; za pomocą tejże religii człowiek po upadku winien zostać przyprowadzony do zbawienia wiecznego przez wiarę”⁶⁷². Pojęcie *habitus practicus* pochodziło z terminologii Arystotelesa (εἶσις)⁶⁷³ i Cyserona⁶⁷⁴. Miało ono podkreślać egzystencjalny aspekt teologii ewangelickiej, która nie ograniczała się do czystej wiedzy (*scientia nuda*).⁶⁷⁵ Pietyzm preferował metodę analityczną wraz z *ordo salutis*, ujął jednak ten porządek chronologicznie, oddzielił go od środków łaski oraz dokonał zmian merytorycznych w rozumieniu poszczególnych jego elementów. Głosy krytyczne wobec metody analitycznej występowały sporadycznie i dotyczyły przede wszystkim poziomu komplikacji i abstrakcji, jakie osiągnęły rozważania nad *ordo salutis* w epoce późnej ortodoksji.⁶⁷⁶ Tradycja reformowana przejęła tę metodę później niż tradycja luterańska, mimo pionierskich prac reformowanego teologa z Gdańska, B. Keckermanna. Teologia oświeceniowa dokonała reinterpretacji *ordo salutis* w kategoriach etycznych i edukacyjnych. W XIX wieku nurt konserwatywny posługiwał się nadal tą metodą⁶⁷⁷, aczkolwiek musiała ona zmierzyć się z konkurencją w postaci klasycznej metody loci, metody trynitarnej Hegla oraz metody psychologicznej Schleiermachera.

W wieku XIX pojawiły się nowe propozycje klasyfikacji nauk. W. Dilthey podzielił dyscypliny naukowe na nauki o przyrodzie i nauki o Duchu.⁶⁷⁸ W. Windelband wyróżnił nauki nomotetyczne i nauki idiograficzne.⁶⁷⁹ Natomiast podział na nauki formalne i nauki realne sięgał jeszcze czasów niemieckiego idealizmu.⁶⁸⁰ Wymienione propozycje klasyfikacji nauk wymagały od teologii określenia własnej przynależności, przez co stymulowały wszechstronny rozwój jej metodologicznej

⁶⁷² A. Calov, *Systema loc. [= locorum] theol. [= theologorum] (1655-77)*, [I], s. 1, cyt. za: G. Wobbermin, *Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode*, [VI], t. 1, *op. cit.*, s. 106-107 (przypis 1).

⁶⁷³ Cf. PAPE, [s. v. εἶσις], t. 1, s. 882-883.

⁶⁷⁴ Cf. GEORGES, [s. v. habitus], t. 1, s. 3000. Cf. M. T. Cicero, *Rhetoricorum, seu de inventione rhetorica libri*, *op. cit.*

⁶⁷⁵ Cf. J. G. Walch, *Philosophisches Lexikon*, [s. v. habitus], *op. cit.*, s. 1384-1386.

⁶⁷⁶ Cf. ERSCH, [s. v. ordo sive oeconomia salutis], sekcja III, cz. 8, s. 385-392.

⁶⁷⁷ Cf. F. A. Philippi, *Die Lehre von der Heilsordnung* [w:] idem, *Kirchliche Glaubenslehre*, t. 5/1, Stuttgart 1867-1879.

⁶⁷⁸ Cf. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften...*, *op. cit.*

⁶⁷⁹ Cf. W. Windelband, *Geschichte...*, *op. cit.*

⁶⁸⁰ Cf. F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, [VIII; X] [w:] SCHELLING-WERKE, seria I, t. 5, s. 286-295; s. 306-316. Cf. G. W. F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, [Vorrede zur ersten Ausgabe] [w:] HEGEL-WERKE, t. 5, s. 13-18; tłum. pol.: idem, *Nauka logiki*, t. 1-2, tłum. A. Landman, Warszawa 1967-1968.

samoświadomości. Prócz tego teologia jako nauka nie-empiryczna⁶⁸¹ musiała w XIX wieku odnieść się do krytyki pozytywistycznej⁶⁸². Filozofia religii Hegla wywarła istotny wpływ na sposób uporządkowania treści w teologii ewangelickiej XIX i XX wieku. Począwszy od roku 1804 jenański filozof posługiwał się metodą trynitarną, tzn. omawiał filozofię religii według schematu Trójcy (Ojciec – Syn – Duch).⁶⁸³ Metoda trynitarna w rozumieniu Hegla różniła się jednak od wcześniejszych wersji tej metody⁶⁸⁴ ekonomicznością i ontologicznym uprawomocnieniem. Ekonomiczność trynitarna polega na tym, iż Trójcę traktuje się *par excellence* ekonomicznie (*ad extra*), ponieważ byt ma charakter dynamiczny i procesualny. Metoda trynitarna znajduje ontologiczne uprawomocnienie w strukturze bytu, który rozwija się według schematu teza – antyteza – synteza.⁶⁸⁵ *Opus magnum* Schleiermachera pod tytułem *Der christliche Glaube*⁶⁸⁶ zostało zbudowane wokół kategorii samoświadomości (*Selbstbewusstsein*). Dzieło to omawia tematykę dogmatyczną z perspektywy psychologicznej i stanowi *novum* względem wcześniejszych schematów uporządkowania treści teologicznych. Torem wytyczonym przez Schleiermachera podążył później G. Wobbermin, który posługiwał się metodą religijno-psychologiczną (*religionspsychologische Methode*).⁶⁸⁷ Topika i struktura *Teologii systematycznej* Tillicha wykazuje inspiracje idealistyczne.⁶⁸⁸ Wprowadzenie⁶⁸⁹ oraz części 1-3 (*Rozum i objawienie*⁶⁹⁰; *Byt i Bóg*⁶⁹¹; *Egzystencja i Chrystus*⁶⁹²) odpowiadają schematowi

⁶⁸¹ Podejmowane próby uczynienia z teologii nauki empirycznej nie powiodły się. Jedynie pewne nurty psychologii religii są w stanie badać empirycznie doświadczenie religijne. Cf. D. M. Wulff, *Psychologia religii klasyczna i współczesna*, tłum. zespół, Warszawa 1999, *passim*.

⁶⁸² Cf. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, [sine translatore], 3. wyd., Kęty 2001.

⁶⁸³ Cf. G. W. F. Hegel, *Rosenkranz' Bericht über das Fragment vom göttlichen Dreieck (1804)* [w:] HEGEL-WERKE, t. 2, s. 534-539. Idem, *Phänomenologie des Geistes*, [VII, C] [w:] *ibidem*, t. 3, s. 495-574. Idem, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, [§ 564] [w:] *ibidem*, t. 10, s. 372-378. Idem, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, [IV] [w:] *ibidem*, t. 12, s. 417. Idem, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [III, C] [w:] *ibidem*, t. 17, s. 213-344.

⁶⁸⁴ Cf. Petrus Lombardus, *Sententiarum libri* [w:] PL, t. 192. *Sentencje* składają się z: ks. 1 (*De mysterio Trinitatis*), ks. 2 (*De rerum creatione*), ks. 3 (*De incarnatione Verbi*), ks. 4 (*De doctrina signorum*).

⁶⁸⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [III, C] [w:] HEGEL-WERKE, t. 17, s. 213-218; *ibidem*, [III, C, I, 3], s. 221-240.

⁶⁸⁶ F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, t. 1-2, 6. wyd., Berlin 1884.

⁶⁸⁷ G. Wobbermin, *Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode*, t. 1-3, *op. cit.*

⁶⁸⁸ Tillich wyjaśniając topikę i strukturę *Teologii systematycznej* we *Wprowadzeniu* nie odwoływał się *expressis verbis* do Schellinga i Hegla, posługiwał się jednak argumentacją zaczerpniętą z idealizmu subiektywnego i obiektywnego ([D, 13], t. 1, *op. cit.*, s. 66-68).

⁶⁸⁹ Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, [I, 1-8] [w:] SCHELLING-WERKE, seria II, t. 3, s. 1-174.

⁶⁹⁰ *Ibidem*.

⁶⁹¹ *Ibidem*, [II, 9-17], s. 175-381.

⁶⁹² *Ibidem*, [III, 24-37], t. 4, s. 1-334.

Filozofii objawienia Schellinga⁶⁹³, a części 4-5 (*Życie i Duch; Historia i Królestwo Boże*)⁶⁹⁴ – schematom z tekstów filozoficzno-religijnych wczesnego Hegla⁶⁹⁵. Teologia dialektyczna zerwała z dotychczasowymi sposobami uporządkowania treści teologicznych. *Dogmatyka kościelna* Bartha składa się z: *Nauki o Słowie Bożym* (t. I/1-2), *Nauki o Bogu* (t. II/1-2), *Nauki o stworzeniu* (t. III/1-4) i *Nauki o pojednaniu* (t. IV/1-4)⁶⁹⁶. Analiza jej struktury napotyka na przeszkody, gdyż autor nie zdołał wytłumaczyć jej w odpowiedni sposób w samym dziele.⁶⁹⁷ Stwierdzenie Bartha, iż powrócił do metody loci, nie może się ostać wobec weryfikacji historycznej. Jedyna zbieżność między metodą loci w ujęciu Melanchtona⁶⁹⁸ i ortodoksji⁶⁹⁹ a topiką *Dogmatyki kościelnej* polega na tym, iż większość dogmatyk skonstruowanych według tej metody zawiera m. in. loci nazwane: *De Scriptura sacra*, *De Deo*, *De creatione*, *De redemptione sive reconciliatione*. Metoda loci w rozumieniu Melanchtona nie ogranicza się jednak do omówienia 4 wybranych losowo loci, jak to uczynił Barth, lecz stanowi spójną całość. Dlatego zmuszeni jesteśmy uznać strukturę dogmatyki Bazylejczyka za owoc *licentia poetica*. W *Die christliche Dogmatik im Entwurf* Barth ocenił negatywnie metodę analityczną i uczynił ją odpowiedzialną za epistemologiczny subiektywizm Schleiermachera.⁷⁰⁰ Nie podał jednak żadnych argumentów na rzecz postawionej tezy poza nieprawidłowym cytatem z A. Calova⁷⁰¹. Bazylejski teolog zignorował filozoficzny kontekst narodzin metody analitycznej oraz fakt, iż to *Loci* Melanchtona z

⁶⁹³ Cf. F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, [VIII-IX] [w:] SCHELLING-WERKE, seria I, t. 5, s. 286-305; idem, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, [213] [w:] *ibidem*, t. 7, s. 184 (przypis 1).

⁶⁹⁴ Cf. G. W. F. Hegel, *Grundkonzept zum Geist des Christentums (1798)* [w:] HEGEL-WERKE, t. 1, s. 297-316; tłum. pol. w: *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999. Cf. idem, *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse (1808)*, [§ 207] [w:] HEGEL-WERKE, t. 4, s. 66-68.

⁶⁹⁵ Cf. B. Milerski, *Egzystencjalizm a esencjalizm w ujęciu P. Tillicha*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 1995 nr 1, s. 246-247 (przypis 91).

⁶⁹⁶ Początkowo Barth zamierzał (*Die kirchliche Dogmatik*, [§ 24/2], t. I/2, *op. cit.*, s. 986-988) dokonać rozróżnienia między pojednaniem (*Versöhnung*) a zbawieniem (*Erlösung*). Takie rozróżnienie nie znajduje oparcia ani we współczesnych badaniach biblistycznych, ani w tradycyjnej terminologii teologicznej.

⁶⁹⁷ Cf. K. Barth, *Vorwort* [w:] idem, *Die kirchliche Dogmatik*, t. I/1, *op. cit.*, s. VI-XII; *ibidem*, [§ 24/2], t. I/2, s. 954-990.

⁶⁹⁸ Wbrew temu, co sugerował Barth (*ibidem*, [§ 24/2], t. I/2, s. 973), Kalwin nie zastosował w ostatniej wersji *Instytucji* (1559) metody loci, gdyż zbudował je w postaci komentarza do Symbolu Apostolskiego (CALVIN-1559, [Methodus et dispositio...], t. 1, s. 25-28). Natomiast *Instytucje* z roku 1539 zostały skonstruowane według metody loci (*Institutio christianae religionis*, Argentorati [= Strassburg] 1539).

⁶⁹⁹ Cf. H. G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, [I, B, 5-6], *op. cit.*, s. 27-29.

⁷⁰⁰ Cf. K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, [§ 7, 1], *op. cit.*, s. 82-87.

⁷⁰¹ *Ibidem*, s. 80. Cf. A. Calov, *Systema loc. [= locorum] theol. [= theologicorum] (1655-77)*, [I], *op. cit.*, s. 1; idem, *Theologia positiva (1682)*, s. 1 [w:] *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik...*, [73; nr 480], *op. cit.*, s. 302. Nieprawidłowość polegała na zacytowaniu wyrwanego z kontekstu fragmentu zdania względnego. Definicja teologii Calova, która w oryginale łączyła w sobie ukierunkowanie egzystencjalne i obiektywność środków łaski, została przez Bartha zredukowana tylko do aspektu egzystencjalnego. W ten sposób miała brzmieć subiektywistycznie i dowodzić postawionej przez niego tezy.

roku 1521 przyczyniły się do ukształtowania antropocentrycznego paradygmatu teologii ewangelickiej, a nie metoda analityczna dopiero na początku XVII wieku.⁷⁰²

⁷⁰² Cf. F. A. Kahnis, *Die lutherische Dogmatik...*, [§ 1-10], t. 1, *op. cit.*, s. 3-314.

3.5. System

[1] Wprowadzenie

Pojęcie systemu (συστημα; *systema*) wywodzi się z greki i oznacza złożoną całość, tzn. spójną wielkość składającą się z różnych elementów powiązanych wzajemnie.⁷⁰³ Zdomowało się ono w europejskiej humanistyce w XVIII wieku jako metodologiczny *terminus technicus*⁷⁰⁴, aczkolwiek posługiwano się tym terminem już w starożytności (cf. Platon, Arystoteles, Cyceron, Marek Aureliusz, Lukrecjusz, Plotyn). Za pojęcie bliskoznaczne uchodziło pojęcie syntagmy (συνταγμα).⁷⁰⁵ Do narodzin nowożytnej teorii systemów przyczyniły się pionierskie prace gdańskiego uczonego B. Keckermanna.⁷⁰⁶ Współcześnie refleksji nad fenomenem systemu dokonuje się nie tylko w partykularnych dyscyplinach naukowych, lecz także podejmuje się metarefleksję (teoria systemów).⁷⁰⁷ W punkcie 3.5 niniejszej pracy omawiamy zagadnienie systemu teologicznego oraz zagadnienia pochodne w postaci hierarchii prawd teologicznych (artykuły fundamentalne – artykuły nie fundamentalne), teorii prawdy oraz omówienia perspektywy matematycznej i biologicznej. Uznajemy, iż należy rozpatrywać teorie prawdy jako część teorii systemów, gdyż weryfikacja winna się dokonywać w ramach danego systemu, w ramach danego metajęzyka i w ramach specyfiki danej dyscypliny naukowej. Przykładowo, procedura teologicznej weryfikacji zdania »Bóg umiłował świat« i procedura filologicznej weryfikacji zdania »τους αδελφους to biernik liczby mnogiej rzeczownika rodzaju męskiego« różnią się między sobą.

⁷⁰³ Cf. PAPE, [s. v. συστημα], t. 2, s. 1044; cf. GEORGES, [s. v. systema], t. 2, s. 2998.

⁷⁰⁴ Cf. J. G. Walch, *Philosophisches Lexikon*, [s. v. Systema], *op. cit.*, s. 2510-2511; cf. ZEDLER, [s. v. Systema], t. 41, s. 1209-1213.

⁷⁰⁵ Cf. PAPE, [s. v. συνταγμα], t. 2, s. 1032.

⁷⁰⁶ Cf. B. Keckermann, *Systema logicae*, *op. cit.*; idem, *Systema compendiosum totius mathematices*, Oxonii [= Oxford] 1661; idem, *Systema ethicae*, Londini [= London] 1607. Cf. D. Facca, *Bartłomiej Keckermann i filozofia*, [III], *op. cit.*, s. 91-130, *passim*; cf. *Bibliografia*, [Dzieła Keckermanna] [w:] *ibidem*, s. 265-267.

⁷⁰⁷ Cf. *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, [s. v. System; Systemtheorie], t. 4, red. J. Mittelstrass et al., Stuttgart-Weimar 1995-1996, s. 183-185; s. 190-194; H. L. Gukenbiehl, *System, soziales* [w:] *Grundbegriffe der Soziologie*, red. B. Schäfers et al., Opladen 1998, s. 388-390; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 10, [s. v. System], red. J. Ritter et al., Darmstadt 1971-2004, s. 824-856; E. Laszlo, *Systemowy obraz świata*, tłum. U. Niklas, Warszawa 1978; H. Pisarek, *Problematyka systemowości w filozofii Hegla*, Wrocław 1994; M. Riedel, *System, Struktur* [w:] *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, t. 6, red. O. Brunner et al., Stuttgart 1994-1997, s. 285-322; M. Ziółkowski, *System* [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 4, red. Z. Bokszański et al., Warszawa 1998-2005, s. 140-147.

[2] System teologiczny

W encyklopedii Zedlera zdefiniowano system teologiczny w następujący sposób:

„Systemy teologiczne zostają wywiedzione podług treści z Pisma świętego i przedstawiają one w odpowiednim powiązaniu boskie prawdy rozproszone tamże”⁷⁰⁸.

Przekonanie o systematycznym charakterze teologii jako dyscypliny akademickiej towarzyszyło myśli reformacyjnej począwszy od roku 1521, kiedy to Melancthon opublikował *Loci*.⁷⁰⁹ Takie samo stanowisko zajął Kalwin w *Instytucjach*.⁷¹⁰ Luter i Zwingli nie stworzyli systemów teologicznych. W przypadku Lutra decydującą rolę odegrały uwarunkowania psychologiczne. Postrzegał on samego siebie jako niezdolnego do stworzenia systemu i od lat 30-tych XVI wieku nie podejmował prób pracy nad *opus magnum*.⁷¹¹ Autor 95 też nie dysponował także filozoficznym instrumentarium niezbędnym do wypracowania metody uporządkowania treści teologicznych. W XVII-XIX wieku dokonywano pośmiertnych systematyzacji dziedzictwa Lutra, które mimo bezsprzecznej wartości, nie spełniały oczekiwań, gdyż ich zasięg był ograniczony pod względem językowym⁷¹² i nie uwzględniały one kontekstu prac Lutra, z których zaczerpnięto cytaty⁷¹³. W przypadku zaś Zwingliego na przeszkodzie w stworzeniu systemu teologicznego stanęła przedwczesna śmierć na polu bitwy pod Kappel w roku 1531.

Ortodoksja luterańska⁷¹⁴ i ortodoksja reformowana⁷¹⁵ pod wpływem ówczesnej dyskusji filozoficznej (*Schulphilosophie*) pogłębiły refleksję nad systemem jako dobrem metodologicznym. Powyższa tendencja kontynuowana była przez niemieckie idealizmy (Kant⁷¹⁶, Schelling⁷¹⁷, Hegel⁷¹⁸), aczkolwiek zmianie uległo źródło treści teologicznych.

⁷⁰⁸ ZEDLER, [s. v. Systema], t. 41, s. 1209.

⁷⁰⁹ *Ibidem*, s. 1211. Cf. LOCI-1521, [De scandalo = Epilogium], s. 131.

⁷¹⁰ Cf. CALVIN-1559, [Praefatio (1536); Praefatio (1559)], s. 1-22; s. 23-24.

⁷¹¹ Cf. M. Luther, *Vorrede zu Band I der lateinischen Schriften...*, *op. cit.*

⁷¹² LUTHER-LOCI. To dzieło obejmowało wybrane łacińskie pisma egzegetyczne.

⁷¹³ W. Beste, *Dr. [= Doktor] Martin Luthers Glaubenslehre aus und in den Quellen dargestellt*, Halle 1845. To dzieło zbudowano według typowej struktury staroprotestantckiego podręcznika dogmatyki. Nie wydaje się to rozwiązaniem operatywnym, gdyż pisma Lutra były kształtowane głównie przez bieżące polemiki z Rzymem i z nurtem marzycielskim, do którego zaliczał także teologię reformowaną.

⁷¹⁴ Cf. J. A. Quenstedt, *Praefatio* [w:] *idem, Theologia didactico-polemica sive systema theologicum*, t. 1, Lipsiae [= Leipzig] 1715, [s. p.]; *idem, Epistola dedicatoria partis I et II* [w:] *ibidem*, [s. p.]; *idem, Epistola dedicatoria partis III et IV* [w:] *ibidem*, [s. p.]

⁷¹⁵ Cf. J. Maccovius [= Makowski], *Opuscula philosophica omnia, op. cit., passim*.

⁷¹⁶ Cf. I. Kant, *Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (I. Fassung)*, [I] [w:] *idem, Werke*, t. 10, *op. cit.*, s. 9-14.

⁷¹⁷ Cf. F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus (1800)*, [Vorrede] [w:] SCHELLING-WERKE, seria I, t. 3, s. 329-334, *passim*; tłum. pol.: *idem, System idealizmu transcendentálnego; O historii nowszej filozofii (z wykładów monachijskich)*, tłum. K. Krzemieniowa, red. M. J. Siemek,

O ile z perspektywy Reformacji i ortodoksji jedynym niezawodnym źródłem poznania teologicznego była Biblia, o tyle w epoce Oświecenia jej miejsce zajął rozum⁷¹⁹. Głosy krytyczne wobec kategorii systemu w teologii i filozofii pojawiły się w połowie XIX wieku (F. Nietzsche, S. Kierkegaard). Nietzsche dokonał krytyki dotychczasowego dziedzictwa filozoficznego. Jego zdaniem nowa filozofia powinna być nie dyskursem akademickim, lecz „zanurzeniem w mocy życia”, które przybiera postać *par excellence* literacką, a nie naukową:

„Nie ufam żadnym systematykom i schodzę im z drogi. Wola ku systemowi (*der Wille zum System*) jest brakiem uczciwości (*Rechtschaffenheit*)”⁷²⁰,

„Gdy myśliciel przedstawia teraz całość poznania, tj. system, jest to czymś dziecinny lub nawet jest to formą oszustwa [...]”⁷²¹.

Nietzsche podjął się przewartościowania filozofii europejskiej nie tylko pod względem treści, lecz także pod względem formy dyskursu. Po roku 1872 odrzucił on konwencję naukową i zdecydował się przedstawiać własny program filozoficzny w formie dzieł literackich. Natomiast Kierkegaard przeciwstawił autentyczną egzystencję systemowi, który jego zdaniem *ex definitione* niszczy jej przygodność i subiektywność.⁷²² Filozofowie (M. Heidegger)⁷²³ i teolodzy (K. Barth)⁷²⁴ odwołujący się do myśli Kierkegarda nie kontynuowali jego krytyki. Przeciwnie, sami podjęli wysiłki

Warszawa 1979; idem, *Stuttgarter Privatvorlesungen (1810)*, [I] [w:] SCHELLING-WERKE, seria I, t. 7, s. 421-431; idem, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821)* [w:] *ibidem*, t. 9, s. 209-246; tłum. pol.: idem, *O naturze filozofii jako nauki* [w:] idem, *Wykłady erlangenkie*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2003. Cf. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, [Słowo wstępne], t. 1, *op. cit.*, s. 7-8; *ibidem*, [Wprowadzenie], s. 11-68.

⁷¹⁸ Cf. G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)* [w:] HEGEL-WERKE, t. 2; idem, *Phänomenologie des Geistes*, [Vorrede] [w:] *ibidem*, t. 3, s. 11-67; idem, *Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien. Privatgutachten für den Königlich Bayrischen Oberschulrat Immanuel Niethammer (1812)*, [II] [w:] *ibidem*, t. 4, s. 410-416; idem, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [Einleitung, A, II, 3] [w:] *ibidem*, t. 16, s. 35-42.

⁷¹⁹ Kategoria rozumu w filozofii nie uchodziła nigdy za jednoznaczną. Właściwości i kompetencje rozumu w poszczególnych nurtach idealistycznych różniły się między sobą.

⁷²⁰ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert*, [Sprüche und Pfeile, 26] [w:] NIETZSCHE-KSA, t. 6, s. 63; tłum. pol.: idem, *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905-1906. Cf. idem, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, [IV, 318] [w:] KSA, t. 3, s. 228; tłum. pol.: idem, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907; idem, *Nachgelassene Fragmente (Frühling 1878 bis November 1879)* [w:] KSA, t. 8, s. 523; idem, *Nachgelassene Fragmente (Herbst 1887 bis März 1888)* [w:] KSA, t. 12, s. 538; *ibidem*, t. 13, s. 189. Cf. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, [II, 2; III], tłum. D. Strońska, Warszawa 1997, s. 137-183; s. 297-358.

⁷²¹ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente (Frühjahr bis Herbst 1884)* [w:] NIETZSCHE-KSA, t. 11, s. 132-133.

⁷²² Cf. S. Kierkegaard, *Entweder – Oder. Ein Lebensfragment*, [Das Gleichgewicht des Ästhetischen und Ethischen in der Entwicklung der Persönlichkeit], tłum. A. Michelsen, O. Gleiss, Leipzig 1885, s. 503-504; s. 614; tłum. pol.: idem, *Albo – albo*, t. 1-2, tłum. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz, 2. wyd., Warszawa 1982. Cf. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 3, [Kierkegaard], *op. cit.*, s. 63-68.

⁷²³ Cf. M. Heidegger, *Bycie i czas*, [§ 8], *op. cit.*, s. 49-50.

⁷²⁴ Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, [§ 24], t. I/2, *op. cit.*, s. 943-990.

systematyzacyjne. Późny Heidegger zrezygnował jednak z tworzenia systemu, gdyż uznał, iż »językowi bycia« odpowiada »poezja filozoficzna«⁷²⁵, a nie dyskurs akademicki. Tendencje antysystemowe pojawiły się w teologii ewangelickiej dopiero po II wojnie światowej pod wpływem postmodernizmu, aczkolwiek powoływały się one na myśl Nietzschego i Kierkegaarda.⁷²⁶

[3] Artykuły fundamentalne – artykuły nie fundamentalne

Podział na artykuły fundamentalne (*articuli fundamentales*) i artykuły nie fundamentalne (*articuli non fundamentales*) narodził się w epoce luteriańskiej ortodoksji⁷²⁷ i nie występował *expressis verbis* u Lutra, który jednak przyznawał usprawiedliwieniu wyjątkowy status (*principalis articulus*). Podział przedłożony przez ortodoksję nie miał charakteru logicznego, lecz posiadał charakter soteriologiczny. Artykuły fundamentalne oznaczały artykuły, których znajomość i uznawanie było konieczne do zbawienia; a artykuły nie fundamentalne – artykuły, których nieuznanie i nieznanie nie miała wpływu na zbawienie. Późna ortodoksja pod wpływem filozofii szkolnej znacznie skomplikowała ów podział.⁷²⁸ Prawdziwość artykułów fundamentalnych i artykułów nie fundamentalnych była taka sama, gdyż wywodzono je z Pisma. Katalogi artykułów fundamentalnych i artykułów nie fundamentalnych różniły się między sobą, lecz zawsze centrum (*omnium fundamentalissimum*) artykułów fundamentalnych stanowiła doktryna o usprawiedliwieniu (*principalis articulus*). Mamy więc do czynienia w tym miejscu z hierarchią prawd teologicznych. Ortodoksja reformowana nie posługiwała się nią, gdyż nie podzielała przekonania Reformacji wittenberskiej o uprzywilejowanym pod względem jakościowym i ilościowym statusie doktryny o usprawiedliwieniu⁷²⁹, oraz nie uznawała dychotomii objawienia (objawienie Prawa – objawienie Ewangelii).

⁷²⁵ Cf. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. Z wydarzenia*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996.

⁷²⁶ Do głównych przedstawicieli nurtu antysystemowego w teologii protestanckiej należy T. J. J. Altizer. Cf. punkt 4.5 niniejszej pracy.

⁷²⁷ Cf. J. G. Baier, *Compendium...*, [I, § 27-34], t. 1, *op. cit.*, s. 45-68; cf. H. Schmid, *Die Dogmatik...*, [§ 13], *op. cit.*, s. 73-79; cf. A. Hoenecke, *Evangelisch-lutherische Dogmatik*, [II, IV, § 14], t. 1, *op. cit.*, s. 448-458; cf. F. Pieper, *Christliche Dogmatik*, [Wesen und Begriff der Theologie, 11], t. 1, *op. cit.*, s. 89-108.

⁷²⁸ Quenstedt dzielił artykuły doktryny na: *articuli fundamentales* – *articuli non fundamentales*. *Articuli fundamentales* składały się z: *articuli primarii* – *articuli secundarii*. *Articuli primarii* dzieliły się na: *articuli constitutivi* – *articuli conservativi*. Powyższa klasyfikacja nie opierała się na przesłankach teologicznych, lecz na przesłankach filozoficznych, oraz zdaniem autora niniejszej pracy pozbawiła reformacyjne przekonanie o szczególnej pozycji *locus iustificationis* klarowności i komunikatywności.

⁷²⁹ Według Reformacji wittenberskiej usprawiedliwienie nie tylko winno dominować w zwiastowaniu, lecz także stanowi kryterium teologicznej prawowierności, co w XIX wieku nazwano zasadą materialną (*Materialprinzip*) protestantyzmu. Luter wskazał na usprawiedliwienie jako na wewnętrzną miarę apostołskości i kanoniczności Biblii (*Vorrede zum Jakobus- und zum Judasbrief*, *op. cit.*).

Hierarchia prawd podobna do rozumienia luterńskiego funkcjonowała natomiast w »Kościele niskim« wewnątrz anglikanizmu.⁷³⁰

W wieku XIX i XX pojęcie artykułów nie fundamentalnych nabrało nowego znaczenia.⁷³¹ W procesie redefinicji istotną rolę odegrały dążenia unijne wewnątrz ewangelicyzmu niemieckiego oraz północnoamerykańska seria wydawnicza *The Fundamentals* (1910-1915)⁷³². Teolodzy przygotowujący dogmatyczne uprawomocnienie unii pruskiej (1817) uznali, iż do wspólnoty ołtarza i ambony między Kościołami wystarczy zgodność w artykułach fundamentalnych oraz uznali, iż wszystkie różnice między tradycją luterąską a reformowaną dotyczą jedynie artykułów nie fundamentalnych, które utożsamiono z reformacyjną kategorią adiafora (αδιαφορα)⁷³³. Podobnie konserwatywni teolodzy amerykańscy (nazwani później fundamentalistami) skupieni wokół serii *The Fundamentals* wyodrębnili artykuły ich zdaniem niezbywalne i godne obrony oraz nazwali je artykułami fundamentalnymi.⁷³⁴ Miały one stanowić konsensus konserwatywnego protestantyzmu w USA. Powyższe stanowiska różniły się od rozumienia ortodoksji, gdyż klasyfikacji artykułów nie dokonano ze względu na doktrynę o usprawiedliwieniu oraz uznano, iż prawdziwość artykułów nie fundamentalnych jest nierozstrzygnięta (arbitralna).

[4] Teorie prawdy

Teologia ewangelicka począwszy od narodzin w XVI wieku aż po Hegla posługiwała się arystotelejską teorią prawdy (zwaną też teorią korespondencyjną lub teorią zgodności), według której »prawda jest zgodnością myśli z rzeczywistością«⁷³⁵. Spełniała ona zadowalająco potrzeby nauk teologicznych. Reformacja wittenberska podkreślała, iż Słowo ustanawia rzeczywistość, a więc teza teologiczna jest prawdziwa, gdy i o ile zgadza się Słowem.⁷³⁶ Luter pod wpływem ockhamistycznym⁷³⁷ twierdził, iż

⁷³⁰ Cf. T. J. Zieliński, *Iustificatio impii. Usprawiedliwienie »sola fide« jako główny artykuł wiary protestancko-konserwatywnego nurtu Kościoła Anglii na przykładzie teologii Alistera E. McGratha, Jamesa I. Packera oraz Johna R. W. Stotta*, [5.1], Warszawa 2002, s. 293-305, *passim*.

⁷³¹ Cf. hierarchia prawd doktrynalnych we współczesnym katolicyzmie: W. Hryniewicz, »Hierarchia veritatum« – wspólne dobro chrześcijaństwa [w:] *Święta tajemnica jedności. Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach*, red. W. Hryniewicz, K. Jaskóła, Lublin 1988, s. 37-64; S. Pawłowski, *Problematyka »hierarchii prawd«*, „Teologia w Polsce” 1995 nr 44, s. 3-12; idem, *Zasada hierarchii prawd wiary. Studium ekumeniczno-dogmatyczne na podstawie najnowszej myśli teologicznej (1984-2003)*, Lublin 2004.

⁷³² *The Fundamentals. A Testimony to the Truth*, t. 1-12, Chicago 1910-1915.

⁷³³ Cf. FC, [Epitome, X; Solida declaratio, X], s. 551-553; s. 697-703.

⁷³⁴ Cf. D. Motak, *Fundamentalizm protestancki* [w:] RELIGIA, t. 4, s. 124-125.

⁷³⁵ Cf. PODSIAD, [s. v. prawda], s. 664-668.

⁷³⁶ Cf. M. Luther, *Auslegung über die Epistel an die Epheser*, [Eph 6,14] [w:] LUTHER-SS, t. 9, s. 847; idem, *Die Predigt über 1 Korinther 5,6-8 am Ostertage (Sommerpostille, 1544)* [w:] *ibidem*, t. 12, s. 489.

⁷³⁷ Cf. B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, *passim*.

z jednej strony nie mogą istnieć prawdy wzajemnie sprzeczne, ale z drugiej strony weryfikacja nie jest identyczna w różnych dyscyplinach:

„(1) Chociaż musimy trzymać się zdania, że żadna prawda nie może przeczyć innej prawdzie, nie jest jednak tak, że to, co jest prawdziwe na jedynym obszarze nauk jest zawsze prawdziwe na wszystkich innych obszarach nauk. (2) Tak więc w teologii jest prawdą, że Słowo stało się ciałem, podczas gdy w filozofii jest to niemożliwe i niedorzeczne. [...] (4) Sorbona, matka wszelkich błędów, wydała całkowicie fałszywy werdykt, że to, co jest prawdą w filozofii musi być prawdą także w teologii. [...] (36) W końcu coś jest prawdą w jednym dziale filozofii, co jednak jest fałszem w innym znowu dziale filozofii”⁷³⁸.

Powyższego stanowiska nie powinno nazywać się „teorią podwójnej prawdy”, lecz postulatem kontekstualizacji teorii prawdy, gdyż Luter starał się zrozumieć specyfikę metodologiczną różnych dyscyplin naukowych. Nie uwzględnił jednak paradygmatu empirycznego nieznanego szerzej w ówczesnych Niemczech.⁷³⁹ To właśnie nowożytne przyrodoznawstwo stanowiło główne wyzwanie dla teologii protestanckiej XVII-XVIII wieku. Luter odniósł się w dysputacie z roku 1541 *expressis verbis* do sporu paryskiego z roku 1277.⁷⁴⁰ Wśród badaczy nie ma zgody co do rekonstrukcji stanowiska kręgu awerroistów paryskich (Siger z Brabantu, et al.).⁷⁴¹ Zdaniem jednych interpretatorów awerroiści paryscy twierdzili, iż teza prawdziwa z perspektywy filozofii może okazać się fałszywa z perspektywy teologii i odwrotnie.⁷⁴² Zdaniem innych interpretatorów awerroiści paryscy nie dopuszczali możliwości istnienia prawd sprzecznych, a jedynie domagali się weryfikowania danej tezy wewnątrz danej dyscypliny, dostrzegali specyfikę filozofii i teologii oraz różnice metodologiczne między nimi.⁷⁴³ Potępienie przez władze kościelne paryskiego awerroizmu w roku 1277 skutkowało zniszczeniem większości pism tego nurtu, co utrudnia rekonstrukcję jego poglądów. Scholastyka średniowieczna opowiedziała się za zgodnością filozofii z teologią oraz wyróżniała doktryny dowodliwe na podstawie rozumu i doktryny dowodliwe na podstawie objawienia. Owa harmonizacja była jednak pozorna, gdyż teologia zachowała prymat nad filozofią (*ancilla theologiae*), której wyniki badań *ex definitione* nie mogły przeczyć urzędowej teologii (tzw. magisterium).

⁷³⁸ M. Luther, *Theologische Disputation über die Frage: ob der Satz »das Wort ward Fleisch« in der Philosophie wahr sei* (gehalten am 11. Januar 1541), [§ 1-2; § 4; § 36] [w:] LUTHER-SS, t. 10, s. 1168-1173. Cf. *ibidem*, [§ 39-40], s. 1168-1173.

⁷³⁹ Średniowiecze nie znało paradygmatu empirycznego. Do wyjątków należały prace R. Bacona (idem, *Opera quaedam hactenus inedita*, t. 1, red. J. S. Brewer, London 1859; idem, *Opera hactenus inedita*, t. 1-9, red. R. Steele et al., Oxonii [= Oxford] [s. a.]), których Luter nie znał.

⁷⁴⁰ Cf. M. Luther, *Theologische Disputation über die Frage: ob der Satz »das Wort ward Fleisch« in der Philosophie wahr sei...*, *op. cit.*

⁷⁴¹ Cf. opis sporu w: *Historia universitatis Parisiensis*, t. 3, red. C. E. DuBoulay, Parisiis [= Paris] 1665-1673.

⁷⁴² Cf. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, [Awerroizm łaciński], *op. cit.*, s. 258-261.

⁷⁴³ Cf. G. D’Onofrio, *Epoka średniowieczna...*, [VI, I, 3, c], *op. cit.*, s. 427-430. Cf. K. Kienzler, *Siger von Brabant* [w:] BAUTZ, t. 10, s. 257-260.

Dyskusja na temat kategorii prawdy w teologii i w filozofii uległa ożywieniu w wyniku sporu wywołanego działalnością D. Hoffmanna (1538-1611), luterńskiego teologa z Helmstedt.⁷⁴⁴ Jego stanowisko cechowało się nieprzejednaną wrogością wobec filozofii. Tropił on niestrudzenie wszystkie „wpływy filozoficzne” w teologii oraz odmówił uznania *Formuły Zgody* z powodu zawartej tamże doktryny *ubiquitas*. Ustawiczne ataki Hoffmanna wymierzone *in abstracto* w filozofię jako dyscyplinę akademicką oraz *in concreto* w wydział filozoficzny uniwersytetu w Helmstedt spowodowały zdecydowaną reakcję ze strony ortodoksji luterńskiej. Teolodzy ortodoksji podjęli się obrony filozofii, gdyż z jednej strony potrzebowali jej metodologicznego instrumentarium, a z drugiej strony uznawali samodzielność nieteologicznych dyscyplin naukowych. Owo uznanie cechowało się jednak istotnym zastrzeżeniem polegającym na tym, że naukom nieteologicznym nie wolno było dochodzić do wniosków sprzecznych z Pismem. Fakty poświadczone przez Biblię były więc wyłączone spod swobodnej refleksji nauk nieteologicznych. *In praxi* stosunek Reformacji i ortodoksji do nauk nieteologicznych przejął liczne cechy stosunku średniowiecznej scholastyki.⁷⁴⁵ Posługiwano się argumentami filozoficznymi w kontrowersjach *par excellance* teologicznych bez odpowiedniego wyjaśnienia metodologicznego oraz imputowano treści nieteologiczne w treść Pisma. Przykładowo, Luter, zamiast przeprowadzić studia egzegetyczne nad astronomicznym modelem wszechświata w Biblii, uznał, iż Pismo musi nauczać modelu ptolemejskiego, gdyż to właśnie ten model uznawano powszechnie za prawdziwy począwszy od starożytności (*petitio principii*).⁷⁴⁶ Nie wyciągnął on wniosków z przedmowy Kopernika do dzieła *O obrotach*, gdzie toruński astronom rozprawiał nad hipotetycznością teorii astronomicznych⁷⁴⁷. W XVI-XVII wieku kontrowersje wzbudzały dzieła logiczne P. Ramusa (1515-1572), francuskiego filozofa i teologa hugenockiego. Doszukiwano się w nich teorii podwójnej prawdy, co jednak nie znajduje potwierdzenia w źródłach⁷⁴⁸. Wiek XVII-XVIII był czasem, kiedy teologia ewangelicka była poddana intensywnej

⁷⁴⁴ Cf. I. G. Walch, *Bibliotheca theologica...*, [V, XVII, XII], t. 2, *op. cit.*, s. 649-652. Cf. F. W. Bautz, *Hoffmann, Daniel* [w:] BAUTZ, t. 2, s. 951-953.

⁷⁴⁵ Cf. J. Kepler, *Opera omnia*, t. 1-8, red. C. Frisch, Frankfurt [= Frankfurt/Main] et al. 1858-1871. Cf. J. Hübner, *Die Theologie Johannes Keplers zwischen Orthodoxie und Naturwissenschaft*, Tübingen 1975, *passim*. Cf. L. Günther, *Kepler und die Theologie. Ein Stück Religions- und Sittengeschichte aus dem XVI. und XVII. Jahrhundert*, Giessen 1905, *passim*.

⁷⁴⁶ Cf. M. Luther, *Colloquia...*, *op. cit.*, s. 155-156, s. 158; s. 1546-1550. Cf. P. T. Ferry, *The Guiding Lights of the University of Wittenberg and the Emergence of Copernican Astronomy*, „Concordia Theological Quarterly” 1993 nr 4.

⁷⁴⁷ Cf. N. Copernicus [= Kopernik], *Ad lectorem de hypothesisibus huius operis* [w:] idem, *De revolutionibus orbium coelestium*, Norimbergae [= Nürnberg] 1543, [s. p.]; tłum. pol.: idem, *O obrotach*, tłum. zespół, Warszawa 1976.

⁷⁴⁸ Cf. P. Ramus, *Dialecticae libri duo*, [II, III], Londini [= London] 1589, s. 179-188; idem, *A Compendium of the Art of Logic and Rhetoric*, [II, III], [sine translatore], London 1651, s. 82-85.

konfrontacji z naukami nieteologicznymi. Relacje pomiędzy teologią a dyscyplinami humanistycznymi zwykle były poprawne. Natomiast relacje z przyrodoznawstwem cechowały się wzajemną podejrzliwością i niezrozumieniem. Działo się tak, gdyż teologia postrzegała przyrodoznawstwo jako część filozofii (według klasyfikacji starożytnej: fizyka)⁷⁴⁹ i z opóźnieniem dostrzegła jego metodologiczną specyfikę.⁷⁵⁰

Tezy habilitacyjne Hegla (1801) przyniosły przełom, gdyż włączyły *coincidentia oppositorum* w teorię prawdy:

„(1) Sprzeczność (*contradictio*) jest regułą prawdy, a brak sprzeczności (*non contradictio*) – fałszu. [...] (6) Idea jest syntezą nieskończoności i skończoności, a cała filozofia istnieje w ideach”⁷⁵¹.

Jenajski filozof rozumiał prawdę jako zgodność z rzeczywistością, która ma charakter dynamiczny i dialektyczny (teza – antyteza – synteza), a weryfikację – jako holistyczny proces.⁷⁵² Kierkegaard przedstawił natomiast subiektywną teorię prawdy.⁷⁵³ Prawda jest według niego fenomenem subiektywnym i egzystencjalnym (*pro me*). W XX wieku pojawiły się także koherencyjna teoria prawdy i pragmatyczna teoria prawdy.⁷⁵⁴ Koherencyjna teoria prawdy (O. Neurath, et al.) przyjmowała za kryterium prawdziwości niesprzeczność (spójność), tzn. teza jest prawdziwa, gdy jest niesprzeczna z innymi tezami macierzystego systemu.⁷⁵⁵ Zaś pragmatyczna teoria prawdy (W. James, et al.) przyjmowała za kryterium prawdziwości użyteczność.⁷⁵⁶ Zdaniem autora niniejszej pracy powyższe niearystotelejskie (tzw. nieklasyczne) teorie prawdy mogą pełnić funkcję pomocniczą, lecz nie są w stanie zastąpić teorii korespondencyjnej, a ich ewentualne zastosowanie w teologii ewangelickiej wzbudza uzasadnione wątpliwości metodologiczne. Są one natomiast pomocne w dyscyplinach, w których teoria korespondencyjna nie jest operatywna. Istotny wkład w rozważania nad teoriami

⁷⁴⁹ Jeszcze na jesieni średniowiecza Dionizy Kartuz traktował astronomię jako integralną część filozofii. Cf. Dionysius Carthusianus, *Compendium philosophiae*, [L-LX] [w:] idem, *Opera minora*, t. 1, Coloniae [= Köln] 1532-1540, s. 14v-19v.

⁷⁵⁰ Do wyjątków należą prace takich »uczonych uniwersalnych« (*Universalgelehrte*) jak Keckermann.

⁷⁵¹ Cf. G. W. F. Hegel, *Habilitationsthesen (August 1801)* [w:] HEGEL-WERKE, t. 2, s. 533.

⁷⁵² Cf. G. W. F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, [II, Die Lehre vom Begriff, III, II, A] [w:] *ibidem*, t. 6, s. 498-502; *ibidem*, [I, I, I, I, C, a], t. 5, s. 83; idem, *Phänomenologie des Geistes*, [Vorrede] [w:] HEGEL-WERKE, t. 3, s. 24: „To, co prawdziwe jest tym, co całkowite”.

⁷⁵³ Cf. S. Kierkegaard, *Entweder – Oder...*, *op. cit.*, *passim*; cf. B. Kramer, *Zum theoretischen und praktischen Zusammenhang des Begriffs Subjektivität im philosophischen Horizont Kierkegaards*, Braunschweig 2005, *passim* [Praca doktorska w Bibliotece Uniwersyteckiej w Brunshwiku].

⁷⁵⁴ Cf. PODSIAD, [s. v. prawda], s. 664-668.

⁷⁵⁵ Cf. R. Stern, *Coherence as a Test for Truth*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2004 nr 2.

⁷⁵⁶ Cf. W. James, *Pragmatyzm. Nowa nazwa kilku starych metod myślenia. Popularne wykłady z filozofii*, [VI], tłum. M. Filipczuk, Kraków 2004, s. 86-103.

prawdy i procedurami weryfikacyjnymi wniosła filozofia analityczna.⁷⁵⁷ Dzięki dyskusji rozpoczętej przez neopozytywizm (zwany też pozytywizmem logicznym) dostrzeżono specyfikę języka religii. L. Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych*⁷⁵⁸ przedstawił koncepcję gier językowych, a J. Hick przedłożył postulat weryfikacji eschatologicznej⁷⁵⁹.

[5] Perspektywa matematyczna i biologiczna

Przedmiot refleksji nauk matematycznych stanowi ściśle określony typ systemu, a mianowicie system aksjomatyczny. W latach 1910-1913 B. Russell i A. N. Whitehead opublikowali dzieło pod tytułem *Principia mathematica*⁷⁶⁰, które w zamierzeniu autorów miało wieńczyć proces formalizacji i aksjomatyzacji matematyki. Jednak w roku 1931 K. Gödel wykazał, iż żaden system aksjomatyczny nie jest niesprzeczny oraz, że każdy system aksjomatyczny zawiera twierdzenia niedowodliwe, tzn. takie, których nie da się dowieść za pomocą innych twierdzeń tegoż systemu.⁷⁶¹

Przedmiotem refleksji nauk biologicznych jest systematyzacja, która dokonuje się w ludzkim mózgu podczas przetwarzania danych zmysłowych.⁷⁶² Pośredniczą w niej 3 poziomy pamięci (pamięć sensoryczna – pamięć krótkotrwała – pamięć długotrwała).⁷⁶³ Pamięć długotrwała opiera się przede wszystkim na sieci asocjacyjnej.⁷⁶⁴ Dążenie do systematyzacji wpisane jest więc w biologiczną strukturę ludzkiego mózgu oraz umożliwia człowiekowi zdobywanie i utrwalanie wiedzy. Z nauk biologicznych pochodzi też pojęcie *αυτοποίησης*. W teorii systemów oznacza ono, iż system przejawia cechy istoty żywej, tzn. posiada zdolność do samorozwoju (*αυτο + ποίησης*). Powyższy

⁷⁵⁷ Pytanie o weryfikowalność wypowiedzi teologicznych postawił już D. Hume, który uznał, iż istnieje jedynie logiczne kryterium weryfikacyjne i empiryczne kryterium weryfikacyjne. Przyjęcie takich kryteriów nie było korzystne dla teologii, gdyż nie uwzględniało specyfiki jej języka. Cf. D. Hume, *Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes*, [XIII, III], tłum. J. H. von Kirchmann, Berlin 1869, s. 153; tłum. pol.: idem, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 2001. Cf. P. Vardy, *Krótko o filozofii Boga*, [II, Bóg jako rzeczywistość w ramach religijnej formy życia – ujęcie antyrealistyczne], tłum. B. Majczyna, Kraków 2004, s. 69-75.

⁷⁵⁸ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.

⁷⁵⁹ Cf. I. Ziemiński, *Hick, John* [w:] RELIGIA, t. 4, s. 393-396.

⁷⁶⁰ A. N. Whitehead, B. Russell, *Principia mathematica* to *56, Cambridge 1997.

⁷⁶¹ Cf. K. Gödel, *On Formally Undecidable Propositions of »Principia mathematica« and Related Systems*, tłum. B. Meltzer, Edinburgh-London 1962, *passim*. Editio princeps: idem, *Über formal unentscheidbare Sätze der »Principia mathematica« und verwandter Systeme I*, „Monatshefte für Mathematik und Physik” 1931 nr 38. Cf. B. Meltzer, *Preface* [w:] K. Gödel, *On Formally Undecidable Propositions...*, *op. cit.*, s. vii-viii; cf. R. B. Braithwaite, *Introduction* [w:] *ibidem*, s. 1-7.

⁷⁶² Cf. *Biologia*, [VII, 40], red. E. Salomon et al., tłum. zespół, Warszawa 1996, s. 833-860.

⁷⁶³ *Ibidem*, s. 847-848.

⁷⁶⁴ *Ibidem*, s. 848.

termin okazał się użyteczny w projekcie socjologicznym N. Luhmanna, który postrzegał społeczeństwo jako żywy system.⁷⁶⁵

Aplikacja osiągnięć współczesnej matematyki i biologii do teologii ewangelickiej jest zagadnieniem złożonym. Z jednej strony powinny być one uwzględniane w dyskursie teologicznym jako argumenty pomocnicze, z drugiej zaś strony należy pamiętać, iż teologia nie jest nauką empiryczną, a system teologiczny nie jest systemem aksjomatycznym.

⁷⁶⁵ Cf. N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, t. 1-6, Opladen 1991-1995; idem, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, 3. wyd., Frankfurt am Main 1988. Cf. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, [22, 7], *op. cit.*, s. 935-942; cf. J. H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, [I, 6], tłum. zespół, nowe wyd., Warszawa 2005, s. 67-86.

3.6. Aksjologia

[1] Wprowadzenie

Aksjologia składa się z etyki (refleksja nad kategorią dobra) i estetyki (refleksja nad kategorią piękną). Głównym tematem luteriańskiej etyki teologicznej jest pozytywny status świata⁷⁶⁶ (*Weltbejahung*). Przejawia się on *in abstracto* w afirmatywnym stosunku do świata opartym na doktrynie stworzenia, wcielenia i odkupienia, oraz *in concreto* w afirmatywnym stosunku do doczesnych porządków (cf. tzw. nauka o stanach, nauka o władzach). Estetyka teologiczna rozwinęła się fragmentarycznie jako efekt reformacyjnej refleksji nad językiem i reformacyjnej afirmacji doczesności.

[2] Rehabilitacja świata

Stosunek do świata w filozofii starożytnej był nieprzyjazny, szczególnie w nurcie platońskim i cynickim.⁷⁶⁷ Uznawała ona świat za niedoskonały obraz wiecznych idei (Platon)⁷⁶⁸, lub *expressis verbis* za przestrzeń godną pogardy (cynicy)⁷⁶⁹. Powszechnie przyjęte w filozofii starożytnej kryterium mądrości oznaczało osiągnięcie pełnej niewrażliwości wobec świata (*απαθεια*; *απαραξια*). Owa wrogość wobec świata (*Welthass*) została przejęta przez Ojców Kościoła⁷⁷⁰ i teologów średniowiecznych⁷⁷¹,

⁷⁶⁶ Pod pojęciem świata rozumiemy w niniejszej pracy ogół tego, co stworzone (*creatura*). W NT *αιων*, *κοσμος* i *σαρξ* mogą oznaczać w specyficznym kontekście »pełnię grzechu«. Takie użycie powyższych terminów spotykamy także u Lutera, dlatego należy zawsze uwzględniać kontekst danej wypowiedzi teologicznej.

⁷⁶⁷ Cf. Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, tłum. M. Wojciechowski, Kraków 2005, *passim*.

⁷⁶⁸ Cf. dzieła Platona: idem, *Fajdros* [w:] idem, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993; idem, *Fedon* [w:] *ibidem*; idem, *Timajos* [w:] *ibidem*; idem, *Fileb*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991; idem, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Wrocław et al. 1990; idem, *Państwo*, [VI-VII], tłum. W. Witwicki, Warszawa 2003; idem, *Parmenides* [w:] idem, *Parmenides; Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002; idem, *Sofista* [w:] idem, *Sofista; Polityk*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002. Cf. inaczej Diogenes Laertios, *Żywoty...*, [III, 71-73], *op. cit.*, s. 194-195.

⁷⁶⁹ *Ibidem*, [VI], s. 309-366.

⁷⁷⁰ Cf. m. in.: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, [III], t. 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 229-295; Augustinus Hipponensis [= Augustyn z Hippony], *De civitate Dei libri XXII*, [VIII, XI] [w:] PL, t. 41, s. 236; tłum. pol.: idem, *O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 1-2, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977; Jan Damasceniński, *Wykład wiary prawdziwej*, [IV, XXIV], *op. cit.*, s. 256-259. Wyjątek stanowi zapomniany przez stulecia *List do Diogneta* (*Schrift an Diognet* [w:] *Schriften des Urchristentums*, cz. 2, red. K. Wengst, Darmstadt 1984; tłum. pol.: *Do Diogneta*, tłum. A. Świderkówna [w:] *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 44, Warszawa 1988). Cf. E. R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, tłum. J. Partyka, Kraków 2004, *passim*.

⁷⁷¹ Cf. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, [I, 156], tłum. J. Salij [w:] idem, *Dzieła wybrane*, red. J. Salij, Kęty 1999, s. 112-113; *ibidem*, [I, 186], s. 132-133; *ibidem*, [I, 192], s. 135; *ibidem*, [I, 194], s. 136; *ibidem*, [I, 201], s. 139-140; *ibidem*, [I, 224-225], s. 168-171; *ibidem*, [I, 243], s. 193-195. Nie podejmujemy się w niniejszej pracy dyskusji nad autorstwem *Streszczenia teologii* i uznajemy to dzieło za reprezentatywne średniowieczne kompendium teologii tomistycznej.

którzy w ucieczce od świata (*Weltflucht*) oraz w nienawiści do cielesności ($\sigma\omega\mu\alpha = \sigma\eta\mu\alpha$) i seksualności⁷⁷² dostrzegali „drogę ku świętości”. W XVI wieku do tego akosmicznego paradygmatu dołączyły się ruchy marzycielskie.

Reformacja wittenberska dokonała rehabilitacji statusu świata opierając się na Piśmie jako jedynym źródle doktryny (*sola Scriptura*). Godność i wartość świata wywiedziono z tego, iż Bóg stworzył świat (*creatio*), stale zachowuje świat (*conservatio*), stał się częścią świata (*incarnatio*) oraz pojednał świat ze sobą (*reconciliatio*).⁷⁷³ Chrześcijanin przynależy do świata i jest poddany doczesnym porządkom, które mimo grzechu pierworodnego są dobre i ustanowione przez Boga (cf. 1Tm 4,1-5), a posłuszeństwo wobec Stwórcy oznacza dla niego posłuszeństwo wobec świata.⁷⁷⁴ Jak zauważono wcześniej w niniejszej pracy świat nie oddziela człowieka od Boga, lecz przeciwnie jest Jego maską (*larva*)⁷⁷⁵ i Jego oddaniem się człowiekowi⁷⁷⁶. Luter nie pojmował świata jako wielkości abstrakcyjnej, lecz jako określony kompleks wielkości (małżeństwo – gospodarka – państwo), w których człowiek wypełnia ziemskie niezbywalne powołanie (*Beruf*). Stosunek Lutera do wszelkiej aktywności poza tą poświadczoną w Piśmie (małżeństwo – gospodarka – państwo) był negatywny. Przedmiot jego szczególnej krytyki stanowiło życie klasztorne, które uważał za próbę osiągnięcia zbawienia poprzez uczynki (*Werkgerechtigkeit*) oraz za nieuprawnione marnotrawstwo ludzkich sił. Zgodnie z reformacyjną soteriologią Bóg usprawiedliwia człowieka ze względu na ofiarę Chrystusa, co uwalnia człowieka od niepokoju i troski o własne zbawienie otwierając go tym samym ku działaniu w świecie. Autor 95 też podkreślał, iż godność i wartość ziemskich porządków jest obiektywna i nie zależy od wiary, czy też braku wiary po stronie człowieka.⁷⁷⁷ *Saeculum* przysługuje aksjologiczną samodzielność. Świat rządzi się własnymi prawami, które pochodzą także od Stwórcy. Według Lutera kryterium działania *coram mundo* powinien być rozum, a nie Ewangelia.⁷⁷⁸ Ewangelia nie znosi ziemskich porządków, gdyż dotyczy wymiaru wertykalnego (*coram Deo*). Melancton wyjaśnił to zagadnienie w następujący sposób:

⁷⁷² Według teologii patrystycznej różnicowanie płciowe wynikało z grzechu pierworodnego. Cf. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006, *passim*. Cf. Joannes Damascenus [= Jan Damasceński], *De fide orthodoxa*, [II, XXX] [w:] PG, t. 47, s. 487-490.

⁷⁷³ Cf. M. Luther, *Bekennntnis der Artikel des Glaubens...*, *op. cit.*, s. 308-318. Cf. P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965, *passim*; O. Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, 2. zm. wyd., Tübingen 2004, *passim*.

⁷⁷⁴ Cf. M. Luther, *Die Predigt über 1 Petrus 2,11-20 am dritten Sonntage nach Ostern (Sommerpostille, 1544)* [w:] LUTHER-SS, t. 12, s. 564-577.

⁷⁷⁵ Cf. LUTHER-AD GALATAS, [Gal 2,6], t. 1, s. 142-144.

⁷⁷⁶ Cf. M. Luther, *Bekennntnis der Artikel des Glaubens...*, *op. cit.*, s. 313.

⁷⁷⁷ Cf. M. Luther, *Tischreden*, [WA TR 2206A], *op. cit.*, s. 216-217.

⁷⁷⁸ Cf. M. Luther, *Eine Predigt, dass man Kinder zur Schule halten soll...*, *op. cit.*, s. 250.

„O sprawach publicznych Kościoły nasze uczą, że prawnie powołane władze publiczne są dobrodziejstwem Bożym i że chrześcijanie mogą sprawować urzędy, wymierzać sprawiedliwość, rozsądzać sprawy na podstawie obowiązujących praw cesarskich i innych oraz wymierzać sprawiedliwe kary, mogą też uczestniczyć w sprawiedliwych wojnach, służyć w wojsku, zawierać umowy cywilne, posiadać własne mienie, składać przysięgi wymagane przez władze, żenić się albo za mąż wychodzić. Kościoły nasze potępiają anabaptystów, którzy zakazują chrześcijanom podejmowania się tych obowiązków obywatelskich. Potępiają też tych, co opierają doskonałość ewangeliczną nie na bojaźni Bożej i wierze, lecz na odsuwaniu się od obowiązków obywatelskich. Ewangelia bowiem uczy nieustannej prawości serca, nie burzy zaś państwa lub rodziny, co więcej, wymaga utrzymania ich, jako instytucji boskich, i pielęgnowania w nich miłości bliźniego. Dlatego chrześcijanie powinni koniecznie być posłuszni swym władcom i prawom, o ile nie nakazują grzeszyć, natomiast powinni bardziej słuchać Boga niż ludzi [...]”⁷⁷⁹.

Powyższy artykuł z *Wyznania augsburskiego* polemizował przede wszystkim z poglądami marzycielskimi oraz dodatkowo z poglądami katolickimi.⁷⁸⁰ Oficjalna odpowiedź teologów katolickich (*Confutatio pontifica*⁷⁸¹) i *Obrona Wyznania augsburskiego* (ewangelicka odpowiedź na *Confutatio pontifica*) wskazują, iż strona katolicka nie zrozumiała istoty tego artykułu. *Confutatio pontifica* uznała pogląd, iż chrześcijanie winni być posłuszni władzom i że mogą pełnić urzędy świeckie za zgodny z »prawem kanonicznym«, a przez to prawowierny. Melancton dostrzegł, iż strona katolicka *implicite* sugerowała, że doktryna winna podlegać prawu kościelnemu, na co teolodzy protestanci nie mogli się zgodzić ze względu na pryncypium Pisma (*sola Scriptura*). W *Obronie Wyznania augsburskiego* podkreślił, iż Ewangelia zabezpiecza ziemskie porządki i oswobadza człowieka do rozumnego używania dobrodziejstw świata. Odrzucił on stanowisko marzycielskie i stanowisko katolickie, które jego zdaniem wykazywały cechy wspólne, gdyż podporządkowywały *saeculum* legalistycznie rozumianej Ewangelii (entuzjaści) lub urzędowi kościelnemu (Rzym). W *Księdze Zgody* nie zdefiniowano na czym polega *clausula Petri* (cf. Dz 4,19-20), która

⁷⁷⁹ *Wyznanie augsburskie...*, [I, XVI], *op. cit.*, s. 146; powyższe tłumaczenie oparto na tekście łacińskim CA. Cf. CA-INVARIATA, [I, XVI – Deutsch], s. 42-43: „O policji i świeckim regimencie naucza się, że wszelka zwierzchność na świecie, wszelki uporządkowany regiment i prawa są dobrym porządkiem stworzonym i ustanowionym przez Boga. Naucza się, że chrześcijanie mogą pełnić urząd władcy, księcia, czy sędziego bez grzechu. Mogą sądzić podług praw cesarskich oraz pozostałych, karać mieczem przestępców, prowadzić sprawiedliwie wojny, spierać się, kupować i sprzedawać, składać przewidziane przysięgi, posiadać własność, trwać w małżeństwie etc. Potępia się tutaj anabaptystów, którzy uczą, że wyżej wymienieni nie są chrześcijanami. Potępia się także tych, którzy uczą, że chrześcijańska doskonałość polega na cielesnym porzuceniu domu i dworu, żony i dzieci; oraz się ich pozbywają. Natomiast jedyną prawdziwą doskonałością jest prawdziwa bojaźń Boża i prawdziwa wiara w Boga. Ponieważ Ewangelia nie uczy tego, co zewnętrzne i czasowe, lecz tego, co wewnętrzne i wieczne oraz sprawiedliwości serca, i nie obala ona świeckiego regimentu, policji i stanu małżeńskiego, lecz przeciwnie chce, żeby uznawano to wszystko za prawdziwy porządek oraz żeby każdy według własnej profesji (*Beruf*) okazywał w tych stanach chrześcijańską miłość i prawdziwe dobre uczynki. Dlatego chrześcijanie we wszystkim winni być poddani zwierzchności i przestrzegać jej przepisów, o ile ta nie nakazuje grzechu. Gdy zwierzchność nakazuje grzech, winno się słuchać Boga nad ludzi [...]”. Cf. CA-VARIATA, [I, XVI], s. 184.

⁷⁸⁰ Cf. *Apologia Confessionis Augustanae*, [I, XVI] [w:] LC, s. 215-217; tłum. pol.: *Obrona Wyznania augsburskiego (Apologia Konfesji augsburskiej)*, tłum. W. Niemczyk [w:] *Księgi wyznaniowe...*, *op. cit.*

⁷⁸¹ *Confutatio pontifica*, [I, XVI] [w:] *Die Augsburgische Confession Lateinisch und Deutsch*, *op. cit.*, s. 155.

zezwała na nieposłuszeństwo wobec władzy świeckiej, gdy ta zmusza chrześcijanina do grzechu (CA, [I, XVI]). Luter począwszy od lat 20-tych XVI wieku uznawał tylko jedną uzasadnioną sytuację zezwalającą na użycie *clausula Petri* polegającą na tym, iż władza świecka zmusza chrześcijan przemocą do bałwochwalstwa.⁷⁸²

Refleksja Reformacji wittenberskiej nad małżeństwem rodziła się w polemice ze współczesną jej teologią katolicką, która pod wpływem platońsko-gnostyckim postrzegała małżeństwo jako »zło konieczne« oraz wychwalała zbawczą wartość celibatu i praktyk ascetycznych.⁷⁸³ Stanowisko katolickie wyrastało z teologii patrystycznej, według której cała seksualność człowieka łącznie z organami płciowymi powstała w wyniku protologicznego upadku⁷⁸⁴. Luter postrzegał małżeństwo jako dobre i piękne dzieło, które Bóg przygotował dla człowieka jeszcze przed upadkiem w grzech, tj. *in statu integritatis* (cf. 1Mo 1,27-28). Małżeństwo jego zdaniem przynależało do porządku stworzenia, a nie do porządku zbawienia. Dlatego Kościół nie powinien mieć nad nim żadnej jurysdykcji poza tą, którą użyczyło mu dobrowolnie państwo.⁷⁸⁵ Seksualność człowieka uznano za doskonały dar, który genetycznie nie ma nic wspólnego z grzesznością. Reformacja wittenberska wypracowała holistyczną antropologię i nie łączyła grzeszności człowieka rozumianej jako kondycja egzystencjalna (*homo incurvatus in se*) z seksualnością, co czyniła zawsze teologia patrystyczna i średniowieczna. Luter w odróżnieniu od Ojców Kościoła⁷⁸⁶ nie interpretował grzechu Adama i Ewy jako wydarzenia seksualnego, lecz zgodnie z *sensus simplex* jako nieposłuszeństwo człowieka względem woli Boga⁷⁸⁷. Kondycja egzystencjalna *in statu corruptionis* dotyka w równej mierze duszy, jak i ciała; a grzeszność jest fenomenem woluntarnym, a nie materialno-psychicznym⁷⁸⁸.

Refleksja Reformacji wittenberskiej nad gospodarką była niespójna. Z jednej strony w *Obronie Wyznania augsburskiego* czytamy, że »Ewangelia nie burzy ani polityki, ani ekonomii, lecz przeciwnie całkowicie je utwierdza«⁷⁸⁹, z drugiej zaś strony w dziełach Lutra znajdują się liczne stwierdzenia arbitralnie potępiające pewne formy

⁷⁸² Cf. M. Luther, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523), [II] [w:] LUTHER-GW, t. 7, s. 28-40; idem, *Tischreden*, [WA TR 1959], *op. cit.*, s. 191.

⁷⁸³ Cf. M. Luther, *Die Schmalkaldischen Artikel* (1537), [III, XI], *op. cit.*, s. 365; idem, *Vom ehelichen Leben* (1522) [w:] LUTHER-GW, t. 7, s. 284-307. Cf. W. Pabiasz, *Małżeństwo i etyka seksualna w teologicznej refleksji Marcina Lutra*, Częstochowa 1993, *passim*.

⁷⁸⁴ Cf. Augustinus Hipponensis [= Augustyn z Hippony], *De civitate Dei libri XXII*, [XIV], *op. cit.*, s. 403-437. Cf. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Kraków 2006, *passim*.

⁷⁸⁵ Cf. M. Luther, *Von Ehesachen...*, *op. cit.*

⁷⁸⁶ Cf. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, [IV, XXIV], *op. cit.*, s. 256-259.

⁷⁸⁷ Cf. M. Luther, *Enarrationes in Genesin*, [Gn 3] [w:] LUTHER-EOL, t. 1, s. 177-301.

⁷⁸⁸ Cf. CA-INVARIATA, [I, XIX], s. 44.

⁷⁸⁹ *Apologia Confessionis Augustanae*, [I, XVI – Latein] [w:] LC, s. 215.

aktywności gospodarczej⁷⁹⁰. Autor 95 też rozwinął natomiast oryginalną koncepcję pracy. W starożytności⁷⁹¹ i średniowieczu⁷⁹² praca (βίος πρακτικός; *vita activa*) uchodziła za aktywność niegodną człowieka o odpowiednich dyspozycjach intelektualnych i moralnych. Dla Lutra praca była nakazem Boga (cf. 1Mo 1,28; 2Ts 3,10) i Jego zamiarem względem człowieka, który został stworzony, żeby pracować.⁷⁹³ Poprzez pracę Bóg daruje człowiekowi samego siebie oraz swe skarby.⁷⁹⁴ Jest ona maską, pod którą kryje się i działa Stwórca.⁷⁹⁵ Bóg nie tylko nakazał człowiekowi pracę, lecz także sam pracował w ziemskim życiu jako cieśla (cf. Mk 6,1-3). Upadek człowieka nie pozbawił jej wartości i godności, przyniósł jednak trud, który nie towarzyszył pracy *in statu integritatis*, a towarzyszy bezustannie *in statu corruptionis*.⁷⁹⁶ Reformacja zmieniła także cele europejskiej edukacji.⁷⁹⁷ Opowiadała się ona za kształceniem ukierunkowanym na płaszczyznę świata i płaszczyznę Ewangelii. Płaszczyzna Ewangelii była jednak rozumiana w sposób *par excellence* świecki. Zadaniem szkoły nie było „uczenie wiary (*fides qua*)”, gdyż przynależy to do kompetencji Ducha Świętego, lecz wyposażenie młodzieży w podstawowe umiejętności językowe i hermeneutyczne, ponieważ treść Ewangelii może być komunikowana jedynie za pośrednictwem języka (*solum Verbum*)⁷⁹⁸. Luter stwierdził, iż utrata wspomnianych kompetencji oznaczałaby *de facto* utratę samego Boga, którego zbawcze działanie dostępne jest tylko w Słowie i przez Słowo.⁷⁹⁹ Powyższe pryncypia

⁷⁹⁰ Luter potępiał czerpanie zysku w obrocie handlowym (zwane wtedy lichwą) na podstawie *lex forensis* ST (*Von Kaufshandlung und Wucher* [w:] LUTHER-GW, t. 7, s. 263-283), które, tak jak *lex ceremonialis*, uważał za zniesione przez Chrystusa (*Der grosse Katechismus...*, [I, Das 3. Gebot], *op. cit.*, s. 33-37).

⁷⁹¹ Cf. M. Hintz, *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, [7.1], Katowice 2006, s. 157-166. Cf. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, [V, 31], *op. cit.*, s. 272.

⁷⁹² Cf. Dionysius Carthusianus [= Dionizy Kartuz], *De laude et recommendatione vitae solitariae* [w:] idem, *Opera minora*, t. 2, *op. cit.*, s. 426v-446r; idem, *De vita inclusarum* [w:] *ibidem*, s. 417v-425r.

⁷⁹³ Cf. M. Luther, *Enarrationes in Genesin*, [Gn 2,15] [w:] LUTHER-EOL, t. 1, s. 127-130; idem, *Auslegungen über die Psalmen*, [Ps 128,2] [w:] LUTHER-SS, t. 4, s. 1982.

⁷⁹⁴ Cf. M. Luther, *Auslegungen über das fünfte Buch Mose*, [Dt 8,17-18] [w:] LUTHER-SS, t. 3, s. 1452.

⁷⁹⁵ *Ibidem*; idem, *Auslegungen über die Psalmen*, [Ps 128,2] [w:] LUTHER-SS, t. 4, s. 1982; *ibidem*, [Ps 147,13], t. 5, s. 1308.

⁷⁹⁶ Cf. M. Luther, *Enarrationes in Genesin*, [Gn 2,3] [w:] LUTHER-EOL, t. 1, s. 100-104; *ibidem*, [Gn 2,15], s. 127-130.

⁷⁹⁷ Cf. M. Luther, *Eine Predigt, dass man Kinder zur Schule halten soll...*, *op. cit.*; idem, *An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen...*, *op. cit.* Cf. B. Milerski, *Religia a szkoła...*, *op. cit.*; idem, *Pedagogiczne poglądy Marcina Lutra* [w:] *Elementy pedagogiki religijnej*, red. B. Milerski, Warszawa 1998; idem, *Edukacja a religia. Rys historyczny* [w:] *ibidem*; K. Karski, *Filip Melancton jako pedagog i reformator szkolnictwa* [w:] *ibidem*.

⁷⁹⁸ Według Lutra materia sakramentów komunikuje Ewangelię ontycznie, lecz jej treść przekazują słowa ustanowienia.

⁷⁹⁹ Cf. M. Luther, *Eine Predigt, dass man Kinder zur Schule halten soll...*, *op. cit.*; idem, *Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose schicken sollen (1525)* [w:] LUTHER-GW, t. 5.

teologiczne wywarły istotny wpływ na podniesienie poziomu wykształcenia protestanckich obszarów Europy.⁸⁰⁰

Refleksja Reformacji wittenberskiej nad państwem⁸⁰¹ wiązała się ściśle z wojną chłopską i niepokojami społecznymi wzniesionymi przez marzycieli.⁸⁰² Reformatorzy wittenbercy musieli odpowiedzieć na pytanie o prawa i obowiązki władzy świeckiej oraz poddanych⁸⁰³. Luter rozróżniał między władzą świecką (królestwo Prawa) a władzą duchową (królestwo Ewangelii). Władza duchowa oznacza służbę głoszenia Dobrej Nowiny i nie posługuje się przymusem (tzn. mieczem). Królestwo Boże nie jest wielkością polityczno-społeczną, lecz egzystencjalną (cf. Rz 14,17). Władza świecka i władza duchowa winny być rozdzielone, tak jak rozdzielone winny być Prawo i Ewangelia.⁸⁰⁴ Nie można chrystianizować państwa jako instytucji, gdyż porządek stworzenia nie jest porządkiem zbawienia, mimo iż oba pochodzą od tego samego Boga. Charakterystyczne dla Reformacji wittenberskiej było przekonanie, że światu wolno jest pozostać światem, co wykluczało przebóstwienie (θεωσις), czy też jego sakralizację. Do zadań państwa nie należy urzeczywistnianie Królestwa Bożego na ziemi. Luter interpretował Kazanie na Górze (Mt 5-7) jako zwiastowanie Prawa moralnego, którego człowiek *in statu corruptionis* nie jest w stanie wypełniać, dlatego Chrystus wypełnił je doskonale w zastępstwie świata (*oboedientia activa et passiva Christi*).⁸⁰⁵ Chrześcijanie mogą⁸⁰⁶ i muszą⁸⁰⁷ uczestniczyć we wszystkich świeckich obowiązkach, w tym i w wojnach.⁸⁰⁸ Wojna była dla Lutera narzędziem obrony życia i przywracania pokoju. Żołnierz pozbawiający wroga życia nie łamie przykazania »nie zabijaj«, lecz je wypełnia, gdyż chroni życie i pokój, co stanowi istotę przykazania. Powyższe stanowisko nie oznacza, że nie ma żadnych norm w sztuce wojennej. Przeciwnie, profesja żołnierska, tak jak każda inna, podlega normom prawnym i deontologicznym.

⁸⁰⁰ Cf. R. Chartier, *Stosowanie pisma* [w:] *Historia życia prywatnego*, t. 3, red. P. Aries et al., tłum. zespół, 2. wyd., Wrocław et al. 2005, s. 141-143.

⁸⁰¹ Dla Lutera państwo (*Staat*) i władza (*Gewalt, Macht, Obrigkeit, Regierung, Regiment*) były synonimami, gdyż państwo nie uchodziło za wielkość geograficzną.

⁸⁰² Cf. M. Luther, *Von weltlicher Obrigkeit...*, *op. cit.*; idem, *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können (1526)* [w:] LUTHER-GW, t. 7.

⁸⁰³ Stosowanie pojęcia »obywatel« do opisu rzeczywistości XVI-wieku uchodziłoby za anachronizm, aczkolwiek należy wspomnieć, iż lutrova niemczyzna знаła termin »Bürger«. Nie był on jednak obciążony treściami, jakie przyniosła później Rewolucja Francuska.

⁸⁰⁴ Cf. M. Luther, *Wie das Gesetz und Evangelium recht gründlich zu unterscheiden sind (1532)*, Wittenberg [= Wittenberg] 1532; idem, *Eine schöne Predigt von dem Gesetz und Evangelium (1537)* [w:] LUTHER-SS, t. 11, s. 1700-1711. Cf. A. Hunnius, *Articuli christianae religionis, de lege et evangelio, ex Scripturae sacrae fundamentis extracti, et forma quaestionum ac responsionum pertractari*, Wittebergae [= Wittenberg] 1606, *passim*.

⁸⁰⁵ Cf. M. Luther, *Das fünfte, sechste und siebte Kapitel St. Matthäi...*, *op. cit.*

⁸⁰⁶ Za czasów Lutera służba wojskowa była jednym z normalnych zawodów.

⁸⁰⁷ Gdy władza domaga się tego.

⁸⁰⁸ Cf. M. Luther, *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können...*, *op. cit.*

Luter należał do myślicieli realistycznych i był świadomy, iż nadużycia w wypowiedaniu i prowadzeniu wojen oraz w wykonywaniu władzy państwowej występują *in statu corruptionis* bezustannie. Nie zmieniają one jednak faktu, iż władza państwowa, nawet ta uzyskana, czy sprawowana w sposób bezprawny lub zły, jest ustanowieniem Bożym, które służy dobru człowieka (cf. Rz 13). Każda faktyczna władza państwowa, a więc także ta pozyskana bezprawnie, ma miejsce w Bożym dziele zachowania świata (*conservatio mundi*). W tym dziele Stwórcy działa nawet przez szatana i bezbożnych.⁸⁰⁹ Autor 95 też nie sformułował jasnej odpowiedzi na pytania o możliwość obalenia tyraństwa i o relację między władzą cesarza Rzeszy Niemieckiej a władzą książąt niemieckich⁸¹⁰. Przeciwnie, deklarował, iż te zagadnienia winni rozwiązywać prawnicy, a nie teolodzy.⁸¹¹

Reformacja szwajcarska nie podzielała części poglądów Reformacji wittenberskiej dotyczących pozytywnego statusu świata. Tradycja reformowana podporządkowała *saeculum* normom religijnym i nie rozróżniała ściśle między Prawem a Ewangelią. Przykładem tego było legalistyczne rozumienie świętowania niedzieli⁸¹², zakaz używania obrazów religijnych⁸¹³, negatywny stosunek do cielesności⁸¹⁴, oraz żądanie, żeby państwo urzeczywistniało Królestwo Boże⁸¹⁵.

⁸⁰⁹ Cf. M. Luther, *Vom unfreien Willen...*, *op. cit.*, s. 277.

⁸¹⁰ W XVI wieku do długotrwałego sporu kompetencyjnego dołączyła się problematyka religijna. Cesarz dążył do zdławienia Reformacji, natomiast część książąt pokładała w niej nadzieję na emancypację spod jego kontroli.

⁸¹¹ Cf. M. Luther, *Tischreden*, [WA TR 3810], *op. cit.*, s. 191.

⁸¹² Tradycja reformowana postrzegała świętowanie niedzieli jako nowy szabat w odróżnieniu od tradycji luterskiej, która uznawała 3. przykazanie (według klasyfikacji teologii reformowanej: 4. przykazanie) za zniesione jako *lex ceremonialis* ST, a niedzielę traktowała jako dzień tygodnia arbitralnie wybrany na wspólne nabożeństwo. Cf. *Catechesis religionis christianae, quae traditur in Ecclesiis et scholis Palatinatus*, [III, 103], *op. cit.*, s. 45-46. Cf. M. Luther, *Der grosse Katechismus...*, [I, Das 3. Gebot], *op. cit.*, s. 33-37.

⁸¹³ Tradycja reformowana uznała zakaz używania obrazów religijnych ze ST za obowiązujące przykazanie w odróżnieniu od tradycji luterskiej, która dopuszczała posługiwanie się sztuką religijną (obrazy, muzyka) w celach pedagogicznych (*verbum pictum*, *verbum musicum*) uznając ten zakaz za zniesione *lex ceremonialis* ST albo uznając, iż ów zakaz dotyczy jedynie bałwochwalstwa w postaci kultu obrazów. Cf. *Catechesis religionis christianae, quae traditur in Ecclesiis et scholis Palatinatus*, [III, 96-98], *op. cit.*, s. 43. Cf. M. Luther, *Wider die himmlischen Propheten...*, [I], *op. cit.*, s. 139-146; idem, *Bekentnis der Artikel des Glaubens...*, *op. cit.*, s. 318. Cf. S. Michalski, *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w Europie nowożytnej*, Warszawa 1989, *passim*.

⁸¹⁴ Nieprzyjazne nastawienie do cielesności występowało już u Kalwina (R. Cottret, *Kalwin*, *op. cit.*, *passim*), a apogeum osiągnęło w purytanizmie (M. Gołębiowski, *Dzieje kultury Stanów Zjednoczonych*, [IV, Religia w koloniach], Warszawa 2006, s. 110-120). Cf. dehumanizacja pogrzebu w tradycji reformowanej: F. Lebrun, *Reformacja: wspólna wiara i osobista pobożność* [w:] *Historia życia prywatnego*, t. 3, *op. cit.*, s. 127.

⁸¹⁵ Cf. *Confessio Belgica*, [XXXVI], *op. cit.*, s. 432-433; cf. *Confessio fidei Scotiana I*, [XXIV], *op. cit.*, s. 474-476. Trzeba zaznaczyć, iż owo żądanie nie wpływało na zobowiązania poddanych wobec władzy, której trzeba było być posłusznym nawet, gdy sprawujący ją nie byli chrześcijanami (*Confessio fidei Gallicana*, [XXXIX], *op. cit.*, s. 382). Cf. J. Rohls, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften...*, [II, 16], *op. cit.*, s. 301-314.

W okresie ortodoksji zagadnienia dogmatyczne (*credenda*) i etyczne (*agenda*) omawiano w podręcznikach teologii systematycznej, aczkolwiek już w wieku XVI pojawiały się opracowania poświęcone wyłącznie etyce⁸¹⁶. Do ostatecznego oddzielenia dyskursu dogmatycznego od dyskursu etycznego przyczynił się na początku XIX wieku F. D. E. Schleiermacher.⁸¹⁷ W większości luterzańskich i reformowanych podręczników teologii systematycznej epoki ortodoksji znajdowały się loci poświęcone małżeństwu, gospodarce i państwu⁸¹⁸. Ortodoksja luterńska wycofała się z licznych arbitralnych twierdzeń Lutra dotyczących życia gospodarczego i dążyła do ograniczenia wypowiedzi na tematy gospodarcze i społeczne jedynie do tego, czego uczy *expressis verbis* Pismo.⁸¹⁹ Teolodzy ortodoksji śledzili bieżące przemiany ustrojów państwowych w Europie⁸²⁰ oraz rozwinęli refleksję nad funkcjami państwa (*legislatorium – judicarium – punitivum*)⁸²¹ i relacją między państwem a Kościołem⁸²². Ponieważ państwa protestanckie użyczyły jurysdykcji małżeńskiej Kościołom narodowym, teologia musiała zajmować się szczegółowymi zagadnieniami prawnymi, np. ustaleniem przeszkód małżeńskich (głównie wynikających z pokrewieństwa)⁸²³, czy też kwestiami dotyczącymi rozwodu⁸²⁴. Niemieckie Oświecenie przyniosło etyzację (*Ethisierung*) chrześcijaństwa, która sprzyjała afirmacji świata.⁸²⁵ Idealizm obiektywny podjął się natomiast ontologicznego uprawomocnienia pozytywnego statusu świata. W monistycznym systemie Hegla byt staje się (= rozwija) dialektycznie (pojęcie – świat – Duch), a Duch obiektywny odpowiada za doczesne porządki, takie jak: prawo, społeczeństwo, państwo, gospodarka, moralność i rodzina.⁸²⁶ Za jenajskim filozofem

⁸¹⁶ Cf. P. Melancthon, *Moralis philosophiae epitome*, [s. l.] 1539.

⁸¹⁷ Cf. F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube...*, [§ 26], t. 1, *op. cit.*, s. 134-135.

⁸¹⁸ Zdarzało się, iż tematyka gospodarcza była omawiana w ramach dyskursu o państwie albo o rodzinie.

⁸¹⁹ Cf. J. G. Baier, *Compendium...*, [XV-XVI], t. 3, *op. cit.*, s. 724-787. Część poświęcona zagadnieniom społecznym (*ibidem*, [XVI, § 56-65], s. 783-787) została sformułowana na tyle uniwersalnie, iż po terminologicznym uwspółcześnieniu zachowuje aktualność po dzień dzisiejszy.

⁸²⁰ *Ibidem*, [XV, § 3], s. 728. Baier wymienił wśród sposobów objęcia władzy elekcję.

⁸²¹ *Ibidem*, s. 732.

⁸²² *Ibidem*, [XV, § 6-9], s. 731-739. Baier przyznawał państwu prawo regulowania wszystkich aspektów życia Kościoła poza doktryną. Ortodoksja luterńska i reformowana nie wahały się wykorzystywać władzy świeckiej w sprawach religijnych (takich jak np. karanie upowszechniania poglądów heterodoksyjnych z ich perspektywy) oraz domagać się »chrześcijańskiego magistratu (*magistratus christianus*)«.

⁸²³ *Ibidem*, [XVI, § 9-30], s. 760-772. We współczesnych państwach świeckich to zagadnienie reguluje ustawodawca (cf. *Ustawa z dnia 25 lutego 1964 roku. Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, [14-15], „Dziennik Ustaw” nr 9 z dnia 5 marca 1964).

⁸²⁴ Cf. J. G. Baier, *Compendium...*, [XVI, § 33-35], t. 3, *op. cit.*, s. 773-776. Cf. *supra*.

⁸²⁵ Cf. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, *op. cit.*, *passim*.

⁸²⁶ Cf. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* [w:] HEGEL-WERKE, t. 8-10, *passim*. Cf. M. Oseka, *Fenomen sekularyzacji w refleksji teologicznej późnego Dietricha Bonhoeffera*, Warszawa 2006 [Praca magisterska w Bibliotece Głównej ChAT], s. 34 (przypis 151): „System ontyczny Hegla jest novum wśród systemów monistycznych, gdyż byt rozwija się (= staje się) tam kuliście. Sprawia to, iż nie ma gradacji aksjologicznej wewnątrz koła. W systemie monistycznym Plotyna bycie dalej od źródła oznacza bycie dalej od doskonałości”.

podążył kulturowy protestantyzm⁸²⁷, którego hegemonia skończyła się w Niemczech po I wojnie światowej, a w Skandynawii po II wojnie światowej. Teologia kryzysu zakwestionowała pozytywny status świata (cf. koncepcja diastazy) i opowiedziała się za podporządkowaniem *saeculum* normom religijnym. Konflikt aksjologiczny z lat 30-tych XX wieku wewnątrz niemieckiego ewangelicyzmu odzwierciedlają *Barmeńska Deklaracja Teologiczna*⁸²⁸ (teologia kryzysu) i *Rada Ansbachska*⁸²⁹ (teologia konfesjonalna). Powyższe dokumenty reprezentowały pozycje skrajne. *Deklaracja* postrzegала relację między władzą duchową a władzą świecką w sposób antagonistyczny i domagała się od chrześcijan postępowania według nakazów z Kazania na Górze. *Rada* natomiast nie uwzględniała w ogóle *clausula Petri* oraz koncentrowała się na argumentacji kulturowej na rzecz przedkładanego stanowiska, a nie na argumentacji systematyczno-bibliistycznej. Teologia dialektyczna nie zdominowała jednak wewnątrzewangelickiej dyskusji nad statusem świata. Doniosły wkład do tej dyskusji wniosły rozważania D. Bonhoeffera z lat wojennych.⁸³⁰ Mimo ich fragmentaryczności postawiono tam pytania o status świata i jego uprawomocnienie (cf. koncepcja pełnoletniego świata) oraz o etykę teologiczną w zsekularyzowanym społeczeństwie (cf. etyka odpowiedzialność), które okazały się centralnymi tematami powojennej teologii protestanckiej⁸³¹. P. Tillich odwołując się do dziedzictwa Schellinga opowiedział się za ontologicznym uprawomocnieniem pozytywnego statusu świata.⁸³² Jego zdaniem świat uczestniczy w samo-bycie (*Sein-selbst*), co pociąga za sobą dalekosiężne skutki hermeneutyczne w postaci metody korelacji⁸³³, która polega na przekładaniu kerygmatu na język współczesnej kultury i na adaptacji treści kerygmatu do współczesnej sytuacji kulturowej⁸³⁴. Zaś koncepcja teonomii wyklucza możliwość konfliktu (autonomia – heteronomia) między światem a tym, co nieuwarunkowane (*das Unbedingte*).⁸³⁵

⁸²⁷ Cf. R. Seeberg, *Christliche Dogmatik*, t. 1-2, *op. cit.*

⁸²⁸ Cf. *Die Barmer Theologische Erklärung...*, *op. cit.*

⁸²⁹ Cf. *Der Ansbacher Ratschlag*, *op. cit.*

⁸³⁰ Cf. D. Bonhoeffer, *Ethik*, *op. cit.* Cf. E. Feil, *Der Einfluss Wilhelm Diltheys auf Dietrich Bonhoeffers »Widerstand und Ergebung«*, „Evangelische Theologie” 1969 nr 12; idem, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik. Christologie. Weltverständnis*, Berlin 1977; J. Kosian, *Chrześcijaństwo jako »istnienie dla innych«*. *Antropologia teologiczna Dietricha Bonhoeffera*, Wrocław 1992; B. Milerski, *Religia a słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Łódź 1994; idem, *Spotkać Boga w obcym człowieku*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 2000 nr 1; idem, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996.

⁸³¹ Cf. *Internationale Bibliographie zu Dietrich Bonhoeffer; International Bibliography on Dietrich Bonhoeffer*, red. E. Feil, B. Fink, Gütersloh 1998.

⁸³² Cf. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, [II], t. 1, *op. cit.*, s. 153-266.

⁸³³ *Ibidem*, [Wprowadzenie, D, 12], s. 61-66.

⁸³⁴ Metoda korelacji zakłada uprzywilejowaną pozycję kultury względem kerygmatu.

⁸³⁵ Cf. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, [IV, III], t. 3, *op. cit.*, s. 150-252.

[3] Nowa estetyka

Reformacja przyniosła emancypację języków narodowych w Europie XVI wieku. Biblia i dzieła Reformatorów w języku niemieckim oraz francuskim zmieniły status języków narodowych z „mowy plebsu” na mowę uprawnioną i zdolną do wyrażania złożonych zagadnień teologicznych.⁸³⁶ Reformatorzy uważali, że mowa ludu ma przewagę nad wyuczoną łaciną⁸³⁷, gdyż opiera się na codziennym doświadczeniu. Ortodoksja luterkańska przedstawiła biblistyczny argument pomocniczy na rzecz tej tezy. Już w starożytności zarzucano chrześcijanom, iż NT został napisany w „plebejskiej grece”.⁸³⁸ Teolodzy luterkańscy XVII wieku wskazywali, iż *κοινή* pełniła funkcję języka codziennego w świecie hellenistycznym, który to język był dla ludzi bez formalnego wykształcenia bliższy i łatwiejszy do zrozumienia niż greka stylizowana na dialekcie attyckim.⁸³⁹ Według nich autorzy ksiąg NT pisali je pod natchnieniem Ducha Świętego, który świadomie i celowo posłużył się kompetencjami lingwistycznymi autorów biblijnych, żeby dotrzeć z treścią Ewangelii do możliwie najszerzej grupy odbiorców.

Reformatorzy wittenberscy postawili doczesne fakty estetyczne nad klasyczne wzorce piękna⁸⁴⁰, którym hołdowało także w średniowieczu⁸⁴¹, i szukali piękna nie w odległym świecie wiecznych idei, lecz pośród dostępnego im świata. Reformacja wittenberska odnosiła się pozytywnie do sztuki religijnej, nie uważała jej jednak za konieczną dla istnienia Kościoła (*nota Ecclesiae*). Obrazy religijne przestały być przedmiotem kultu, a stały się *verbum pictum*.⁸⁴² Owa fakultatywność pozwalała sztuce zachować świecką tożsamość oraz samodzielność względem religii. Luter podziwiał A.

⁸³⁶ Cf. M. Luther, *Ein Sendbrief vom Dolmetschen...*, *op. cit.* Cf. I. Calvin, *Institution de la religion chrestienne* [w:] CR, t. 31-32.

⁸³⁷ Współczesne badania neolatynistyczne wskazują, iż nawet wyuczona łacina przejawiała cechy właściwe dla języków „żywych”. Cf. *Łacina jako język elit*, red. J. Axer, Warszawa 2004, *passim*. Przykładowo, łacina Lutra nie była standardową łaciną niemieckich humanistów XVI wieku i charakteryzowała się oryginalnym stylem.

⁸³⁸ Cf. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, [VI, 1-7], tłum. S. Kalinkowski, 2. wyd., Warszawa 1986, s. 287-292. Cf. Arnobius [= Arnobiusz], *Against the heathen*, [I, 57-59], tłum. H. Bryce, H. Campbell [w:] *The Ante-Nicene Fathers*, t. 6, red. P. Schaff, Grand Rapids/Michigan [s. a.], s. 429-430. Cf. Porfiriusz z Tyru, *Przeciw chrześcijanom*, tłum. P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006, *passim*. Cf. E. R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju...*, *op. cit.*, *passim*.

⁸³⁹ Cf. J. A. Quenstedt, *Theologia didactico-polemica sive systema theologicum*, [I, IV, II, VI], t. 1, *op. cit.*, s. 118-125. Cf. H. Sjögren, *Explicatio paraphrastico-exegetica S. S. librorum Novi Foederis, Junekopiae* [= Jönköping] 1800. Cf. L. Kraft, P. Kraft, *Manuale hermeneutico-analyticum Graecae linguae Novi Testamenti*, Arosiae [= Västerås] 1804. Cf. P. Buttmann, *Ausführliche griechische Sprachlehre*, [§ 1], t. 1, Berlin 1819, s. 6-9. Cf. *Grekiska språkets grammatik till skolungdomens tjänst*, [Inledning], Åbo 1836, [s. p.]. Cf. F. Pieper, *Christliche Dogmatik*, [Die Heilige Schrift, 5], t. 1, *op. cit.*, s. 308-319.

⁸⁴⁰ Cf. Platon, *Fileb*, *op. cit.*; cf. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, [III, 79], *op. cit.*, s. 198.

⁸⁴¹ Cf. W. Tatkiewicz, *Wybór pism estetycznych*, red. A. Kuczyńska, Kraków 2004, *passim*.

⁸⁴² Cf. K. Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*, Wrocław 2000, *passim*. Cf. J. Harasimowicz, *Kunst als Glaubensbekenntnis. Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte der Reformationszeit*, Baden-Baden 1996, *passim*.

Dürera⁸⁴³ i L. Cranacha⁸⁴⁴ – wybitnych artystów XVI wieku, oraz sam wypowiedział się na temat sztuki, głównie na temat malarstwa⁸⁴⁵ i muzyki⁸⁴⁶. Autor 95 też oceniając dzieła sztuki abstrahował od klasycznych wzorców piękna i kierował się indywidualnym przeżyciem estetycznym. Reformacja wittenberska przyczyniła się do uwolnienia sztuki od założeń filozoficznych (cf. starożytne i średniowieczne teorie piękna), a Reformacja szwajcarska – do jej sekularyzacji, gdyż zezwalała jedynie na wykonywanie obrazów o tematyce świeckiej⁸⁴⁷. W XVIII wieku estetyka narodziła się jako dyscyplina naukowa dzięki pracom protestanckich myślicieli A. G. Baumgartena⁸⁴⁸ i I. Kanta⁸⁴⁹. Baumgarten rozumiał estetykę jako *scientia sensitiva*, a Kant dostrzegł specyfikę i nieredukowalność sądu estetycznego.

⁸⁴³ Cf. M. Luther, *Brief an Scheurl (5. März 1518)* [w:] LUTHER-GW, t. 10, s. 37-38; idem, *Tischreden*, [WA TR 7036], *op. cit.*, s. 149: „Doktor Luter powiedział kiedyś, że Albrecht Dürer, słynny malarz w Norymberdze, miał zwyczaj mówić, że nie lubi obrazów namalowanych za pomocą wielu farb, lecz te stworzone w sposób najprostszy i całkiem skromny. Luter rzekł zaś, że lubi głosić kazania, które idą na tyle prosto, że ktoś może zrozumieć, co się zwiastuje”.

⁸⁴⁴ Cf. M. Luther, *Brief an Lukas Cranach (Frankfurt am Main, 28. April 1521)* [w:] LUTHER-GW, t. 10, s. 84-85.

⁸⁴⁵ Cf. M. Luther, *Wider die himmlischen Propheten...*, *op. cit.*; idem, *Acht Sermonen gepredigt zu Wittenberg in der Fastenzeit (9.-16. März 1522)* [w:] LUTHER-GW, t. 4, s. 61-94; idem, *Bekennnis der Artikel des Glaubens...*, *op. cit.*; idem, *Colloquia...*, *op. cit.*, s. 1560-1561.

⁸⁴⁶ Cf. M. Luther, *Colloquia...*, *op. cit.*, s. 1536-1541; *ibidem*, s. 427; idem, *Tischreden*, [WA TR 7034], *op. cit.*, s. 265-266; idem, *Brief an Ludwig Senfl (Veste Koburg, 1. Oktober 1530)* [w:] LUTHER-GW, t. 10, s. 219-220; idem, *Vorrede auf die Gesänge vom Leiden Christi (1538)* [w:] LUTHER-SS, t. 14, s. 428-431; idem, *Neue Vorrede zu dem Bal. Babst'schen Gesangbuch vom Jahr 1545* [w:] *ibidem*, t. 10, s. 1430-1433; idem, *Vorrede auf alle guten Gesangbücher* [w:] *ibidem*, s. 1432-1434; idem, *Erste und alte Vorrede zu dem Joh. Walther'schen Gesangbüchlein von 1525* [w:] *ibidem*, s. 1422-1425; idem, *Eine neue Vorrede zu dem Wittenberger Gesangbuch von 1533* [w:] *ibidem*, s. 1424-1425; idem, *Vorrede zu den Begräbnisgesängen vom Jahr 1542* [w:] *ibidem*, s. 1424-1431.

⁸⁴⁷ Cf. *Catechesis religionis christianae, quae traditur in Ecclesiis et scholis Palatinatus*, [III, 96-98], *op. cit.*, s. 43.

⁸⁴⁸ Cf. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, [§ 533], *op. cit.*, s. 187. Cf. C. Rogowski, *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i jego implikacje pedagogiczno-religijne. Studium pedagogiczno-religijne w wymiarze interdyscyplinarnym*, [II, § 2, a], Lublin 1999, s. 57-61.

⁸⁴⁹ Cf. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* [w:] idem, *Werke*, t. 10, *op. cit.*

3.7. Podsumowanie

Reformacja dokonała hermeneutycznej rewolucji na płaszczyźnie teologicznej. Rewolucja ta rozegrała się w czasie jednego pokolenia teologów. Między dziełami Dionizego Kartuza († 1471)⁸⁵⁰ – „ostatniego scholastyka”⁸⁵¹ i anonimową *Theologia Deutsch*⁸⁵², od której komentowania rozpoczynał Luter⁸⁵³, a dojrzałymi pismami Lutera (1520-1546) rozciąga się hermeneutyczna przepaść⁸⁵⁴. Ta przepaść rozdziela teologię opartą na autorytecie Kościoła bądź na mistycznym doświadczeniu od teologii opartej wyłącznie na Piśmie (*sola Scriptura*), które winno być wykładane kontekstualnie (*Scriptura Scripturam interpretatur*) według sensu prostego (*sensus simplex*)⁸⁵⁵. Reformacja obrała podwójny przedmiot poznania w teologii (a mianowicie człowieka i działanie Boga względem niego), przez co zerwała z dotychczasowym paradygmatem teocentrycznym. Koncepcja ontycznego złączenia i ontycznej tożsamości Boga ze Słowem (*inverbatio*)⁸⁵⁶ oraz stwórczości i skuteczności Słowa (*Verbum creatrix et efficax*) stanowiła *novum* w europejskiej myśli teologicznej.⁸⁵⁷ Luterska afirmacja świata (*Weltbejahung*), doczesności i cielesności wynikająca z doktryny stworzenia (*creatio*), wcielenia (*incarnatio*) i odkupienia (*redemptio*) przyczyniła się do sekularyzacji społeczeństw protestanckich. Osią (*summus articulus*) całej teologii reformacyjnej była soteriologia, która głosiła, iż Bóg usprawiedliwia grzesznego człowieka z czystej miłości i bezwarunkowo, czyli bez żadnej ludzkiej zasługi i bez

⁸⁵⁰ Dionysius Carthusianus [= Dionizy Kartuz], *In Sententiarum librum commentarii locupletissimi*, t. 1-4, Venetijs [= Venedig] 1584; idem, *Compendium theologiae* [w:] idem, *Opera minora*, t. 1, *op. cit.*; idem, *Compendium philosophiae* [w:] *ibidem*.

⁸⁵¹ Cf. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, tłum. zespół, 4. wyd., Warszawa 1992, *passim*. Cf. F. W. Bautz, *Dionysius der Kartäuser* [w:] BAUTZ, t. 1, s. 1323-1324.

⁸⁵² *Theologia Germanica*, tłum. I. Theophilus, [s. l.] 1632.

⁸⁵³ M. Luther, *Vorrede zur »Theologia Deutsch« (1518)* [w:] LUTHER-GW, t. 1, s. 395-396.

⁸⁵⁴ Luter patrząc retrospektywnie na swój własny dorobek teologiczny wskazywał, iż prawdziwa istota przełomu reformacyjnego polegała na wypracowaniu oryginalnej hermeneutyki, za pomocą której można rozwiązywać partykularne zagadnienia teologiczne i dokonywać weryfikacji dotychczasowych rozwiązań. Cf. M. Luther, *Wider die 32 Artikel der Theologen zu Löwen (September 1545)* [w:] LUTHER-SS, t. 19; idem, *Wider die Pariser, Löwener und Kölner (im Januar 1546)* [w:] *ibidem*, t. 17.

⁸⁵⁵ Za alegorezą odpowiadała się nie tylko egzegeza patrystyczna i średniowieczna, lecz także egzegeza judaistyczna.

⁸⁵⁶ Cf. *O wierze katolickiej* [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, [Sobór Laterański IV (1215)], t. 2, *op. cit.*, s. 220-221: „Mocno wierzymy i otwarcie wyznajemy, że jeden tylko jest prawdziwy Bóg, wieczny i nieograniczony (*immensus*), wszechmocny, nieprzemienialny (*incommutabilis*), niepojmowalny (*incomprehensibilis*) i niewyrażalny (*ineffabilis*) [...], Ojciec, Syn i Duch Święty [...]”.

⁸⁵⁷ Nie oznacza to, iż istota wspomnianej koncepcji została dostrzeżona natychmiast przez polemistów katolickich. Przykładowo, *Confutatio pontifica* przyjęła antyentuzjastyczny artykuł z CA, ale zreferowała błędnie jego treść. Cf. CA-INVARIATA, [I, V – Lateinisch], s. 39 [podkreślenie dodane]: „Nam per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus [...]”. Cf. *Confutatio pontifica*, [I, V], *op. cit.*, s. 150 [podkreślenie dodane]: „In articulo quinto, quod spiritus s. per verba et sacramenta detur, tanquam per instrumenta, comprobatur”. Cf. L. Grane, *Wyznanie augsburskie...*, [Główne artykuły wiary, 5], *op. cit.*, s. 64-75.

żadnego ludzkiego współdziałania. W obszarze samorozumienia teologii Reformacja zapoczątkowała proces sekularyzacji teologii, gdyż pryncypium *solum Verbum* z jednej strony uzależniło teologię ewangelicką od nauk filologicznych, a z drugiej strony uniezależniło ją od czynności religijnych (takich jak: modlitwa, asceza, etc.).

Ewangelickie proprium hermeneutyczne zostało rozpatrzone w przedkładanej rozprawie z perspektywy synchronicznej i diachronicznej, gdyż różnice występowały wewnątrz protestantyzmu (tradycja luterkańska – tradycja reformowana) oraz pomiędzy poszczególnymi epokami teologicznymi (Reformacja – ortodoksja – Oświecenie – idealizm). Mimo licznych i złożonych różnic sądzimy, iż uzasadnione jest mówienie o istnieniu ewangelickiego proprium hermeneutycznego i opisywanie jego pryncypiów w aspekcie epistemologicznym, metodologicznym, ontologicznym, systemowym i aksjologicznym. Reprodukcyjna funkcja teologii została zachowana w protestantyzmie z wyjątkiem teologii kryzysu, która przejawiała tendencje do ahisterycznego i akontekstualnego postrzegania doktryny religijnej.

4. Hermeneutyka teologiczna Thomasa J. J. Altizera

4.1. Refleksja hermeneutyczna u Thomasa J. J. Altizera

[1] Pojęcie hermeneutyki

Pojęcie hermeneutyki występowało w pismach Altizera sporadycznie, mimo iż poruszał on zagadnienia należące do tej dyscypliny. Wynikało to najprawdopodobniej z ogólnej niechęci teologa z Charleston wobec teologicznych *termini technici* poza nomenklaturą heglowską, którą przyswoił *in extenso*. W pracach Altizera znajdują się naturalnie zapożyczenia terminologiczne, lecz autor zwykle nie ujawniał ich pochodzenia tak jak stało się to w przypadku pojęć »zaćmienie Boga« (*eclipse of God*)⁸⁵⁸ i »biegun« (*pole*)⁸⁵⁹.

[2] Proprium hermeneutyczne

Teologia (a więc i hermeneutyka) Altizera ulegała zmianom na przestrzeni 55 lat (1951-2006). Jednak zarówno według samego Altizera⁸⁶⁰, jak i według autora przedkładanej rozprawy istnieje niewzruszony fundament tej teologii⁸⁶¹. Dlatego wydaje się uzasadnione mówienie o proprium hermeneutyki Altizera. W jego teologii można zaobserwować nierównomierne zainteresowanie poszczególnymi aspektami hermeneutycznymi.⁸⁶² Teolog z Charleston nie stworzył systemu, gdyż

⁸⁵⁸ W *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* Altizer posłużył się takimi pojęciami jak »zaćmienie Absolutu« (*eclipse of the absolute*) i »zaćmienie boskości« (*eclipse of the Divine*), lecz nie powołał się na dzieło M. Bubera, które wprowadziło tę terminologię. Cf. ALTIZER-1961, [V, I], s. 155; *ibidem*, [V, II], s. 162. Cf. M. Buber, *Eclipse of God. Studies in the Relation between Religion and Philosophy*, New York 1952; wyd. niem. – idem, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953. Tłum. pol.: idem, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, R. Reszke, Warszawa 1994. Dopiero w roku 1965 teolog z Charleston przyznał, iż to Buber upowszechnił pojęcie »zaćmienia Boga« (*eclipse of God*). Cf. T. J. J. Altizer, *Creative Negation in Theology*, „Christian Century” 1965 nr z lipca; idem, *Introduction to the Readings* [w:] TNC, s. 2.

⁸⁵⁹ Pojęcie »bieguna« (*pole*) Altizer zaczerpnął z teologii procesu, o czym świadczy jego artykuł z roku 1971 (idem, *Dialectical vs. [= versus] Di-Polar Theology*, „Process Studies” 1971 nr 1), jednak nie wspominał o tym w swoich książkach. Cf. MUNRO, [II, 3A, iii], s. 29.

⁸⁶⁰ Cf. ALTIZER-2002, [Preface], s. x: „Minęło prawie 40 lat odkąd napisałem »The Gospel of Christian Atheism« i moja teologia rozwinęła się znacznie od tamtego czasu. Jednak myślę, że istnieje prawdziwa ciągłość (*genuine continuity*) pomiędzy moimi wcześniejszymi a późniejszymi dziełami przede wszystkim w ich koncentracji na unikalnie chrześcijańskim ateizmie”. Cf. T. J. J. Altizer, *Afterword (2002)* [w:] ALTIZER-1967, s. 201-209.

⁸⁶¹ Cf. M. C. Taylor, *Foreword: The Last Theologian...*, *op. cit.* Cf. L. McCullough, *Historical Introduction...*, *op. cit.*, s. xxiii: „Podczas gdy wszystkie jego [tj. Altizera] pisma opublikowane począwszy od roku 1958 kontynuują ten sam fundamentalny projekt teologiczny z prawdziwie niezwykłą konsekwencją i nieustępliwością, to wczesne prace zostały napisane w rozwlekłym, zewnętrznym i akademickim tonie, który po prostu znika po roku 1977”. Cf. odmienne opinie przywołane w: ROHMANN, [3.12], s. 176.

⁸⁶² Altizer nie zajmował się w ogóle etyką materialną, a jego rozważania estetyczne cechowały się skrajną teologizacją.

był przekonany, iż jakakolwiek systematyzacja jest niemożliwa z powodu chaosu wywołanego przez śmierć Boga. Wyraźnie uprzywilejowaną pozycję posiadała u Altizera ontologia, ponieważ główna teza jego wersji chrześcijańskiego ateizmu (czyli teza o śmierci Boga) ma charakter ontologiczny. Do elementów konstytutywnych altizerowskiej hermeneutyki należał schemat ontologiczny, który teolog z Charleston modyfikował i rozwijał aż do ostatecznej postaci przedstawionej w *Godhead and the Nothing* (2003). Altizerowski schemat jest tworem oryginalnym względem prądów filozoficznych (heglizm) i religijnych (gnostycyzm⁸⁶³, mistyka Lurii⁸⁶⁴), na które teolog z Charleston powoływał się w swoich pracach. Najpoważniejszą zmianą w omawianym schemacie była redukcja etapów procesu dialektycznego z 3 ({pierwotna} teza – antyteza – {nowa} teza) do 2 (teza – antyteza). Natomiast przez cały czas Altizer opowiadał się za pojmowaniem negacji jako zupełnego przeistoczenia tezy w antytezę. Dlatego posługiwał się pojęciem jedności przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*) w osobliwym znaczeniu, które różniło się od koncepcji Mikołaja z Kuzy⁸⁶⁵. Ta jedność sprowadzała się u Altizera do dychotomicznej struktury rzeczywistości (biegun pozytywny – biegun negatywny), gdyż przeciwieństwa nie mogą jego zdaniem współistnieć obok siebie (antyteza jest tym, czym była teza). Altizer dążył do przedstawienia całej rzeczywistości, a szczególnie fenomenów religijnych, według swojego aksjomatycznego schematu dialektycznego. W tym celu musiał dokonać gruntownej reinterpretacji podstawowych doktryn chrześcijaństwa. Teolog z Charleston sądził, iż Bóg jest wielkością niepoznawalną i niewyraźną za pomocą naturalnego języka. Szczególne kompetencje Altizer przyznał językowi apokaliptycznemu (zwanemu też parabolicznym lub eschatologicznym), który może według niego wywołać epifanię bytu (tzw. ontofanię). Za kulminację języka apokaliptycznego uznał zaś dzieło *Finnegans Wake* J. Joyce'a. Zdaniem Altizera jedyna prawdziwa i pewna wiedza o Absolucie pochodzi z praw dialektyki, które z jednej strony są uniwersalne i racjonalne, z drugiej zaś strony zostały odkryte przez „proroków”, których twórczości teolog z Charleston nadał status objawienia. Lista „proroków” ulegała stopniowemu rozszerzaniu. Można jednak ustalić listę postaci (W. Blake, Dante, G. W. F. Hegel, J. Joyce, J. Milton, F. Nietzsche), których spuścizna stanowiła podstawowe źródło refleksji teologicznej Altizera i zajęła w niej pozycję jaka

⁸⁶³ Cf. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, *passim*.

⁸⁶⁴ Cf. G. G. Scholem, *Mystycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 1997, *passim*.

⁸⁶⁵ Cf. Nicolaus Cusanus [= Mikołaj z Kuzy], *De docta ignorantia* [w:] idem, *Opera*, t. 1, Basileae [= Basel] 1565, s. 1-62; tłum. pol.: idem, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Kraków 1997.

przysługiwała w teologii reformacyjnej Biblii. Według niego dzieła „proroków” nie tylko odzwierciedlają śmierć Boga (funkcja referująca), lecz także ją uobecniają (funkcja projektująca). Dostrzega się rozdźwięk między postawą religijnej czci dla „proroków”, którą deklarował teolog z Charleston, a instrumentalnym traktowaniem ich twórczości przez niego. Przyczyna tego stanu rzeczy leży w aksjomatycznej naturze teologii Altizera oraz w jej antymetodologicznym paradygmacie. Teolog z Charleston wykładał dzieła „proroków” tak, żeby potwierdzały aksjomatyczne prawa dialektyki, przez co ignorował samodzielne i kontekstualne znaczenie interpretowanych tekstów i dzieł sztuki. Altizer uważał, że formalne i materialne wymagania metodologii nauk są właściwe dla myślenia heteronomicznego i winny zostać odrzucone przez teologię radykalną na rzecz autonomii. Poznanie spuścizny „proroków” nie dokonuje się jego zdaniem poprzez naukowe badania, lecz poprzez doświadczenie mistyczne zgodnie z pryncypium, iż wizję (w postaci ich dzieł) poznaje się jedynie poprzez wizję (po stronie odbiorcy). Altizerowska koncepcja niepoznawalności i językowej nieogarnialności⁸⁶⁶ Absolutu, koncepcja wizji (tj. mistycznej iluminacji) oraz teoria symbolu i mitu przypominają pod pewnymi względami filozofię neoplatońską, na którą teolog z Charleston powoływał się w swoich późnych pismach. Należy też postawić pytanie o samoświadomość teologiczną i hermeneutyczną Altizera. Na podstawie autorecenzji⁸⁶⁷ można stwierdzić, iż uchwycił on istotę swojego projektu teologicznego. Nie wydaje się jednak, żeby był świadomy, jaki wpływ wywarło jego przedrozumienie na wyniki badań, które prowadził. W pracach Altizera niezmiernie trudno oddzielić jego własne poglądy od poglądów innych osób, które referował.⁸⁶⁸ Teolog z Charleston okazał się praktycznie niepodatny na wpływy pozostałych przedstawicieli teologii radykalnej, a współpraca z W. Hamiltonem była ograniczona do lat 60-tych XX wieku i miała charakter bardziej taktyczny niż merytoryczny⁸⁶⁹. Można powiedzieć, iż Altizer należał do intelektualnych samotników. Odwołania do innych myślicieli zwykle służyły mu jedynie do popierania swoich własnych twierdzeń i abstrahowały od rzeczywistej treści przytaczanych tekstów.⁸⁷⁰ Sądził on, iż teologia powinna badać twórczość „proroków”, a nie teologów akademickich, którzy byli według

⁸⁶⁶ Taką tezę wysuwa również buddyzm mahajany. Cf. ALTIZER-1958. Cf. W. L. King, *Zen and the Death of God* [w:] COBB-1970, s. 207-226; szczególnie: *ibidem*, s. 212-213.

⁸⁶⁷ Cf. ALTIZER-1978. Cf. ALTIZER-2001.

⁸⁶⁸ Cf. m. in.: ALTIZER-1961, ALTIZER-1963.

⁸⁶⁹ Cf. ALTIZER-HAMILTON. Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 12-13; *ibidem*, [IV], s. 44; *ibidem*, [VI], s. 73.

⁸⁷⁰ Cf. instrumentalny stosunek Altizera wobec innych myślicieli: MIESZKOWSKI, *passim*.

niego zamknięci na wizję.⁸⁷¹ Pod względem znajomości źródeł pisma Altizera świadczą o tym, iż poruszał się on swobodnie przede wszystkim wśród pism „proroków” oraz dzieł Augustyna z Hippony⁸⁷². Lektury teologa z Charleston były uwarunkowane jego możliwościami językowymi, gdyż włada on tylko językiem angielskim. W refleksji Altizera występują też wewnętrzne niespójności. Przykładowo teolog z Charleston nie odstąpił od paradygmatu akosmicznego, który pozornie wydaje się wynikać z 3. etapu procesu dialektycznego, czyli z negacji negacji (sacrum – profanum – sacrum), gdy zredukował liczbę etapów tego procesu do 2 (sacrum – profanum). Negacja negacji oznacza przywrócenie sacrum poprzez negację profanum, co sprowadza status uniwersum do przejściowego i nietrwałego etapu w procesie dialektycznym. Stosunek Altizera do uniwersum cechował się paradoksalnością. Z jednej strony według ostatecznej wersji schematu dialektycznego świat uzyskał szczególny status, ponieważ jest tym, czym był Bóg. Innymi słowy, Absolut stał się uniwersum poprzez autonegację. Zdaniem teologa z Charleston proces immanentyzacji umożliwił zaistnienie profanum, gdyż unicestwił sacrum, którego istnienie wykluczało *ex definitione* istnienie profanum. T. Mieszkowski zwrócił słusznie uwagę na różnicę między altizerowskim ujęciem procesu ontologicznego a ujęciem neoplatońskim.⁸⁷³ W neoplatonizmie im dalej od jedni, tym mocniejsza degradacja bytu. Natomiast u Altizera (mimo iż często powoływał się on w swoich późniejszych dziełach na Plotyna) nie następuje żadna utrata doskonałości wraz z rozwojem bytu, gdyż negacja oznacza całkowite przekształcenie tezy w antytezę, a 1. etap procesu (biegun pozytywny) uznano za element niepożądany (cf. represyjna i wroga światu Transcendencja). Z drugiej zaś strony teolog z Charleston przejął negatywny stosunek do świata z twórczości Blake’a, u którego występowały obficie idee gnostyckie⁸⁷⁴, oraz z buddyzmu⁸⁷⁵. Analizując hermeneutykę Altizera należy pamiętać, iż jego rozumienie teologii różni się od samozrozumienia teologii ewangelickiej jako dyscypliny naukowej, ponieważ stosował on argumentację *ex fide* oraz sądził, iż do istoty religii jako takiej należy nienawiść do świata. Argumentacja *ex fide* wystąpiła już w jego doktoracie, w którym stwierdził co następuje:

⁸⁷¹ Cf. T. J. J. Altizer, *Absolute Nothingness and Taylor’s Imagology*, „Journal of Cultural and Religious Theory” 2001 nr 2.

⁸⁷² Altizer napisał magisterium o teologii Augustyna. Cf. T. J. J. Altizer, *Nature and Grace in the Theology of Saint Augustine*, *op. cit.*

⁸⁷³ Cf. MIESZKOWSKI, [1.4], s. 54-55 (przypis 75).

⁸⁷⁴ *Ibidem*, [2.2], s. 99-100; *passim*.

⁸⁷⁵ Cf. ALTIZER-1958. Cf. W. L. King, *Zen and the Death of God* [w:] COBB-1970, s. 207-226.

„Autor niniejszej pracy [czyli T. J. J. Altizer] jest anglikaninem, które akceptuje zarówno kanoniczny autorytet Biblii, jak i eklezjalny autorytet wyznań wiary oraz praktyki starożytnego Kościoła katolickiego jako normatywne standardy dla chrześcijańskiego życia i chrześcijańskiej wiary. Autor wierzy, że chrześcijaństwo jest niczym, jeśli nie opiera się na życiu i nauczaniu Jezusa Chrystusa, oraz wierzy, że chrześcijaństwo nie może zachować swojej autentycznej natury bez swoich chrystologicznych fundamentów, które zostały normatywnie ustalone przez Kościół starożytny. Dlatego autor jest zmuszony odrzucić zarówno koncepcję chrześcijaństwa stworzoną przez Junga, jak i jego koncepcję osoby Chrystusa”⁸⁷⁶.

Podobnie w publicznej dyskusji z J. W. Montgomery’em⁸⁷⁷ Altizer ustawicznie powoływał się na prywatne przekonania religijne i domagał się uznania ich za aksjomaty. To stanowisko nie jest możliwe do przyjęcia na gruncie teologii ewangelickiej, która postrzega samą siebie jako dyscyplinę naukową i dąży do uzyskania takiego statusu prawnego. Naukowość teologii wyklucza ewaluację twierdzeń na podstawie prywatnych przekonań religijnych oraz intelektualną podległość wobec autorytetów spoza obszaru akademickiego. Wydaje się, iż postawa Altizera wynikała z jego anglikatolickich sympatii, których korzenie sięgają czasu jego studiów w Chicago i których ślady pozostały obecne przez cały okres jego teologicznej działalności.⁸⁷⁸ Teolog z Charleston sądził, iż nienawiść do świata jest konstytutywnym elementem fenomenu religijnego i przynależy tym samym do metodologicznych podstaw teologii.⁸⁷⁹ Taki pogląd zagraża zdaniem autora niniejszej pracy statusowi teologii jako dyscypliny naukowej, który to status opiera się na jej podporządkowaniu metodologii nauk, prawodawstwu oraz zwyczajom akademickim, a te wielkości Altizer traktował jako »świeckie« i antyteologiczne. Paradygmat akosmiczny sprawił, iż teolog z Charleston odrzucił w późniejszych dziełach metodologię naukową w aspekcie formalnym i materialnym. Podczas publicznej debaty na Uniwersytecie w Chicago Montgomery poddał krytyce odstępstwa Altizera od logiki klasycznej.⁸⁸⁰ W odpowiedzi na tę krytykę teolog z Charleston zarzucił Montgomery’emu »zaufanie do świata i do nauki«⁸⁸¹, które w oczach Altizera było *par excellence* antychrześcijańskie i antyteologiczne. Montgomery⁸⁸² i Mieszkowski⁸⁸³ wskazali, że w refleksji Altizera występuje *sui generis* błędne koło. Teolog z Charleston interpretował Pismo w świetle twórczości

⁸⁷⁶ Cyt. za: ALTIZER-MONTGOMERY, s. 45-46.

⁸⁷⁷ Cf. ALTIZER-MONTGOMERY, s. 7-18, s. 57-96.

⁸⁷⁸ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 6; *ibidem*, [XI], s. 148-149; *ibidem*, [XII], s. 164-165. Cf. T. J. J. Altizer, *Introduction to the Readings* [w:] TNC, s. 2.

⁸⁷⁹ Cf. ALTIZER-1958.

⁸⁸⁰ Cf. ALTIZER-MONTGOMERY, s. 22-26, s. 47.

⁸⁸¹ *Ibidem*, s. 58.

⁸⁸² *Ibidem*, s. 19-96.

⁸⁸³ Cf. MIESZKOWSKI, [Zakończenie], s. 165-166.

„proroków”, która powstała częściowo w wyniku recepcji Biblii. Altizer zamiast sięgnąć bezpośrednio do literatury prymarnej (tj. do Pisma) wybrał literaturę sekundarną (tj. twórczość „proroków”), za pomocą której wykładał literaturę prymarną. Recepcja filozofii Hegla u Altizera została omówiona przez J. Jakubowską⁸⁸⁴, H. Künga⁸⁸⁵ i T. Mieszkowskiego⁸⁸⁶. Rekapitulując te analizy można stwierdzić, iż teolog z Charleston dopuścił się świadomie i celowo szeregu nieprawidłowych interpretacji myśli jenańskiego filozofa, żeby tylko uprawomocnić ateistyczne chrześcijaństwo na gruncie „heglizmu”. Altizer akceptował subiektywistyczną teorię prawdy, którą wywodził z filozofii Kierkegaarda⁸⁸⁷ i z buddyźmu mahajany⁸⁸⁸. Osobne zagadnienie stanowi ignorowanie przez Altizera powszechnie przyjętych cenzur chronologicznych. Angielski termin »modern« nie oznacza dla niego epoki nowożytnej, za której początek przyjmuje się zwykle koniec XV wieku, lecz wiek XIX i XX.⁸⁸⁹ Podobne ukryte redefinicje występowały obficie w pismach Altizera i powinno się je uwzględniać przy interpretacji jego tekstów.

[3] Materiały źródłowe

Istotne znaczenie dla genezy teologii radykalnej mają prace akademickie Altizera (magisterium w roku 1951 i doktorat w roku 1955)⁸⁹⁰ oraz jego artykuły z lat 1958-1961⁸⁹¹. Wśród tych artykułów można wyróżnić teksty programowe, które zawierają zarys przyszłej teologii śmierci Boga.⁸⁹² Dorobek Altizera z okresu 1951-1961 zwykle nie był uwzględniany w opracowaniach dotyczących teologii radykalnej z wyjątkiem analiz J. W. Montgomery’ego⁸⁹³ i H. Munro⁸⁹⁴. Omawiane artykuły Altizera pozostały niezauważone w środowisku teologicznym mimo ich potencjalnej rewolucyjności. Wydaje się, iż przyczyną takiego stanu rzeczy była niesprzyjająca atmosfera intelektualna panująca w latach 50-tych XX wieku w

⁸⁸⁴ Cf. J. Jakubowska, *Hegel w myśli protestanckiej*, *op. cit.*, s. 172-176.

⁸⁸⁵ Cf. H. Küng, *Menschwerdung Gottes...*, [IV, 3], *op. cit.*, s. 216-219.

⁸⁸⁶ Cf. MIESZKOWSKI, [1], s. 11-132.

⁸⁸⁷ Cf. ALTIZER-1958.

⁸⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁸⁹ Cf. ALTIZER-MONTGOMERY, s. 90-91. Altizer uważał, iż Reformatorzy nie przynależeli do epoki nowożytnej, lecz do epoki przednowożytnej (*premodern*). Cf. T. J. J. Altizer, *Introduction to the Readings* [w:] TNC, s. 3.

⁸⁹⁰ Cf. *Comprehensive Bibliography of Thomas J. J. Altizer*, [Unpublished Thesis and Dissertation], *op. cit.*, s. 242.

⁸⁹¹ *Ibidem*, [Journal Articles], s. 235.

⁸⁹² Cf. ALTIZER-1958. Cf. ALTIZER-1959a. Cf. ALTIZER-1959b. Artykuł *Science and Gnosis in Jung's Psychology* (= ALTIZER-1959b) podsumowywał badania z rozprawy doktorskiej Altizera (*A Critical Analysis of C. G. Jung's Understanding of Religion*, *op. cit.*).

⁸⁹³ Cf. m. in.: ALTIZER-MONTGOMERY; MONTGOMERY-1970.

⁸⁹⁴ Cf. MUNRO.

USA⁸⁹⁵ oraz brak w nich nośnego medialnie hasła takiego jak choćby teologia śmierci Boga, czy chrześcijański ateizm. Według autora przedkładanej rozprawy należałoby zmienić powszechnie przyjętą datę powstania teologii śmierci Boga z roku 1961⁸⁹⁶ na rok 1958⁸⁹⁷. Przesuwanie daty narodzin teologii radykalnej na rok publikacji dzieła *Honest to God*⁸⁹⁸ J. A. T. Robinsona (1963)⁸⁹⁹ nie jest żadną miarą uzasadnione. W świetle magisterium (*Nature and Grace in the Theology of Saint Augustine*) staje się zrozumiałe, dlaczego teolog z Charleston stale powoływał się w ciągu 55 lat swojej teologicznej działalności na dziedzictwo Augustyna z Hippony. Praca magisterska rzuca też światło na genezę altizerowskiej dialektyki.⁹⁰⁰ Doktorat (*A Critical Analysis of C. G. Jung's Understanding of Religion*) ukazuje natomiast związek między psychologią Junga a pewnymi ideami obecnymi w myśli dojrzałego Altizera (cf. wątki gnostyckie, paradygmat antymetodologiczny, teoria symbolu i mitu).

Teolog z Charleston starał się włączać treści przedstawiane w artykułach i w przyczynkach do swoich książek.⁹⁰¹ Istnieją jednak artykuły i przyczynki Altizera, które poszerzają nasze rozumienie teologii radykalnej i dostarczają cennych wiadomości. Szczególne znaczenie posiada książka *The Altizer-Montgomery Dialogue* (1967). Jest ona zapisem publicznej debaty między Altizerem a J. W. Montgomery'm, która miała miejsce na Uniwersytecie w Chicago.⁹⁰² Debata składała się z referatu Altizera, który przedstawił zwięźle i klarownie główne tezy swojej wersji teologii radykalnej, z referatu Montgomery'ego, który polemizował z tymi tezami przede wszystkim w aspekcie metodologicznym, oraz z dyskusji między prelegentami. Należy też zwrócić uwagę na wprowadzenie Altizera do antologii tekstów dotyczących teologii radykalnej (*Toward a New Christianity*)⁹⁰³ pod jego redakcją⁹⁰⁴. W tym wprowadzeniu nakreślił on z autorskiej perspektywy obraz teologii protestanckiej XX

⁸⁹⁵ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 5-9. Cf. G. B. Tindall, D. E. Shi, *Historia Stanów Zjednoczonych*, [34-35], *op. cit.*, s. 1237-1320.

⁸⁹⁶ Cf. J. C. Cooper, *Radical Christianity and Its Sources*, [Preface], Philadelphia/Pennsylvania 1968, s. 7; *ibidem*, [I], s. 17-18.

⁸⁹⁷ Cf. ALTIZER-1958. Cf. L. McCullough, *Historical Introduction*, *op. cit.*, s. xxiii.

⁸⁹⁸ J. A. T. Robinson, *Honest to God*, *op. cit.*

⁸⁹⁹ Cf. ROHMANN, [1.1], s. 33.

⁹⁰⁰ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 6-7. Cf. ALTIZER-1985, [Preface], s. 2. Cf. ALTIZER-MONTGOMERY, s. 47. Cf. MONTGOMERY-1970, [I, 5, Wagering on the Death of God, The Premature Demise of a Precocious Theologian], s. 137.

⁹⁰¹ Altizer włączał niekiedy swoje wcześniejsze teksty *in extenso* do książek.

⁹⁰² Cf. o tejże debacie: L. McCullough, *Historical Introduction*, *op. cit.*, s. xv-xxvii. W Kanadyjskim Instytucie Prawa, Teologii i Polityki Publicznej w Calgary (Canadian Institute for Law, Theology, and Public Policy) znajduje się nagranie dźwiękowe debaty: *ibidem*, s. xxvii (przypis 2).

⁹⁰³ Cf. podtytuł: *Readings in the Death of God Theology*.

⁹⁰⁴ Cf. T. J. J. Altizer, *Introduction to the Readings* [w:] TNC, s. 1-14.

wieku (K. Barth, R. Bultmann, P. Tillich). Altizer był luźno powiązany z teologią procesu.⁹⁰⁵ W swoich pracach odwoływał się do filozofii A. Whiteheada. Prócz tego publikował artykuły⁹⁰⁶ i przyczynki⁹⁰⁷ poświęcone teologii procesu oraz współpracował blisko z J. Cobbem⁹⁰⁸, jednym z głównych północnoamerykańskich procesualistów⁹⁰⁹. Teolog z Charleston zasłużył się dla recepcji filozofii J. Derridy w anglosaskim świecie teologicznym, czego świadectwem jest m. in. dzieło zbiorowe (*Deconstruction and Theology*)⁹¹⁰, które współredagował, oraz przyczynek pod tytułem *History as Apocalypse*⁹¹¹ zamieszczony w tamtym dziele.⁹¹² Badania Altizera nad buddyzmem oraz współpraca z przedstawicielami tzw. szkoły z Kioto (K. Nishitani, M. Abe)⁹¹³ zaowocowały licznymi tekstami⁹¹⁴, w których koncentrował się on na analizie relacji między kategorią kenozę w ujęciu teologii radykalnej a buddyjską kategorią pustki⁹¹⁵.⁹¹⁶ Natomiast w altizerowskim studium filozofii F. Nietzschego dominowały przede wszystkim rozważania nad koncepcją wiecznego powrotu i nad nihilizmem.⁹¹⁷ W roku 1990 ukazało się dzieło zbiorowe pod redakcją R. P. Scharlemanna (*Theology at the End of the Century*)⁹¹⁸, w którym zamieszczono przyczynek Altizera pod tytułem *The Beginning and Ending of Revelation*⁹¹⁹ oraz jego replikę⁹²⁰ na komentarz Scharlemanna⁹²¹ do tegoż

⁹⁰⁵ Cf. N. Gier, *Process Theology and the Death of God* [w:] COBB-1970, s. 164-193. Cf. T. J. J. Altizer, *Response* [w:] *ibidem*, s. 194-205.

⁹⁰⁶ Cf. m. in.: T. J. J. Altizer, *Dialectical vs. Di-Polar Theology*, *op. cit.*; idem, *The Buddhist Ground of the Whiteheadian God*, „Process Studies” 1975 nr 4.

⁹⁰⁷ Cf. m. in.: T. J. J. Altizer, *A Holistic, Non-Alienated Theologian* [w:] COBB-1977, s. 1-4; idem, *Spiritual Existence as God-Transcending Existence* [w:] *ibidem*, s. 54-66.

⁹⁰⁸ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 9; *ibidem*, [II], s. 15, s. 22; *ibidem*, [VIII], s. 106. Altizer również współredagował monografię poświęconą teologii procesu J. Cobba (*John Cobb's Theology in Process*, red. D. R. Griffin, T. J. J. Altizer, Philadelphia 1977 [= COBB-1977]). Cf. M. Patalon, *Pedagogika ekumenizmu. Procesualność jako paradygmat interkonfesyjnej i interreligijnej hermeneutyki w ujęciu Johna B. Cobba, Jr.*, Gdańsk 2007.

⁹⁰⁹ Cf. J. B. Cobb, D. R. Griffin, *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphia 1976.

⁹¹⁰ ALTIZER-1982.

⁹¹¹ T. J. J. Altizer, *History as Apocalypse* [w:] ALTIZER-1982, s. 147-177.

⁹¹² Altizer odwoływał się w swoich książkach fragmentarycznie do filozofii J. Derridy. Cf. T. J. J. Altizer, *Crucifixion and Apocalypse* [w:] *Penser le dieu vivant. Mélanges offerts à André Gounelle*, red. M. Boss, R. Picon, Paris 2003.

⁹¹³ Cf. ALTIZER-2006, [III], s. 31-32; *ibidem*, [V], s. 58. Cf. V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, [X, Azja Wschodnia], tłum. M. Nowakowska, Kraków 2007, s. 258-260.

⁹¹⁴ Cf. m. in.: T. J. J. Altizer, *Nirvana and Kingdom of God*, „Journal of Religion” 1963 nr 2; idem, *Buddhism and Christianity. A Radical Christian Viewpoint*, „Japanese Religions” 1976 nr 1.

⁹¹⁵ W transkrypcji angielskiej: sunya, w transkrypcji polskiej: śunjata.

⁹¹⁶ Cf. W. L. King, *Zen and the Death of God* [w:] COBB-1970, s. 207-226. Cf. T. J. J. Altizer, *Response* [w:] *ibidem*, s. 227-233.

⁹¹⁷ Cf. T. J. J. Altizer, *Eternal Recurrence and Kingdom of God* [w:] *The New Nietzsche. Contemporary Styles of Interpretation*, red. D. B. Allison, New York 1977, s. 232-246; tłum. pol.: idem, *Wieczny powrót a Królestwo Boże*, tłum. S. Konopacki, „Literatura na Świecie” 1993 nr 1-2-3. Cf. idem, *Nietzsche and Apocalypse*, „New Nietzsche Studies” 2000-2001 nr 3-4.

⁹¹⁸ SCHARLEMANN-1990.

⁹¹⁹ T. J. J. Altizer, *The Beginning and Ending of Revelation* [w:] *ibidem*, s. 76-109.

⁹²⁰ T. J. J. Altizer, *Replies. The Self-Realization of Death* [w:] *ibidem*, s. 130-135.

przyczynku. Rozważania Altizera zawarte w przyczynku wykazują równocześnie językowe i treściowe pokrewieństwo do dzieła *The Self-Embodiment of God* (1970), a dystans – względem repliki, co pozwala wysunąć przypuszczenie, iż tekst *The Beginning and Ending of Revelation* mógł powstać przed rokiem 1990. C. S. Bartnik słusznie wyeksponował znaczenie artykułu *Creative Negation in Theology* (1965)⁹²² dla zrozumienia przewartościowania dotychczasowego języka teologicznego, którego dokonał Altizer.⁹²³ W artykule *Apocalypticism and Modern Thinking* (1997)⁹²⁴ Altizer poruszył zagadnienie cierpietliwości i śmiertelności Boga w sposób nowatorski względem swoich pozostałych publikacji. Stwierdził on, iż paradygmat apatyczny, według którego śmierć Chrystusa dotknęła tylko Jego człowieczeństwa, ale nie bóstwa, został zakwestionowany już przez Lutera, mimo iż w innych pracach przypisywał to osiągnięcie Blake'owi i Heglowi.⁹²⁵ O apokaliptyce traktuje też niewydany dotąd (tj. do roku 2008) tekst z roku 2005, który nosi tytuł *The Transformation of Original Christian Apocalypticism into Modern Apocalypticism*⁹²⁶. W dorobku Altizera rozważania etyczne występowały sporadycznie, dlatego należy wspomnieć o artykule *Radical Theology and Political Revolution* (1968)⁹²⁷ oraz o niewydanym dotąd (tj. do roku 2008) tekście *The Impossible Possibility of Ethics*⁹²⁸. Dla analizy stosunku teologa z Charleston do katolicyzmu relewantny jest artykuł *The Contemporary Challenge of Radical Catholicism* (1994)⁹²⁹, w którym Altizer przedstawił autorski obraz katolicyzmu na podstawie twórczości Dantego i Joyce'a. W przyczynku *Satan as the Messiah of Nature*⁹³⁰ Altizer dokonał teologicznej interpretacji fizyki kwantowej, do której to fizyki nie odnosił się szczegółowo w swoich książkach. Osobną kategorię tekstów stanowią niewydane teksty okolicznościowe Altizera, w których komentował on bieżące wydarzenia takie jak:

⁹²¹ R. P. Scharlemann, *A Response* [w:] *ibidem*, s. 110-129.

⁹²² T. J. J. Altizer, *Creative Negation in Theology*, *op. cit.*

⁹²³ Cf. C. S. Bartnik, »Loci« niewłaściwe..., *op. cit.*, s. 119.

⁹²⁴ T. J. J. Altizer, *Apocalypticism and Modern Thinking*, „Journal for Christian Theological Research” 1997 nr 2.

⁹²⁵ Należy zauważyć, iż nie tylko Altizer zwalczał paradygmat apatyczny. Czyniła to również część procesualistów oraz neoheglistów, a wśród teologów radykalnych – P. van Buren w swojej wydanej drukiem pracy doktorskiej (idem, *Christ in Our Place...*, *op. cit.*). Wydaje się, iż Altizer nie znał tego dzieła van Burena. Cf. MUNRO, [VI, 3], s. 129-130.

⁹²⁶ T. J. J. Altizer, *The Transformation of Original Christian Apocalypticism into Modern Apocalypticism*, [s. l.] 2005.

⁹²⁷ T. J. J. Altizer, *Radical Theology and Political Revolution*, „Criterion” nr z wiosny.

⁹²⁸ T. J. J. Altizer, *The Impossible Possibility of Ethics*, [s. l.] [post 2003].

⁹²⁹ T. J. J. Altizer, *The Contemporary Challenge of Radical Catholicism*, „Journal of Religion” 1994 nr 2. Cf. E. C. Meyer, *Catholic Theology and the Death of God. A Response* [w:] COBB-1970, s. 77-92. Cf. T. J. J. Altizer, *Response* [w:] *ibidem*, s. 112-124.

⁹³⁰ T. J. J. Altizer, *Satan as the Messiah of Nature* [w:] *The Whirlwind in Culture. Frontiers in Theology. In Honor of Langdon Gilkey*, red. D. W. Musser, J. L. Price, Bloomington/Indiana 1988.

obchody 1. rocznicy zamachów terrorystycznych w Nowym Jorku z dnia 11 września 2001 roku⁹³¹, premiera filmu *Pasja* w reżyserii M. Gibsona⁹³², czy też klęska żywiołowa spowodowana przez huragan Katrina na południu USA w 2005 roku⁹³³.

[4] Recepcja hermeneutyki Altizera

Analizując recepcję hermeneutyki Altizera można wyróżnić 3 kręgi oddziaływania. Pierwszy krąg stanowią teolodzy, którzy pozostają pod wpływem jego teologii. Altizer nie miał uczniów *sensu stricto*, jednak współpracował ze stałą grupą teologów (L. McCullough, R. L. Hart, D. G. Leahy, A. Lingis, C. A. Raschke, B. Schroeder, W. A. Strauss, M. C. Taylor, C. Winqvist, E. Wyschogrod). To oni rozpoczęli systematyczne badania nad jego dorobkiem⁹³⁴. Do drugiego kręgu należą uczeni niezwiązani osobiście z Altizerem. Badali oni teologię radykalną w ramach działalności akademickiej (C. Bartnik, J. Bishop, G. F. Borne, C. Duquoc, L. Gilkey, W. Hryniewicz, A. Kapliński, T. Mieszkowski, H. Munro, K. Rohmann, Z. J. Zdybicka, et al.) lub polemicznej (J. C. Cooper, R. Marlé, J. W. Montgomery, et al.). Trzeci krąg obejmuje popularnonaukową recepcję teologii radykalnej. Taka recepcja pojawiła się w latach 60-tych XX wieku w prasie północnoamerykańskiej i koncentrowała się wokół nośnych medialnie haseł teologicznych (śmierć Boga, odrzucenie autorytetu Biblii, etc.)⁹³⁵. W roku 1975 w Hartford Seminary (Hartford/Connecticut) zebrało się 18 konserwatywnych teologów z 9 konfesji. Potępili oni teologię śmierci Boga w 13 punktach (tezach).⁹³⁶ Ta procedura nawiązywała do anatematyzmów (*αναθεματισμοι*, *anathematismi*) stosowanych przez sobory starożytnego i średniowiecznego Kościoła. Owe 13 punktów miało w zamierzeniu autorów i sygnatariuszy zawierać heterodoksyjną istotę ateistycznego chrześcijaństwa. Porównując omawiane punkty⁹³⁷ z teologią Altizera można

⁹³¹ T. J. J. Altizer, *The New America. A Response to the one-year Anniversary of 9/11*, [s. l.] 2002.

⁹³² T. J. J. Altizer, *The Passion of the Christ. A Response*, [s. l.] 2004.

⁹³³ T. J. J. Altizer, *An Epistle to Friends (20th September 2005)*, [s. l.] 2005.

⁹³⁴ Cf. COBB-1970. Cf. TTDG.

⁹³⁵ Cf. *The »God Is Dead« Movement*, „Time” 1965 nr z 22 października. Cf. *Is »God Is Dead« Dead?*, „Time” 1969 nr z 2 maja.

⁹³⁶ Cf. *The Hartford Heresies*, „Time” 1975 nr z 10 lutego.

⁹³⁷ *Ibidem*: „(1) Współczesna myśl jest lepsza od wszystkich minionych postaci rozumienia rzeczywistości i dlatego jest normatywna dla chrześcijańskiej wiary i dla chrześcijańskiego życia. (2) Twierdzenia religijne są całkowicie niezależne od racjonalnego dyskursu. (3) Język religijny odnosi się do ludzkiego doświadczenia i do niczego innego, a Bóg jest najwspanialszym tworem ludzkości. (4) Jezusa można rozumieć jedynie w kategoriach współczesnych modeli człowieczeństwa. (5) Wszystkie religie są tak samo ważne (*valid*), a wybór między nimi nie jest kwestią przekonania o prawdziwości, lecz jest jedynie kwestią osobistych preferencji lub stylu życia. (6) Zbawienie człowieka sprowadza się do realizacji jego możliwości i do bycia wiernym sobie. (7) Ponieważ to, co ludzkie jest dobre, to zło może być właściwie rozumiane jako niepowodzenie w realizacji ludzkich możliwości. (8) Wyłącznym celem nabożeństwa jest propagowanie indywidualnej samorealizacji oraz ludzkiej wspólnoty. (9) Instytucje i

stwierdzić, iż teolog z Charleston głosił poglądy zbliżone tylko do części tych tez (a ściślej mówiąc do tez: 1-5 i 9). Pokazuje to jak skomplikowanym lub wręcz niemożliwym przedsięwzięciem jest ustalenie wspólnych punktów refleksji różnych przedstawicieli teologii śmierci Boga.

historyczne tradycje są represyjne i nieprzyjazne wobec naszego prawdziwego człowieczeństwa. Wyzwolenie z nich jest konieczne dla autentycznej egzystencji i dla autentycznej religii. (10) Świat musi ustalić zadania dla Kościoła. Społeczne, polityczne i ekonomiczne programy na rzecz poprawy jakości życia są ostatecznie normatywne dla misji Kościoła w świecie. (11) Położenie nacisku na transcendencję Boga stanowi co najmniej przeszkodę dla chrześcijańskiego społecznego zaangażowania i działania, a być może jest niezgodne z tym zaangażowaniem i działaniem. (12) Walka o lepszą ludzkość doprowadzi do Królestwa Bożego. (13) Pytanie o nadzieję po śmierci jest irrelevantne lub w najlepszym przypadku marginalne z perspektywy chrześcijańskiego zrozumienia ludzkiego spełnienia”.

4.2. Epistemologia

[1] Wprowadzenie

T. J. J. Altizer podjął problematykę epistemologiczną już w swej pierwszej książce. Stosował on selektywnie terminologię filozoficzną, mimo iż uprawiał refleksję interdyscyplinarną i pole jego badań wykraczało poza granice przyjęte w dotychczasowej teologii protestanckiej. Pojęcia, takie jak: teoria poznania, podmiot poznania, przedmiot poznania etc., występują w jego pracach sporadycznie, chociaż zajmował się on *expressis verbis* tymi zagadnieniami.

[2] Podmiot poznania

W *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* (1961) Altizer rozpatrywał dziejowe, egzystencjalno-intelektualne i językowe uwarunkowania podmiotu poznania.⁹³⁸ Jego tezy dotyczące omawianych uwarunkowań wywodzą się w znacznej mierze z heglizmu, aczkolwiek we wspomnianym dziele brak jest bezpośrednich merytorycznych odwołań do idealizmu obiektywnego.⁹³⁹ Altizer podkreślał, iż dziejowe osadzenie podmiotu poznania wpływa na proces percepcji zarówno pod względem formalnym, jak i materialnym. Nie traktował wszystkich momentów dziejowych w taki sam sposób. Uważał współczesną sytuację dziejową za szczególną i uprzywilejowaną wobec epok minionych. Pojęcia »współczesny« (*contemporary*) i »nowoczesny« (*modern*) nie oznaczają dla niego jedynie wielkości chronologicznej, lecz przede wszystkim cenzurę jakościową (*unique moment*). Jego zdaniem współczesna sytuacja dziejowa stanowi kryterium, według którego powinny być prowadzone badania teologiczne. Rozstrzygającą i jedyną uprawnioną perspektywą badawczą jest według niego perspektywa terażniejsza (*this moment of history, our time*). Altizer postulował tym samym ignorowanie historycznego kontekstu podmiotu i przedmiotu poznania. Ta strategia umożliwiała mu porównywanie i syntezywanie idei przynależących do różnych religii (religie starogreckie, buddyzm, etc.) i występujących w różnych epokach bez konieczności sprawdzania metodologicznej poprawności i wykonalności takich procedur. Teolog z Charleston opisywał współczesną sytuację dziejową za pomocą idei zaczerpniętych od różnych myślicieli XIX i XX wieku.⁹⁴⁰ Nie

⁹³⁸ Cf. ALTIZER-1961, [Preface], s. 9-13; *ibidem*, [V], s. 152-199; *passim*.

⁹³⁹ Odwołanie na s. 159 (*ibidem*) należy uznać za merytorycznie irrelewantne. Znajomość Hegła Altizer wyniósł ze studiów w Chicago.

⁹⁴⁰ K. Barth, M. Buber, R. Bultmann, A. Camus, E. Cassirer, H. Cohen, W. Dilthey, M. Eliade, A. Harnack, G. W. F. Hegel, M. Heidegger, K. Jaspers, J. Joyce, F. Kafka, S. Kierkegaard, G. van der

uwzględnił jednak, iż te idee przynależą do różnych dyscyplin i do różnych partykularnych metodologii. Według Altizera człowiek współczesny uzyskał szczególną kompetencję egzystencjalno-intelektualną, gdyż jako wyobcowany z wszelkiej tradycji religijnej może spoglądać na religię »z zewnątrz«. Im głębsza staje się alienacja religijna człowieka, tym mocniejsze jest doświadczenie religijne. Owo wyobcowanie człowieka wiąże się z autonomicznym sposobem egzystencji i „zanurzeniem” (*immersion*) w Immanencję. Powyższa koncepcja wywodzi się z systemu heglowskiego, w którym byt rozwija się i poznaje samego siebie poprzez własne obiektywizacje. Dlatego zdaniem Altizera kryzys religii jest niezbędny, żeby człowiek uzyskał właściwy wgląd w fenomen religijny. Teolog z Charleston przejął też od Hegla pogląd, iż zróżnicowanie kondycji podmiotu poznania nie ma charakteru synchronicznego, lecz diachroniczny, tzn. zależy od epoki, a nie od indywiduum. Altizer nie zajmował się językowymi uwarunkowaniami podmiotu poznania *in concreto* (języki biblijne), lecz analizował język religii *in genere*.⁹⁴¹ Według niego językiem religii jest *ex definitione* mit, w którym objawia się sacrum.⁹⁴² Mit stanowi swoisty i nieprzetłumaczalny sposób komunikacji, który ustanawia pomost ontyczny pomiędzy człowiekiem a Absolutem. Funkcja mitu nie jest noetyczna (przekazanie określonej wiedzy), lecz *par excellence* kultowa. Altizer nie traktował mitu jako wielkości literackiej (*literary category*), czy też pojęciowej (*conceptual category*), lecz jako instrument umożliwiający uczestnictwo w świętej Rzeczywistości⁹⁴³ poprzez zniesienie profanum. Pojmował on kompetencję językową człowieka jako dyspozycję względem mitu i uzależniał ją od epoki, a nie od indywiduum, podobnie jak uczynił to z kompetencją egzystencjalno-intelektualną. Jego zdaniem współczesny człowiek jest skazany na życie w świecie ogołoconym z mitów *sensu stricto*, tzn. świecie amitycznym (*a-mythical world*). Podążając za Heglem⁹⁴⁴ Altizer uznał protologiczny upadek człowieka za *summus mythos*, który ujawnia prawdę o egzystencji. Twierdzenie o ontycznej alienacji jest jedyną „treścią” zawartą w micie:

Leeuw, L. Lévy-Bruhl, K. Marks, F. Nietzsche, J. P. Sartre, A. Schweitzer, O. Sprengler, P. Tillich, E. Voegelin, J. Wach, M. Weber, W. Windelband, et al.

⁹⁴¹ Cf. ALTIZER-1961, [V, II], s. 161-169.

⁹⁴² Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [I, B, II, 3] [w:] HEGEL-WERKE, t. 16, s. 142-143; idem, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, [Einleitung, B, 2, b] [w:] *ibidem*, t. 18, s. 81-113; tłum. pol.: idem, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1-3, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1994-2002.

⁹⁴³ Altizer kapitalizował termin »rzeczywistość« (*Reality*), gdy odnosił go do Absolutu.

⁹⁴⁴ Cf. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, [§ 24] [w:] HEGEL-WERKE, t. 8, s. 86-90; *ibidem*, [§ 405], t. 10, s. 129; idem, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, [III, III, II] [w:] *ibidem*, t. 12, s. 387-390; idem, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [II, I, I] [w:] *ibidem*, t. 16, s. 265; *ibidem*, [II, II, C, I, 2, c], t. 17, s. 75.

„Wszystkie tradycje mityczne w ten, czy inny sposób, ukazują prehistoryczny stan, w którym człowiek był zjednoczony ze świętą Rzeczywistością. Mit odzwierciedla niezmiennie odpadnięcie (*Fall*) od pierwotnej jedności z boskością”⁹⁴⁵.

Poza tym mit jawi się jako wielkość pozbawiona treści. Wykładając teorię mitu Altizer odwoływał się *expressis verbis* do współczesnej myśli filozoficznej, teologicznej i religioznawczej (cf. R. Bultmann, E. Cassirer, M. Eliade, M. Heidegger, G. van der Leeuw, P. Tillich, et al.). Te rozważania pogłębił w późniejszym przyczynku *The Religious Meaning of Myth and Symbol* (1962)⁹⁴⁶. Altizer podniósł tam symbol i język mitu⁹⁴⁷ do roli jedyne go instrumentu, który jest w stanie otworzyć człowieka na sacrum. Wprowadził też rozróżnienie na język mityczny (*mythical language*) i język racjonalny (*rational language*):

„Musimy się jednak wystrzegać utożsamiania języka mitycznego i języka racjonalnego. Nie wolno nam przyjmować, iż język mityczny będzie wypełniać taką samą funkcję, czy też będzie ustanawiać ten sam rodzaj znaczenia, co język racjonalny. Ponadto język mityczny nie jest w stanie posługiwać się pojęciami, lecz musi używać obrazów i symboli, które sprzeciwiają się wszelkiemu autentycznemu i racjonalnemu znaczeniu”⁹⁴⁸.

Teolog z Charleston postrzegał relację między językiem racjonalnym a językiem mitycznym jako konflikt $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ – $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$. Zadanie mitu sprowadza się jego zdaniem nie do przekazywania informacji (sfera intelektualna), lecz do rytualnej inicjacji w sferę sacrum. Inicjacja jest zaś dla niego psychologicznym oddziaływaniem na świadomość i podświadomość człowieka, które skutkuje ustanowieniem ontycznej partycypacji w Absolucie. Ta partycypacja oznacza zniesienie profanum, gdyż sacrum i profanum nie mogą współistnieć. Mit nie może być jego zdaniem prawdziwy lub fałszywy, gdyż pod względem poznawczym jest pozbawiony treści. Dlatego religia, która wyraża się poprzez język mitu, nie może być prawdziwa lub fałszywa, a tym samym nie podlega żadnej weryfikacji. Altizer zerwał w sposób wyraźny z pojmowaniem mitu jako wielkości literackiej i światopoglądowej. Według niego mit nie jest ani dziełem literackimi⁹⁴⁹, ani przednaukowym obrazem świata⁹⁵⁰.

W *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (1963) Altizer koncentrował się na dziejowych uwarunkowaniach podmiotu poznania.⁹⁵¹ Podkreślał, iż współczesna sytuacja dziejowa jest uprzywilejowana i nieporównywalna względem sytuacji

⁹⁴⁵ ALTIZER-1961, [V, II], s. 162.

⁹⁴⁶ Cf. T. J. J. Altizer, *The Religious Meaning of Myth and Symbol*, *op. cit.*, s. 87 (nota edytorska).

⁹⁴⁷ U Altizera symbol jest elementem języka mitu.

⁹⁴⁸ T. J. J. Altizer, *The Religious Meaning of Myth and Symbol*, *op. cit.*, s. 90.

⁹⁴⁹ Cf. PAPE, [s. v. $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$], t. 2, s. 215.

⁹⁵⁰ Cf. krytyka mitu w *Metafizyce* Arystotelesa oraz pojęcie mitu u R. Bultmanna.

⁹⁵¹ Cf. ALTIZER-1963, [Introduction], s. 13-21, *passim*.

przeszłej, gdyż *hic et nunc* dokonuje się radykalne przewartościowanie całego dziedzictwa teologicznego:

„W chwili, kiedy intelektualne dociekania weszły pozornie w ślepą uliczkę, kiedy wszelkie tradycyjne znaczenie i wartości zostały dogłębnie zakwestionowane oraz kiedy teologia zapęła się, wydawałoby się wszystkim aż nazbyt oczywiste, że nastał moment, aby zająć się radykalnym poszukiwaniem nowego sposobu religijnego rozumienia. Pierwszy warunek takiego poszukiwania stanowi szczerze wyznanie (*confession*) śmierci Boga chrześcijaństwa (*Christendom*), pełne uznanie, że era chrześcijańskiej cywilizacji dobiegła kresu, co skutkuje tym, że upadło wszelkie znaczenie poznawcze (*cognitive*) i wszelkie wartości moralne kiedyś związane historycznie z chrześcijańskim Bogiem”⁹⁵².

Według Altizera »śmierć Boga« wpływa bezpośrednio na podmiot poznania i na proces rozumienia religijnego, gdyż sprawia, iż wszelkie dotychczasowe myślenie teologiczne traci sens i uprawomocnienie. Łączy się ona z kresem cywilizacji chrześcijańskiej. Zdaniem autora przedkładanej rozprawy samo pojęcie »cywilizacji chrześcijańskiej« nie jest operatywne pod względem metodologicznym. W latach 60-tych XX wieku nie zaszła w Europie Zachodniej, ani w Ameryce Północnej żadna zasadnicza zmiana w paradygmacie cywilizacyjnym. Kres chrześcijańskości instytucjonalnej (tzn. wymuszonej przez prawo) rozpoczął się wraz z narodzinami państw świeckich⁹⁵³, natomiast oddziaływanie chrześcijańskiej aksjologii na cywilizację euroatlantycką ma miejsce w różnej mierze aż po dzień dzisiejszy. Teolog z Charleston stwierdził, iż aktualna sytuacja dziejowa wymaga nowego języka teologicznego, którym powinien stać się język współczesnej⁹⁵⁴ literatury reprezentowanej głównie przez twórczość W. Blake’a, F. Dostojewskiego, J. Joyce’a, F. Kafki, M. Prousta i R. M. Rilkego.⁹⁵⁵ W *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* Altizer sformułował warunek wstępny wszelkiej refleksji teologicznej, który sprowadzał się do »szczerego wyznania (*confession*) śmierci Boga chrześcijaństwa (*Christendom*), tj. do pełnego uznania, iż era chrześcijańskiej cywilizacji dobiegła kresu«⁹⁵⁶. Ten warunek jest faktycznie założeniem religijnym, ponieważ domaga się wyznania określonego stwierdzenia, którego weryfikowalność podważyliśmy. Według teologa z Charleston czytelnik, który nie godzi się uczynić takiego założenia, sam pozbawia się możliwości właściwego wglądu w treść omawianej książki. Takie roszczenie jest zdaniem autora niniejszej rozprawy jedną ze

⁹⁵² *Ibidem*, s. 13.

⁹⁵³ Cf. T. J. Zieliński, *Roger Williams. Twórca nowoczesnych stosunków państwo – Kościół*, Warszawa 1997, *passim*; M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, 2. wyd., Warszawa 2003, *passim*.

⁹⁵⁴ Uznanie Blake’a i Dostojewskiego przez Altizera za pisarzy »współczesnych« ukazuje szerokie rozumienie kategorii współczesności przez teologa z Charleston.

⁹⁵⁵ Cf. ALTIZER-1963, [5, I], s. 107, *passim*.

⁹⁵⁶ *Ibidem*, [Introduction], s. 13.

współczesnych postaci *theologia regenitorum* i pozbawia teologię statusu „świeckiej”⁹⁵⁷ dyscypliny naukowej.

We wspólnej *Przedmowie* (1966)⁹⁵⁸ do *Radical Theology and The Death of God* Altizer i Hamilton odnieśli się do językowych uwarunkowań podmiotu poznania. Wymienili na 10 interpretacji »śmierci Boga«. O zagadnieniach lingwistycznych traktowały interpretacje 3.-5., 7. i 10. Autorzy wskazywali, iż współcześnie mamy do czynienia z zerwaniem komunikacji między Absolutem a człowiekiem. Powód tego zerwania leżał ich zdaniem albo po stronie podmiotu poznania (nie operatywność języka religijnego stosowanego w kościelnym zwiastowaniu), albo po stronie Absolutu (*theologia negativa*). W pierwszym przypadku nastąpił tymczasowy (tj. potencjalnie usuwalny) zanik tej komunikacji, natomiast w drugim przypadku – zanik trwały (tj. nieusuwalny).

W eseju *America and the Future of Theology* (1963)⁹⁵⁹ Altizer rozważał dziejowe i eklezjalne uwarunkowania przedmiotu poznania. W obszarze uwarunkowań dziejowych zauważył, iż reprezentowany przez teologię radykalną paradygmat ahistoryczny (*detachment from the past*) wynika z mentalności amerykańskiej, która nie zna kategorii przeszłości i koncentruje się jedynie na teraźniejszości.⁹⁶⁰ Współczesną sytuację dziejową teolog z Charleston określił mianem »ery postchrześcijańskiej« (*post-Christian age*). Natomiast w obszarze uwarunkowań eklezjalnych domagał się od teologów całkowitej akościelności:

„[...] współczesna teologia musi być wyobcowana z Kościoła i nie może być kerygmaticzna, ani dogmatyczna, ani apologetyczna. Jej najgłębszym i najpilniejszym zadaniem jest więc odkrycie swej własnej podstawy. [...] Konsekwentnie teolog musi egzystować poza Kościołem. Nie może ani głosić Słowa, ani sprawować sakramentów, ani cieszyć się z obecności Ducha Świętego”⁹⁶¹.

Teolog z Charleston uważał, iż taki wymóg wypływa z praw dialektyki, gdyż wyobcowanie umożliwia właściwy wgląd w doświadczany fenomen.⁹⁶² Dlatego teologia radykalna musi być nie tylko akościelna, lecz przede wszystkim antykościelna. Paradoksalnie jednak Altizer pojmował teologię radykalną *par*

⁹⁵⁷ Termin »świecka dyscyplina naukowa« z perspektywy ładu prawnego, który obowiązuje aktualnie (tj. w roku 2008) w Rzeczypospolitej Polskiej jest tautologią, gdyż wszystkie dyscypliny naukowe są *eo ipso* „świeckie”, czyli podlegają wyłącznie kryteriom racjonalnym i jurysdykcji państwa. Cf. rozdział 1. niniejszej rozprawy.

⁹⁵⁸ T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *Preface* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. ix-xiii.

⁹⁵⁹ T. J. J. Altizer, *America and the Future of Theology* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 9-21.

⁹⁶⁰ *Ibidem*, s. 9.

⁹⁶¹ *Ibidem*, s. 15.

⁹⁶² *Ibidem*, s. 14-15.

excellence fideistycznie, ponieważ sądził, iż ta teologia musi wierzyć w śmierć Boga, lub ściślej mówiąc, w określoną interpretację śmierci Boga.⁹⁶³

W eseju *Theology and the Death of God* (1964)⁹⁶⁴ Altizer analizował kondycję podmiotu poznania pod względem uwarunkowań dziejowych. Jego zdaniem historyczne chrześcijaństwo (*Christendom*) zniewoliło człowieka poprzez paradygmat historyczności. Śmierć Boga przyniosła zaś wyzwolenie z więzów historii i pozwoliła człowiekowi żyć terażniejszością. Teolog z Charleston kwalifikował każdą próbę historycznego zakorzenienia podmiotu i przedmiotu poznania jako współczesną mu postać gnostycyzmu.⁹⁶⁵

W eseju *The Sacred and the Profane* (1964)⁹⁶⁶ Altizer koncentrował się na problematyce ontologicznej i nie poruszał zagadnień dotyczących podmiotu poznania.

W eseju *Word and History* (1965)⁹⁶⁷ Altizer określił warunki wstępne refleksji teologicznej. Sprowadzają się one do akceptacji śmierci Boga jako wydarzenia historycznego, które wpływa zdaniem teologa z Charleston na kondycję podmiotu poznania:

„Teolog musi być przygotowany do uznania, że śmierć Boga leży u podłoża każdego sposobu naszej myśli i naszego doświadczenia. Prócz tego sama podstawa chrześcijańskiej teologii wzywa chrześcijańskiego teologa do akceptacji śmierci Boga jako wydarzenia historycznego”⁹⁶⁸.

Według Altizera do bycia teologiem konieczna jest określona dyspozycja światopoglądowa.⁹⁶⁹ Takie stanowisko przekreśla zdaniem autora przedkładanej rozprawy świeckie rozumienie zawodu teologa i zagraża statusowi teologii jako dyscypliny naukowej.

W *The New Apocalypse* (1963-1964, wyd. 1967)⁹⁷⁰ Altizer ustanowił twórczość Blake’a źródłem objawienia. Teolog z Charleston traktował angielskiego

⁹⁶³ *Ibidem*, s. 15.

⁹⁶⁴ T. J. J. Altizer, *Theology and the Death of God* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 95-111.

⁹⁶⁵ *Ibidem*, s. 110.

⁹⁶⁶ T. J. J. Altizer, *The Sacred and the Profane. A Dialectical Understanding of Christianity* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 140-155.

⁹⁶⁷ T. J. J. Altizer, *Word and History* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 121-139.

⁹⁶⁸ *Ibidem*, s. 125.

⁹⁶⁹ W Rzeczypospolitej Polskiej teologiem zawodowym (*ex professo*) nazywa się osobę, która legitymuje się stosownym wykształceniem, tzn. minimum tytułem zawodowym magistra (teolog *sensu stricto*) lub która zdobyła stosowną wiedzę zbliżoną do tej przewidzianej programem studiów, lecz nie posiada tytułu (teolog *sensu lato*). Z tej perspektywy kwestia przynależności teologa do określonego Kościoła lub braku tejże oraz kwestia jego prywatnych poglądów jest irrelevantna.

⁹⁷⁰ Cf. T. J. J. Altizer, *William Blake and the Role of Myth in the Radical Christian Vision* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 171-191.

poetę jako proroka i jasnowidza (*seer*).⁹⁷¹ Dlatego dyspozycja religijna podmiotu poznania oznaczała dla Altizera dyspozycję względem »artystycznego proroctwa«:

„Jeśli Heidegger może mówić o poecie jako o pasterzu bycia, to teolog chrześcijański musi nauczyć się traktować artystę jako prorockiego jasnowidza (*seer*), wizjonera, którego dzieło utrwała nową epifanię Ducha”⁹⁷².

Według Altizera warunkiem wstępnym wszelkiej refleksji teologicznej jest »otwartość wobec wizji«, gdyż dostęp do dzieł powstałych na podstawie wizji uzyskuje się wyłącznie poprzez doświadczenie mistyczne:

„Największa trudność, jaka czeka na czytelnika Blake’a, dotyczy wejścia w jego wizję, gdyż do niego należy świat wizji i jesteśmy w stanie pojąć jego znaczenie jedynie tak dalece jak sami stajemy się otwarci na »Wizję«. Musimy być gotowi na wkroczenie w świat totalnej wizji, wizji, która zamierza ogarnąć wszystkich rzeczywistości i która wzywa swojego uczestnika do zaangażowania wszystkich jego zdolności w nowy i ujednolicony typ wizji”⁹⁷³.

Zdaniem teologa z Charleston człowiek w swojej naturalnej kondycji nie jest zdolny do uczestniczenia w świecie wizji, a tym samym do zrozumienia twórczości angielskiego poety. Altizer podzielał antyintelektualną postawę Blake’a⁹⁷⁴, który sądził, iż rozum (*ratio*) jest zły, ponieważ abstrahuje od wyobraźni (*imagination*):

„The Spectre is the Reasoning Power in Man, & when separated
From Imagination and closing itself as in steel in a Ratio
Of the Things of Memory, It thence frames Laws & Moralities
To destroy Imagination, the Divine Body, by Martyrdoms & Wars”⁹⁷⁵.

Według angielskiego poety rozum nie jest w stanie wzbogacić ludzkiej wiedzy, co można osiągnąć tylko poprzez doświadczenie mistyczne, lecz utrwała ją i odtwarza (*memory*):

„If it were not for the Poetic or Prophetic character the Philosophic & Experimental would soon be at the ratio of all things, & stand still, unable to do other than repeat the same dull round over again”⁹⁷⁶.

⁹⁷¹ Cf. ALTIZER-1967, [Introduction], s. xi: „Tezą niniejszej książki jest twierdzenie, że William Blake jest najoryginalniejszym prorokiem i jasnowidzem (*seer*) w historii chrześcijaństwa (*Christendom*) oraz że stworzył on całkowicie nową postać wizji, która ucieleśnia współczesny radykalny i duchowy wyraz chrześcijaństwa (*Christianity*) oraz że rozumienie jego rewolucyjnego dzieła wymaga nowej postaci teologicznego rozumienia”.

⁹⁷² *Ibidem*.

⁹⁷³ *Ibidem*, s. xvii.

⁹⁷⁴ *Ibidem*, [I, VI], s. 21-29.

⁹⁷⁵ W. Blake, *Jerusalem*, [74, 10-13] [w:] BLAKE, s. 714; idem, *The Laocoön* [w:] *ibidem*, s. 777: „Science is the Tree of Death”.

⁹⁷⁶ W. Blake, *There Is No Natural Religion (First Series)*, [Conclusion] [w:] *ibidem*, s. 97.

Pogląd Altizera, iż dostęp do objawienia jest możliwy wyłącznie poprzez doświadczenie mistyczne, podważa zdaniem autora przedkładanej rozprawy status teologii radykalnej jako nauki, ponieważ wyklucza jakąkolwiek weryfikację tez wysuwanych na podstawie objawienia pojmowanego w taki sposób. Teolog z Charleston nie ukrywał, iż według niego znaczenie zarówno poszczególnych utworów, jak i całokształtu myśli Blake'a zależy od dyspozycji (mistycznej bądź amistycznej) odbiorcy.⁹⁷⁷

W *The Gospel of Christian Atheism* (1966) Altizer rozważał dziejowe i językowe uwarunkowania podmiotu poznania.⁹⁷⁸ Podtrzymał on tezę o wyjątkowości współczesnej sytuacji dziejowej, która polega jego zdaniem na bezprecedensowym kryzysie chrześcijaństwa, w szczególności zaś chrześcijaństwa instytucjonalnego. Ten kryzys został według niego wywołany przez śmierć Boga. Altizer dostrzegał zagrożenie we wszelkich przejawach kościelności, która oznacza dla niego rodzaj światopoglądowej represji. Według teologa z Charleston jedyna droga do przezwyciężenia kryzysu wiedzie poprzez oddzielenie chrześcijaństwa od wszelkich jego form instytucjonalnych oraz poprzez wypracowanie nowej teologii całkowicie wolnej od spuścizny minionych epok. Altizer podzielał historiozoficzny paradygmat Joachima z Fiore⁹⁷⁹ i głosił, iż istnieją 3 epoki skonstruowane według schematu trynitarnego.⁹⁸⁰ Epoka Ojca łączyła się ze Starym Testamentem, a epoka Syna – z Nowym Testamentem. Zdaniem Altizera żyjemy obecnie w epoce Ducha, która posiada swoje własne objawienie różniące się od ST i NT. Według teologa z Charleston współczesny kryzys chrześcijaństwa dotyczy również uwarunkowań językowych.⁹⁸¹ Język, którym dysponowała tradycyjna teologia, uważał on za bezwartościowy i bezużyteczny, ponieważ ten język mógł dotrzeć jedynie do dokumentów historycznych, takich jak Biblia, czy literatura teologiczna, lecz był bezradny wobec fenomenu śmierci Boga, który ustanawia nowe objawienie i nowy język (*the language of the death of God*)⁹⁸².

W *The Descent into Hell* (1970) Altizer skoncentrował się na analizie dziejowych uwarunkowań podmiotu poznania.⁹⁸³ Istotną rolę w tej refleksji

⁹⁷⁷ Cf. ALTIZER-1967, [Introduction], s. xi-xix.

⁹⁷⁸ Cf. ALTIZER-1966, [Preface], s. 9-13; *ibidem*, [Introduction], s. 15-28.

⁹⁷⁹ Cf. *Joachim z Fiore* [w:] RELIGIA, t. 5, s. 235.

⁹⁸⁰ Cf. ALTIZER-1966, [Introduction], s. 27-28.

⁹⁸¹ *Ibidem*, [I, I], s. 31-40.

⁹⁸² *Ibidem*, [III, I], s. 76: „Już zauważyliśmy, że radykalny chrześcijanin stworzył nowy język wiary, język, który często podaje się za manifestację ostatecznej ery Ducha. Teraz musimy podjąć próbę bardziej bezpośredniego przyswojenia tego języka jako sposobu jawnie teologicznego dyskursu”.

⁹⁸³ Cf. ALTIZER-1970, [Preface], s. 7-14.

odgrywała kategoria rewolucji, za pomocą której teolog z Charleston określał współczesną sytuację dziejową. Altizer uważał, iż teologia radykalna jest pochodną rewolucji, a nie odwrotnie:

„Teologiczne myślenie nie może stworzyć nowej formy wiary, [lecz] może jedynie utwalić jej nadejście i podjąć się wywiedzenia z tego spójnego i jednolitego symbolicznego i pojęciowego znaczenia”⁹⁸⁴.

Teolog z Charleston nie wyjaśnił dokładnie charakteru tej rewolucji. Stwierdził jednak, iż jej sprawcami byli „prorocy”, czyli: Blake, Dostojewski, Freud, Hegel, Kierkegaard, Marks i Nietzsche.⁹⁸⁵ Wyróżnił 2 postawy wobec rewolucji: postawę prorewolucyjną i kontrrewolucyjną. Jego zdaniem wszelkie próby zachowania dziedzictwa oraz wszelkie oznaki przywiązania do przeszłości należy uznać za przejaw kontrrewolucji, a tym samym odrzucić na płaszczyźnie teologicznej. Altizer sformułował warunek konieczny dla uzyskania dostępu do »nowej rzeczywistości wiary«:

„[...] całkowita akceptacja zniesienia (*dissolution*) wcześniejszych postaci wiary jest niezbędnym założeniem (*indispensable presupposition*) dla inicjacji w nową rzeczywistość wiary”⁹⁸⁶.

Altizer pojmował teologię radykalną jako *sui generis* formę kultu misteryjnego, w którym obowiązuje procedura inicjacyjna polegająca na akceptacji paradygmatu ahistorycznego. Zdaniem autora przedkładanej rozprawy takie roszczenie jest z jednej strony nieuprawnione, a z drugiej zaś strony – fikcyjne. Nie da się pogodzić wysuwania pozamerytorycznych warunków wstępnych dla refleksji teologicznej ze statusem teologii jako dyscypliny naukowej. Dlatego jest to roszczenie nieuprawnione. Altizer rozumiał przez »zniesienie wcześniejszych postaci wiary« odrzucenie całej spuścizny teologicznej. Takie odrzucenie jest możliwe jedynie na płaszczyźnie deklaratywnej, ponieważ nie sposób całkowicie usunąć ze świadomości człowieka treści, które już posiadał dzięki edukacji i socjalizacji. Innymi słowy, Altizer mógł wyrazić swój wrogi stosunek do dziedzictwa teologicznego, lecz nie był w stanie unicestwić swojego indywidualnego osadzenia religijnego. Realizacja jego roszczeń byłaby możliwa jedynie poprzez całkowite fizyczne zniszczenie spuścizny dotychczasowej teologii oraz poprzez wymuszenie światopoglądowej jednomyślności wszystkich uczestników dyskursu. Taka sytuacja pozwoliłaby na

⁹⁸⁴ *Ibidem*, s. 7.

⁹⁸⁵ *Ibidem*, s. 9.

⁹⁸⁶ *Ibidem*, s. 8.

ukształtowanie nowego pokolenia teologów nieuwarunkowanych dorobkiem minionych epok (*tabula rasa*).

Książka *The Self-Embodiment of God* (1977) nie zawierała szczegółowych rozważań nad uwarunkowaniami podmiotu poznania. Altizer wyeksponował znaczenie mowy (*speech*) dla ludzkiego życia i świadomości.⁹⁸⁷ Jego zdaniem współczesna sytuacja dziejowa stawia przed teologią pytanie o ontologiczną genezę i naturę języka.⁹⁸⁸

W *Total Presence* (1980) Altizer skoncentrował się na analizie języka parabolicznego. Nie badał on językowych uwarunkowań podmiotu poznania, ponieważ język paraboliczny (zwany także eschatologicznym lub apokaliptycznym) był według niego wielkością abstrakcyjną, tzn. nie miał odzwierciedlenia wśród języków naturalnych. Altizer sądził, iż sztuczny język stworzony przez J. Joyce w *Finnegans Wake*⁹⁸⁹ jest najbliższy językowi parabolicznemu. W *Total Presence* teolog z Charleston sformułował wstępny warunek myślenia teologicznego, który sprowadza się do zaakceptowania prawdziwość wizji „proroków” (S. Beckett, W. Blake, Dante, F. Dostojewski, G. W. F. Hegel, J. Joyce, F. Kafka, S. Kierkegaard, J. Milton, F. Nietzsche, M. Proust, et al.).⁹⁹⁰ Charakterystyczne cechy przejawia argumentacja Altizera w tej kwestii. Nie starał się on wykazać relewancji wymienionych myślicieli, lecz żądał od teologów »posłuchu dla tychże myślicieli na podstawie wiary«. Zdaniem autora przedkładanej rozprawy takie stanowisko wykazuje cechy ideologiczne i zagraża wolności badań naukowych, która jest wartością powszechnie chronioną prawem i zwyczajem w cywilizacji euroatlantyckiej.

W *History as Apocalypse* (1985) Altizer nie analizował uwarunkowań podmiotu poznania.

W *Genesis and Apocalypse* (1990) Altizer podkreślił, iż *hic et nunc* żyjemy »u kresu historii« w stanie permanentnego kryzysu i nieuchronnej zagłady filozofii, literatury i sztuki.⁹⁹¹

W *The Genesis of God* (1993) Altizer ograniczył rozważania nad uwarunkowaniami podmiotu poznania do ogólnej oceny współczesnej sytuacji

⁹⁸⁷ Cf. T. J. J. Altizer, *Introduction to the Brown Classics in Judaica Series Edition* [w:] ALTIZER-1977, s. 1; *passim*.

⁹⁸⁸ *Supra*.

⁹⁸⁹ J. Joyce, *Finnegans Wake*, London 1975.

⁹⁹⁰ Cf. ALTIZER-1980, [II, 3], s. 34-35; *passim*.

⁹⁹¹ Cf. ALTIZER-1990, [Preface], s. 12-13.

dziejowej. Według niego żyjemy w czasach, gdy myślenie o Bogu jest zakazane, co ma świadczyć o nietrwałości ludzkich instytucji:

„Nic nie jest bardziej zakazane dzisiaj niż myślenie o Bogu. Być może nic innego nie świadczy tak wyraźnie o głębokiej nietrwałości (*fragility*) naszych instytucji oraz naszego życia. Tak jak jest to zakazem, który jest ucieleśniony (*embody*) u praktycznie każdego XX-wiecznego filozofa, tak samo jest to teraz tym, co ujawnia się całkowicie u teologów i biblistów”⁹⁹².

Zdaniem autora przedkładanej rozprawy powyższe tezy nie znajdują potwierdzenia w rzeczywistości, ponieważ współcześnie (tj. w roku 2008) na obszarze Unii Europejskiej⁹⁹³ i Ameryki Północnej⁹⁹⁴ obowiązuje zasada wolności myśli, sumienia i wyznania⁹⁹⁵, a dzieje cywilizacji są wystarczającą rękojmią trwałości podstawowych instytucji społecznych, politycznych i ekonomicznych takich jak: rodzina, państwo, gospodarka, etc.

W *The Contemporary Jesus* (1997) Altizer pisał o kryzysie współczesnego świata. Uważał on, iż teologii grozi obecnie zagłada, szczególnie na płaszczyźnie akademickiej.⁹⁹⁶ Jego zdaniem teraźniejsza teologia cechuje się wyobcowaniem z życia wiary⁹⁹⁷ i ze świata wyobraźni. Teolog z Charleston sądził, iż *hic et nunc* żyjemy w »najgłębszym i *par excellence* apokaliptycznym czasie«⁹⁹⁸.

W *The New Gospel of Christian Atheism* (2002) Altizer skoncentrował się na współczesnym kryzysie języka religijnego. Jego zdaniem ten kryzys kwestionuje możliwość uprawiania autentycznej teologii, czyli teologii radykalnej.⁹⁹⁹ Inne teologie niż teologia radykalna Altizer uważał za »teologie reakcyjne« (*reactionary theology*).¹⁰⁰⁰ Według niego teologii jako takiej grozi zagłada zarówno na płaszczyźnie edukacji, jak i publikacji:

„Nawet osoby najbardziej religijne pośród nas wykazują małe zainteresowanie teologią, teologia fundamentalna znika z naszych teologicznych szkół, a nasi teologiczni wydawcy ograniczają coraz

⁹⁹² ALTIZER-1993, [Preface], s. 1.

⁹⁹³ Cf. *Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*, [Art. 9-10], „Dziennik Ustaw” 1993 nr 64.

⁹⁹⁴ Cf. 1. poprawka do Konstytucji Stanów Zjednoczonych oraz 2. artykuł Kanadyjskiej Karty Praw i Wolności.

⁹⁹⁵ Cf. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, *op. cit.*, *passim*.

⁹⁹⁶ Cf. ALTIZER-1997, [Preface], s. ix: „Zaiste w naszych czasach teologii grozi zniknięcie, szczególnie w życiu akademickim”.

⁹⁹⁷ *Ibidem*, s. xi. Altizer wysunął tezę o niepożądaney (z jego perspektywy) izolacji teologii od bliżej nieokreślonego »życia wiary«, mimo iż nie zbadał, czy istnieją jakiegokolwiek przesłanki formalno-prawne bądź merytoryczne związku teologii ze sferą wiary.

⁹⁹⁸ *Ibidem*, [Prologue], s. xiii.

⁹⁹⁹ Cf. ALTIZER-2002, [Introduction], s. 1.

¹⁰⁰⁰ *Ibidem*, *passim*. Pojęcie teologii reakcyjnej wywodzi się z terminologii marksizmu, do którego Altizer odwoływał się często w omawianej książce.

mocniej publikacje z zakresu teologii. Czy teologia jest teraz zakazanym dyskursem i jest obecna tylko w zabytkach (*artifact*) odległej i nieprzywralcalnej (*irrevocable*) przeszłości?”¹⁰⁰¹.

W omawianym dziele teolog z Charleston często wspominał, iż *hic et nunc* niemożliwe i zakazane jest nawet wymawianie imienia Boga. Nie sprecyzował jednak na czym miałyby polegać ta niemożność i ten zakaz. W tej sytuacji ateistycznemu chrześcijaństwu pozostaje według Altizera głosić śmierć Boga poprzez ciszę (*silence*), która odzwierciedla otchłań (*abyss*).¹⁰⁰² Kryzys rozpatrywany przez teologa z Charleston nie dotyczył niepoznawalności Absolutu, za którą opowiadała się teologia radykalna, lecz możliwości wyrażenia tej niepoznawalności. Altizer zaakceptował zwiastowany przez siebie kres wszelkiej teologii oraz przyjął z radością tytuł »ostatniego teologa« nadany mu przez M. C. Taylora w przedmowie do pamiętników¹⁰⁰³, które wtenczas (tj. w roku 2002) czekały jeszcze na druk (2006).¹⁰⁰⁴

W *Godhead and the Nothing* (2003) Altizer opisywał kryzys współczesnej teologii, która jego zdaniem znika ze świata akademickiego oraz jest wypierana z przestrzeni dyskursu publicznego.¹⁰⁰⁵ Według niego ta sytuacja czyni z pracy teologicznej przedsięwzięcie o cechach heroiczych i martyrologicznych. Altizer często wspominał, iż myślenie teologiczne zostało zakazane we współczesnym świecie. Nie wyjaśniał jednak jaką naturę miałyby mieć ten zakaz.

W *Living the Death of God* (2006) Altizer stwierdził, iż inicjacja w świat nadprzyrodzony jest warunkiem wstępnym uprawiania teologii.¹⁰⁰⁶ Opisał też swoją inicjację, która składała się z 3 doświadczeń. Pierwsze doświadczenie Altizera miało miejsce podczas studiów magisterskich na Uniwersytecie w Chicago na wiosnę 1951 roku:

„Podczas tego okresu spotkało mnie być może najbardziej ostateczne doświadczenie w życiu. Wierzę głęboko, iż wpłynęło ono na moje powołanie jako teologa, a nawet na moją pracę teologiczną. Nastąpiło to późno w nocy, gdy byłem w swoim pokoju. Obudziłem się nagle i stałem się prawdziwie opętany. Doświadczyłem epifanii szatana, której nigdy nie byłem w stanie wyrzec się zupełnie. Podczas tego doświadczenia mogłem rzeczywiście odczuć szatana, który mnie pochłaniał, wchłaniał mnie w swoją prawdziwą istotę, jak gdyby była to najgłębsza możliwa inicjacja i więź (*bonding*), najgłębsze, ale i najstraszliwsze zjednoczenie (*union*). Ci nieliczni, którzy mnie czytają, wiedzą o tym doświadczeniu, ale nie jest to przypadek, iż jestem być może jedynym teologiem, który współcześnie pisze o szatanie. Mogę żartobliwie powiedzieć o sobie, że jestem wiodącym światowym satanologiem. Doprawdy szatan i Chrystus stali się prędko moimi głównymi

¹⁰⁰¹ *Ibidem*, [Introduction], s. 6; *ibidem*, [IV, 1], s. 104.

¹⁰⁰² *Ibidem*, s. 98.

¹⁰⁰³ Cf. M. C. Taylor, *Foreword: The Last Theologian*, *op. cit.*

¹⁰⁰⁴ Cf. ALTIZER-2002, [Preface], s. vii.

¹⁰⁰⁵ Cf. ALTIZER-2003, [Preface], s. ix-xiii.

¹⁰⁰⁶ Cf. ALTIZER-2006, [XIII], s. 177-178.

teologicznymi motywami, a moim najgłębszym teologicznym celem stało się ostatecznie odkrycie »coincidentia oppositorum« między nimi»¹⁰⁰⁷.

Drugie doświadczenie wydarzyło się w latach 80-tych XX wieku (»niedługo przed śmiercią Eliadego [† 1986]«), kiedy Altizer przybył do Chicago z okazji wykładu podczas konferencji filozoficznej na Uniwersytecie Northwestern¹⁰⁰⁸:

„Wczesnym niedzielnym rankiem spostrzegłem, że znajduje się na południu miasta¹⁰⁰⁹ zdany na własne siły po długim wieczorze spędzonym ze znajomym ze studiów na Uniwersytecie w Chicago. Nie było żadnej dostępnej komunikacji publicznej, żeby dotrzeć do mojego pokoju hotelowego w Evanston. Nagle na wyludnionej ulicy zostałem nawiedzony przez dziwną kompanię upiornych postaci, które tańczyły wokół mnie i zapraszały do towarzyszenia im. Uczyniłem to tak entuzjastycznie, iż nie mogę przypomnieć sobie w jakim kierunku udaliśmy się. Ale gdy następnego ranka obudziłem się, leżałem na podłodze w pokoju jakiegoś studenta, gdzie zabrano mnie, żebym doszedł do siebie»¹⁰¹⁰.

Do trzeciego doświadczenia doszło w Seulu, gdy Altizer odwiedzał Uniwersytet Ewha (Ewha Womans University) z wykładami gościnnymi.¹⁰¹¹ Podczas tego pobytu teolog z Charleston spotkał się z guru jednego z nowych ruchów religijnych wyrosłych na gruncie buddyzmu. Ów guru rozpoznał w Altizerze Pawła z Tarsu i zlecił mu »zanieś Buddy na Zachód«. Teolog z Charleston nie podjął jednak tej misji. W *Living the Death of God* Altizer nie ukrywał, iż uznaje swoją działalność teologiczną za skutek wyjątkowego i nadprzyrodzonego powołania (*vocation*).¹⁰¹²

¹⁰⁰⁷ *Ibidem*, [I], s. 4-5. Altizer, wbrew temu, co pisał w pamiętnikach, nie wspominał we wcześniejszych publikacjach o tej inicjacji, ani o żadnej innej. Cf. idem, *A Vision of Satan*, *op. cit.*, s. 199: „To wydarzyło się na wiosnę 1951 roku, kiedy miałem prawie 25 lat i byłem studentem teologii na Uniwersytecie w Chicago [...] Taka była moja kondycja, gdy jednej nocy zmagalem się z nawracającą bezsennością. Nagle obudziłem się z jakby głębokiego snu i to obudziłem się z pełną wizją, wizją paradoksalnie samej ciemności, czystej ciemności, a jednak całkowicie jasnej w tej prawdziwej ciemności i to tak jasnej, że mogłem zobaczyć prawdziwe oblicze tej ciemności, oblicze, które mogłem rozpoznać tylko jako szatana i nazwać nim. Nie widziałem po prostu tego szatana, ponieważ było to widzenie, w które zostałem wchłonięty, mogłem rzeczywiście doświadczyć, że jestem wciągany w prawdziwe ciało szatana, czego mogłem doświadczyć jako ostatecznej więzi (*bonding*), straszliwego, ale niezatarłego (*ineradicable*) zjednoczenia (*union*). Później dowiedziałem się, że zmieniło to moje życie na zawsze”.

¹⁰⁰⁸ Cf. ALTIZER-2006, [IV], s. 47.

¹⁰⁰⁹ [Siedziba Uniwersytetu Northwestern znajduje się na południu z perspektywy Evanston, gdzie zatrzymał się Altizer].

¹⁰¹⁰ ALTIZER-2006, [IV], s. 47-48.

¹⁰¹¹ *Ibidem*, s. 48-49.

¹⁰¹² *Ibidem*, [XIII], s. 177-178: „[...] jeśli jedynie ja jestem teologiem szatana, to jestem teraz faktycznie odosobniony jako teolog apokaliptyczny, nawet jeśli te prawdziwe powołania mają teraz powszechną relewancję (*universal import*), która jest prawdziwie nowa i być może kończy wszelkie inne drogi teologiczne lub [ściślej mówiąc] kończy wszelkie drogi zamknięte na tę relewancję. Tak oto u zmierzchu mojego życia rozpoznaje, że otrzymałem przemożny dar. [...] Teologiczne nazywanie Boga rozumiem jako nazywanie ciemności. Jeśli teraz skończyło się wszelkie inne nazywanie Boga, to nasze teologiczne powołanie może być teraz czystsze niż było kiedykolwiek przedtem i nawet czystsze jako powołanie teologiczne, powołanie, które może nazwać i wprowadzić w życie (*enact*) jedynie ciemność, ale to prawdziwe nazywanie ucisza (*still*) ciemność i to ucisza ją tak, żeby uczynić ją naszą własną”; *passim*.

[3] Przedmiot poznania

W *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* (1961) oryginalnie obrano i opisano przedmiot poznania. Altizer przyjął za przedmiot poznania »najwyższe manifestacje współczesnego doświadczenia religijnego«:

„Niniejsza książka jest próbą zbadania znaczenia najwyższych manifestacji religijnego doświadczenia, które ujawnia się w tym momencie dziejów»¹⁰¹³.

Był on świadomy, iż przy ujętym tak szeroko przedmiocie poznania niezbędne jest ustalenie reprezentatywnych tradycji religijnych. Ograniczył się więc do religii starogreckich, buddyzmu oraz judaizmu i chrześcijaństwa.¹⁰¹⁴ Włączenie w obręb rozważań religii starogreckich, które nie przynależą do współczesnej rzeczywistości religijnej, teolog z Charleston uzasadnił tym, że wywarły one istotny wpływ na kulturę grecką, która stanowi fundament kultury europejskiej.¹⁰¹⁵ Natomiast buddyzm (w nurcie hinajany i mahajany) uznał on za reprezentatywną postać orientального mistycyzmu¹⁰¹⁶ i za najpoważniejsze wyzwanie dla chrześcijaństwa¹⁰¹⁷. Według Altizera religie wyższe, tzn. judaizm (zredukowany do starotestamentowego profetyzmu) i chrześcijaństwo (zredukowane do nowotestamentowej eschatologii) oraz buddyzm (w nurcie hinajany i mahajany), stwarzają optymalne warunki do wystąpienia fenomenu religijnego, który jednak nie ogranicza się do nich i nie jest z nimi tożsamy. Takie zastrzeżenie zabezpieczyło teologowi z Charleston możliwość poszerzenia w przyszłości kręgu rozważanych i wykorzystywanych religii. Obrany przez Altizera przedmiot poznania wskazywałby, iż posłużył się on metodologią właściwą religioznawstwu. Jednak teolog z Charleston uprawiał w *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* dyskurs wybitnie teologiczny, o czym świadczą m. in. liczne wypowiedzi o charakterze normatywnym oparte jedynie na jego prywatnych przekonaniach religijnych. Altizer posługiwał się pojęciem Rzeczywistości określanej za pomocą przymiotników, takich jak: »ostateczna«, »religijna«, »święta« etc., w sposób szczególny, gdyż nie oznacza ona u niego faktu ontologicznego, lecz »to, co rzeczywiste w świadomości religijnej«.¹⁰¹⁸ Innymi słowy, traktował on treść świadomości religijnej jako rzeczywistość *eo ipso*,

¹⁰¹³ ALTIZER-1961, [Preface], s. 9.

¹⁰¹⁴ *Ibidem*, s. 11. Pierwotna wersja manuskryptu zawierała dodatkowo rozdział poświęcony hinduizmowi. Cf. ALTIZER-2001.

¹⁰¹⁵ Cf. ALTIZER-1961, [Preface], s. 11.

¹⁰¹⁶ *Ibidem*.

¹⁰¹⁷ *Ibidem*. O ile w latach 60-tych XX wieku mieliśmy do czynienia w Europie i w Ameryce Północnej z ekspansją buddyzmu, o tyle na początku XXI wieku mamy do czynienia z ekspansją islamu. Altizer nie uwzględnił, iż ekspansywność określonej religii zależy od licznych czynników (socjologicznych, kulturowych, politycznych, etc.) i ulega zmianom.

¹⁰¹⁸ *Ibidem*, [Preface], s. 9-10.

tzn. jako faktycznie istniejącą poza podmiotem poznania. Teolog z Charleston deklarował, iż przejął pojęcie »ostatecznej Rzeczywistości« od J. Wacha¹⁰¹⁹, jednak faktycznie dokonał reinterpretacji tego pojęcia i uczynił z niego swój własny *terminus technicus*, który miał zastąpić klasyczny termin »Absolut«. Altizer oddzielił przedmiot poznania od jego kontekstu historycznego, tak samo jak postąpił z podmiotem poznania, o czym wspomniano już wcześniej. Przedmiotem poznania jest więc współczesny fenomen religijny lub przeszły fenomen religijny o tyle, o ile partycypuje w teraźniejszości. Teolog z Charleston posługiwał się pojęciem doświadczenia (*experience*) religijnego, które ujmował emocjonalnie i anoetycznie (*ανοητος*). To doświadczenie dokonuje się za pośrednictwem mitu, co wyklucza możliwość zrozumienia fenomenu religijnego:

„W najwyższych manifestacjach buddyzmu i chrześcijaństwa można znaleźć najczystsze postacie mitu i okazuje się tam, że najgłębszą funkcją mitu nie jest ani opowiadanie historii (*story*), ani dostarczanie światopoglądu, lecz wpajanie atmosfery, stwarzanie stanu uczuć i świadomości, w którym całość energii człowieka może być oddana aktowi religijnemu”¹⁰²⁰,

„W ten sposób mit w swej najgłębszej funkcji nie musi pobudzać zdolności dotyczących wyobraźni (*imaginative*), czy też poznania (*cognitive*) u wiernego. Mit jest po prostu wehikułem, za pomocą którego święta Rzeczywistość manifestuje się w życiu wiernego. Kiedy sam mit zaczyna przyciągać główną uwagę wiernego, wtedy traci swą najwyższą rolę”¹⁰²¹.

Altizer zbudował swoją własną teologię negatywną (*theologia negativa*) czerpiąc obficie z myśli buddyjskiej, czego nigdy nie ukrywał. Nie wyjaśnił natomiast jakie przesłanki spowodowały wprowadzenie do jego projektu teologicznego elementów buddyjskiej epistemologii. Buddyzm kategorycznie odrzuca możliwość poznania Absolutu za pośrednictwem języka i pojęć na rzecz doświadczenia mistycznego:

„Do podstaw buddyjskiej filozofii należy twierdzenie, że myśl wyrażona w pojęciach (*conceptual thought*) jako taka nie może pod żadnym pozorem prowadzić do natury ostatecznej Rzeczywistości, gdyż taka myśl jest wyrazem zróżnicowanego, fragmentarycznego i iluzorycznego stanu ludzkiego przywiązania do świata. Nie da się powiedzieć nic o ostatecznej Rzeczywistości. Ostatecznie można jej tylko doświadczyć, a mistyczna natura tego doświadczenia wymaga negacji albo zniesienia (*dissolution*) wszystkich innych doświadczeń”¹⁰²².

Teolog z Charleston podkreślał, iż świat i ostateczna Rzeczywistość są wielkościami wykluczającymi się wzajemnie. Dlatego uczestnictwo w Absolutie wymaga „wyrwania” człowieka z uniwersum i nic, co należy do świata, czyli: język, rozum,

¹⁰¹⁹ *Ibidem*, s. 13. Cf. J. Wach, *Socjologia religii*, tłum. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Warszawa 1961, *passim*.

¹⁰²⁰ ALTIZER-1961, [V, II], s. 165.

¹⁰²¹ *Ibidem*, s. 166.

¹⁰²² *Ibidem*, [V, III], s. 175-176.

materia (np. sakramenty) etc., nie może zapośredniczać objawienia. Przedmiot poznania zawiera określoną i powszechną treść ontologiczną, która sprowadzała się do twierdzenia o dialektycznej tożsamości Absolutu i Nicości¹⁰²³ (*coincidentia oppositorum*):

„Religijny wierny poznaje w końcu Nicość jedynie tak dalece jak poznaje wszechpochlaniającą moc świętej Rzeczywistości. Wiara jest w stanie poznać Nicość jedynie jako odbicie (*reflection*) ostatecznej Rzeczywistości, jedynie jako projekcję religijnej Rzeczywistości na arenę ludzkiego świata. Ponieważ tak jak buddysta dochodzi do poznania sansary jako nirwany, tak samo chrześcijanin musi dojść do poznania Nicości jako bliższej strony Boga (*hither side of God*)”¹⁰²⁴.

Utożsamienie sansary i nirwany w buddyzmie madhjamiki wynikało z przekonania o złudności wszelkich różnic i o niemożności poznania rzeczywistości poza doświadczeniem mistycznym.¹⁰²⁵ U Altizera jedność przeciwieństw uzyskuje zaś dodatkowe uprawnienie natury ontologicznej.

W *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* teolog z Charleston przyjął za przedmiot poznania *coincidentia oppositorum*¹⁰²⁶, którą rozumiał jako pierwotną strukturę rzeczywistości.¹⁰²⁷ Altizer wykładając koncepcję jedności przeciwieństw odwoływał się do: filozofii¹⁰²⁸, literatury pięknej¹⁰²⁹, psychologii¹⁰³⁰, religioznawstwa¹⁰³¹ i teologii¹⁰³². W pamiętnikach pisał retrospektywnie, że *novum* w omawianym dziele stanowiło wykorzystanie literatury pięknej jako pełnoprawnego i pewnego źródła wiedzy religijnej¹⁰³³, czyli nadanie jej faktycznie statusu objawienia. Jego zdaniem jedynie ona jest w stanie ukazać dialektyczną strukturę egzystencji:

„Czy autentyczna epifania wieczności w czasie może mieć miejsce w kontekście takiego sposobu ludzkiej egzystencji? Czy radykalnie profaniczny sposób egzystencji jest otwarty na obecność *sacrum*? Czy wieczność może ujawnić się ponad padołem radykalnej skończoności? Takie doniosłe kwestie jak te nie mogą zostać właściwie sformułowane za pomocą abstrakcyjnego języka. Dlatego,

¹⁰²³ Altizer kapitalizował termin »nicość« (*Nothing*), gdy miał na myśli nicość jako dialektyczną opozycję Absolutu.

¹⁰²⁴ ALTIZER-1961, [V, V], s. 198-199.

¹⁰²⁵ Cf. M. Mejor, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, [Doktryna mahajany], 2. zm. wyd., Warszawa 2001, s. 207-213.

¹⁰²⁶ U Altizera pojęcia »jedność przeciwieństw« i »dialektyka *sacrum*« są tożsame.

¹⁰²⁷ Cf. ALTIZER-1963, [Introduction], s. 13-21, *passim*.

¹⁰²⁸ Cf. N. Bierdiajew, M. Buber, E. Cassirer, W. Dilthey, G. W. F. Hegel, M. Heidegger, E. Husserl, S. Kierkegaard, K. Löwith, H. Marcuse, K. Marks, F. Nietzsche, J.-P. Sartre, M. Scheler, A. N. Whitehead, et al.

¹⁰²⁹ Cf. S. Beckett, W. Blake, A. Camus, F. Dostojewski, J. Joyce, F. Kafka, M. Proust, R. Rilke, A. Rimbaud, et al.

¹⁰³⁰ Cf. S. Freud, C. G. Jung, et al.

¹⁰³¹ Cf. M. Eliade, G. van der Leeuw, R. Otto, et al.

¹⁰³² Cf. J. Boehme, R. Bultmann, P. Evdokimov, H. Lubac, J. H. Newman, P. Teilhard de Chardin, P. Tillich, K. Rahner, A. Schweitzer, et al.

¹⁰³³ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 11.

jeśli ktoś chce odkryć zapis paradoksalnej pielgrzymki radykalnie skończonego sposobu egzystencji w poszukiwaniu nieosiągalnej (*unrealizable*) wieczności, to musi zwrócić się w kierunku literatury. Zaiste, dokładnie ta pielgrzymka stanowiła główny temat dzieł obu naszych największych powieściopisarzy: Dostojewskiego i Prousta, o których powieściach razem z dziełami Kafki i Joyce'a można wręcz rzec, iż ustanawiają boską komedię (*Divina Commedia*) współczesnego człowieka”¹⁰³⁴.

Postulat zastąpienia języka teologii językiem literatury miał związek z poglądem przedstawionym w *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*, iż twórczość Joyce'a i Kafki ucieleśnia język mityczny we współczesnym amitycznym świecie i świadczy o nieobecności sacrum tamże¹⁰³⁵. Wbrew tytułowi Altizer nie stworzył owej książki jako monografii poświęconej dialektyce sacrum w myśli Eliadego, lecz potraktował omówienie owej dialektyki jako pretekst do wyrażenia swoich własnych koncepcji teologicznych, do czego sam się przyznał we wprowadzeniu.¹⁰³⁶

We wspólnej *Przedmowie* (1966)¹⁰³⁷ do *Radical Theology and The Death of God* Altizer i Hamilton stwierdzili, że głównym zadaniem teologii radykalnej jest udzielenie odpowiedzi na pytanie o znaczenie pojęcia śmierci Boga oraz na pytanie o przyczynę (*why*) i czas (*when*) tej śmierci.¹⁰³⁸ Według nich źródło refleksji nad tą tematyką stanowi przede wszystkim »myśl i literatura XIX wieku«¹⁰³⁹, ponieważ »jedynie w XIX wieku odnajdujemy śmierć Boga umiejscowioną w środku wizji (*vision*) i doświadczenia«¹⁰⁴⁰.

W eseju *America and the Future of Theology* (1963)¹⁰⁴¹ Altizer oznajmił, że głównym zadaniem teologii radykalnej jest konfrontacja ze śmiercią Boga:

„Teologia, która decyduje się spotkać naszą epokę, teologia, która akceptuje przeznaczenie historii, musi wpięć oszacować teologiczną doniosłość śmierci Boga. Musimy zdać sobie sprawę, że śmierć Boga jest wydarzeniem historycznym, że Bóg umarł w naszym kosmosie, w naszej historii, w naszej egzystencji”¹⁰⁴².

Teolog z Charleston uważał, iż konieczne jest trwałe oddzielenie teologii od jej dziedzictwa historycznego.¹⁰⁴³ Jego zdaniem proces takiego odhistorycznienia rozpoczął Kierkegaard, który oddzielił kategorię wiary od historii i zredukował

¹⁰³⁴ ALTIZER-1963, [5, I], s. 107.

¹⁰³⁵ Cf. ALTIZER-1961, [V, II], s. 161-162.

¹⁰³⁶ Cf. ALTIZER-1963, [Introduction], s. 13-21.

¹⁰³⁷ T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *Preface* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. ix-xiii.

¹⁰³⁸ *Ibidem*, s. x.

¹⁰³⁹ *Ibidem*, s. xi.

¹⁰⁴⁰ *Ibidem*, s. xii.

¹⁰⁴¹ T. J. J. Altizer, *America and the Future of Theology* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 9-21.

¹⁰⁴² *Ibidem*, s. 11.

¹⁰⁴³ *Ibidem*, s. 9-13.

wiarę do momentu teraźniejszego.¹⁰⁴⁴ Dlatego według Altizera Kierkegaardowi należy przyznać tytuł »ojca współczesnej teologii«. ¹⁰⁴⁵ W opinii teologa z Charleston śmierć Boga oznacza zagładę całego historycznego chrześcijaństwa (*Christendom*)¹⁰⁴⁶. Takie stanowisko skutkowało tym, że Altizer dokonał negatywnej ewaluacji zarówno minionych, jak i współczesnych mu wysiłków badawczych podejmowanych w obszarze teologii protestanckiej.¹⁰⁴⁷ Teolog z Charleston odrzucił wszelką możliwość poznania Absolutu oraz stawiał za wzór religie akognitywne (np. buddyzm madhjamiki).¹⁰⁴⁸ Posługiwał się również metaforami ciszy i pustki, które miały za zadanie poetycko zilustrować pryncypium teologii negatywnej.

W eseju *Theology and the Death of God* (1964)¹⁰⁴⁹ Altizer przyjął, iż śmierć Boga stanowi właściwy przedmiot poznania teologicznego. Jego zdaniem do zrozumienia tego fenomenu nie są potrzebne materiały historyczne o charakterze prymarnym (Biblia), czy też sekundarnym (literatura teologiczna), gdyż przynależą one do przeszłości, a tym samym utraciły wszelką relewancję dla teologii radykalnej, która postrzega siebie jako twór *par excellence* współczesny. Altizer zastąpił klasyczne źródła poznania teologicznego swoimi własnymi przemyśleniami oraz elementami zapożyczonymi z filozofii XIX i XX wieku (Heidegger, Kierkegaard, Nietzsche, Sartre, et al.). Jego stosunek do teologów współczesnych cechował się ambiwalencją. Z jednej strony doceniał wagę teologii Bultmanna, Tillicha i Bartha, z drugiej zaś strony uważał, iż te projekty teologiczne nie są »w pełni dialektyczne« i dlatego mogą pełnić jedynie funkcję prolegomena do teologii radykalnej. Głównym powodem nieufności Altizera wobec teologii Bultmanna był postulat demitologizacji, który sprowadzał się do przekładu języka mitu na kategorie filozofii egzystencji, co stało w sprzeczności z podstawami altizerowskiej teorii symbolu i mitu. Altizer krytykował metodę korelacji wyłożoną w *Teologii systematycznej*¹⁰⁵⁰ Tillicha, ponieważ uważał, iż dostosowuje ona kerygmat do

¹⁰⁴⁴ *Ibidem*, s. 12-13.

¹⁰⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁴⁶ Altizer rozróżniał między »czystym chrześcijaństwem« (*Christianity*) a »historycznym chrześcijaństwem« (*Christendom*). Nie określił jednak dokładnie, czym miałyby być owo niehistoryczne, względnie pozahistoryczne, chrześcijaństwo.

¹⁰⁴⁷ Cf. T. J. J. Altizer, *America and the Future of Theology* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 17. Przykładowo Altizer stwierdził, iż dogmatyka przestała być właściwie uprawiana w USA w latach 60-tych XX wieku, chociaż w roku 1958 rozpoczęto w St. Louis edycję angielskiego tłumaczenia reprezentatywnego wyboru dzieł Lutera, która była powiązana z szeregiem studiów systematyczno-teologicznych i historycznych. Cf. M. Luther, *Works*, t. 1-55, red. J. J. Pelikan et al., tłum. zespół, St. Louis 1958-1986.

¹⁰⁴⁸ Cf. T. J. J. Altizer, *America and the Future of Theology* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 13.

¹⁰⁴⁹ T. J. J. Altizer, *Theology and the Death of God* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 95-111.

¹⁰⁵⁰ Cf. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, [Wprowadzenie, D, 12], t. 1, *op. cit.*, s. 61-66.

kategorii filozofii egzystencji i abstrahuje od *coincidentia oppositorum*¹⁰⁵¹. Teolog z Charleston wyrażał się z uznaniem o myśli teologicznej młodego Bartha (*Römerbrief*), szczególnie o koncepcji ontycznej i epistemicznej diastazy, którą szwajcarski teolog zapożyczył od Kierkegaarda.¹⁰⁵² Twórczość dojrzałego Bartha (*Kirchliche Dogmatik*) nie uzyskała natomiast aprobaty Altizera, gdyż postrzegał on projekt *Dogmatyki kościelnej* jako krok w kierunku teologii zakorzenionej eklezjalnie i historycznie.¹⁰⁵³

W eseju *The Sacred and the Profane* (1964)¹⁰⁵⁴ Altizer ukierunkował cały wysiłek badawczy na analizę dialektyki sacrum – profanum oraz jej konsekwencji dla chrześcijaństwa. Nie postępował tak jedynie ze względu na temat eseju, gdyż głosił w nim, iż jedność przeciwieństw jest *summus articulus* teologii radykalnej. Dialektyka uzyskała w myśli Altizera taki status jak dla Reformacji wittenberskiej nauka o usprawiedliwieniu.

W eseju *Word and History* (1965)¹⁰⁵⁵ Altizer podtrzymał twierdzenie, iż przedmiotem poznania jest śmierć Boga oraz jej różnorakie konsekwencje. Dokonał też reinterpretacji kategorii historii. Ta reinterpretacja ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia postawionych tam tez, które z pozoru wydają się sprzeczne z wcześniejszymi twierdzeniami teologa z Charleston, gdyż wypowiadają się pozytywnie o historii i o historyczności. Altizer posłużył się w omawianym eseju nową definicją historii, której istotą było utożsamienie historii ze współczesnością. Historia przestała więc oznaczać dla niego przeszłość i stała się »teraźniejszością relewantną dla człowieka«:

„Dlatego musimy uznać, że pojmowanie chrześcijańskiego Słowa jako Słowa historycznego nie musi oznaczać utożsamienia chrześcijańskiego Słowa z historią, która jest przeszłością. Historyczność jest królestwem konkretnych i aktualnych zdarzeń, zdarzeń relewantnych dla człowieka. Gdy wydarzenie historyczne przestaje trwać w relewantnym stosunku do współczesności, to przechodzi tym samym w królestwo niehistoryczne»¹⁰⁵⁶.

Dlatego teolog z Charleston mógł określać mianem »historycznego« to, co we wcześniejszych tekstach nazywał »ahistorycznym« oraz utrzymać odrzucenie

¹⁰⁵¹ Cf. T. J. J. Altizer, *Theology and the Death of God* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 107-109.

¹⁰⁵² *Ibidem*, s. 104-105.

¹⁰⁵³ *Ibidem*, s. 105.

¹⁰⁵⁴ T. J. J. Altizer, *The Sacred and the Profane. A Dialectical Understanding of Christianity* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 140-155.

¹⁰⁵⁵ T. J. J. Altizer, *Word and History* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 121-139.

¹⁰⁵⁶ *Ibidem*, s. 133.

przeszłości¹⁰⁵⁷. Jego zdaniem »wyznanie« śmierci Boga zrywa więź pomiędzy wyznającym a chrześcijańskim dziedzictwem.¹⁰⁵⁸ Śmierć Boga nie łączy się u Altizera z osobą i dziełem Jezusa z Nazaretu poświadczonym w Piśmie, lecz jest uniwersalnym fenomenem ontologicznym (Absolut nie istnieje) i epistemologicznym (Absolut nie objawia się) poświadczonym w twórczości literackiej (Blake, Dostojewski) i filozoficznej (Hegel, Nietzsche)¹⁰⁵⁹. Teolog z Charleston stwierdził, iż nie da się oprzeć teologii na Biblii, gdyż XIX-wieczna biblistyka (*Leben-Jesu-Forschung*) dowiodła, iż nie można dotrzeć do »Jezusa historii«, a NT jest tylko teologiczną projekcją Kościoła pierwotnego.¹⁰⁶⁰ Dlatego Chrystus, o którym mówił Altizer, nie oznacza Chrystusa Biblii, lecz pewną abstrakcyjną i spekulatywną wielkość, w którą można imputować dowolną treść.

W *The New Apocalypse* (1963-1964, wyd. 1967)¹⁰⁶¹ Altizer podążył za teoriopoznawczymi intuicjami Blake'a. Przedmiotem poznania stała się dla teologa z Charleston »nowa epifania Ducha« utrwalona w »proroctwie« angielskiego poety.¹⁰⁶² Zdolność utrwalania epifanii sacrum Altizer przypisywał jedynie wąskiemu kręgowi wybranych przez siebie filozofów (Hegel, Nietzsche) i literatów (Blake, Dostojewski, Kafka, Proust). Ponieważ wymienieni powyżej twórcy żyli i działali w przeszłości, a nic co przeszłe nie może być *ex definitione* ani nośnikiem objawienia, ani samym objawieniem, teolog z Charleston potraktował ich jako proroków, którzy antycypowali śmierć Boga.¹⁰⁶³ Takie rozwiązanie umożliwiło Altizerowi zawieszenie obowiązywania swojego własnego postulatu ahistoryczności w tym przypadku. Ułatwiało to obronę przed zarzutem, iż deprecjonuje on przeszłość, a jednocześnie uznaje za źródło objawienia twórców z epok minionych. Teolog z Charleston odbierał uhistorycznienie jako permanentne zagrożenie dla »radykalnej wiary«¹⁰⁶⁴, która jest wizją¹⁰⁶⁵:

¹⁰⁵⁷ Altizer akceptował przeszłe fenomeny, o ile uczestniczyły w terażniejszości w sposób jego zdaniem niepodważalny.

¹⁰⁵⁸ Cf. T. J. J. Altizer, *Word and History* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 133.

¹⁰⁵⁹ *Ibidem*, s. 134.

¹⁰⁶⁰ *Ibidem*, s. 136.

¹⁰⁶¹ Cf. T. J. J. Altizer, *William Blake and the Role of Myth in the Radical Christian Vision* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 171-191.

¹⁰⁶² Cf. ALTIZER-1967, [Introduction], s. xi.

¹⁰⁶³ *Ibidem*, s. xi-xix.

¹⁰⁶⁴ *Ibidem*. »Radykalna wiara« oznacza u Altizera wiarę według pryncypiów teologii radykalnej.

¹⁰⁶⁵ *Ibidem*, [I, I], s. 2.

„[...] teologia ma nieuniknioną pokusę powrotu do przeszłego momentu wiary, a szczególnie do wysławiania kapłańskiej (*priestly*) teologii historii zbawienia, [czyli] celebracji serii zdarzeń, które są przeszłe i nieodwracalne jako źródło zbawienia”¹⁰⁶⁶.

Biblia nie odgrywała dla Altizera istotnej roli, ponieważ była według niego przeszłym fenomenem pozbawionym relewancji dla współczesnego świata.¹⁰⁶⁷ Teolog z Charleston przejął od Blake’a pogląd, iż wszelka wiedza jest subiektywna¹⁰⁶⁸ i partykularna¹⁰⁶⁹. Ów pogląd odpowiadał kierkegaardowskiemu postulatowi subiektywizacji głoszonemu przez Altizera już we wcześniejszych pismach. Należy zwrócić uwagę, iż nadanie twórczości Blake’a statusu źródła objawienia nie stanowiło w myśli Altizera żadnego *novum*, gdyż już we wcześniejszych pozycjach twierdził on, iż dzieła angielskiego poety świadczą o śmierci Boga. Nawet przyznanie takiego statusu nie zmieniło tego, iż pod względem genetycznym literatura pełniła u Altizera funkcję pomocniczą, ponieważ kryterium wyboru dzieł literackich stanowił aksjomat o śmierci Boga. Innymi słowy, dane dzieła były źródłem objawienia o tyle, o ile zdaniem Altizera ukazywały śmierć Boga.¹⁰⁷⁰

W *The Gospel of Christian Atheism* (1966) Altizer głosił, iż konieczne jest odstępianie od reformacyjnego rozumienia przedmiotu poznania.¹⁰⁷¹ Jego zdaniem śmierć Boga unieważniła fundament dotychczasowej teologii, którym była Biblia, i ustanowiła nowe źródło objawienia. Właściwym przedmiotem poznania teologii radykalnej był fenomen śmierci Boga, który utrwalili „prorocy” XIX wieku, czyli Blake, Hegel i Nietzsche. Jednak obcowanie z ich twórczością wymagało zdaniem Altizera nadnaturalnej dyspozycji odbiorcy, gdyż dostęp do proroctwa można uzyskać poprzez doświadczenie mistyczne, a nie na podstawie lektury tekstu. Według teologa z Charleston Absolut podlega procesowi dialektycznemu i nie wiąże się trwale z żadnymi nośnikami objawienia. Altizer odrzucił możliwość istnienia zamkniętego, ostatecznego i określonego objawienia. Uważał, iż każda epoka musi poszukiwać nowego i przygodnego źródła objawienia. Teolog z Charleston mniemał, że nie da się osiąść żadnej wiedzy o Bogu poza tą, której dostarczają

¹⁰⁶⁶ *Ibidem*, [Introduction], s. xiii. Za pomocą przymiotnika »kapłański« (*priestly*) Altizer określał doktrynę Kościołów instytucjonalnych, która z jego perspektywy uchodziła za miarę ortodoksji, a tym samym wyznaczała, co jest heterodoksją.

¹⁰⁶⁷ *Ibidem*, s. xiv; *passim*.

¹⁰⁶⁸ *Ibidem*, [I, IV], s. 12. Cf. W. Blake, *Letter to Dr. Trusler (Lambeth, 23 August 1799)* [w:] BLAKE, s. 793-794; idem, *Annotations to Sir Joshua Reynolds's Discourses*, [II, 34] [w:] *ibidem*, s. 456: „Every Eye Sees differently. As the Eye, Such the Object”.

¹⁰⁶⁹ *Ibidem*, [III, 61], s. 459: „What is General Nature? Is there Such a Thing? What is General Knowledge? Is there such a Thing? Stricly Speaking All Knowledge is Particular”.

¹⁰⁷⁰ Cf. ALTIZER-1967, [Introduction], s. xi-xix.

¹⁰⁷¹ Cf. ALTIZER-1966, [Introduction], s. 15-28.

prawa dialektyki. W tym sensie opowiadał się za niepoznawalnością i beztreściowością Absolutu. W *The Gospel of Christian Atheism* Altizer był daleki od akceptacji pluralizmu teologicznego. Uważał, iż »w naszych czasach teologia może jedynie odmówić wypowiedzania się o śmierci Boga poprzez zaprzestanie wypowiedzania się«¹⁰⁷². Altizer nie dopuszczał myśli, iż mogą istnieć poglądy teologiczne inne niż jego własne. Takie stwierdzenia ukazują zdaniem autora przedkładanej rozprawy lekceważenie okazywane przez Altizera wobec wolności badań naukowych i pluralizmu teologicznego.

W *The Descent into Hell* (1970) przedmiot poznania stanowiła dialektyka, która warunkowała śmierć Boga. Teolog z Charleston sądził, iż można poznać tylko prawa dialektyki, które są wielkościami apriorycznymi. Poza nimi obowiązywała *via negativa*:

„Gdy zbadamy dane znaczenie Boga poprzez wewnętrzną introspekcję, czy też poprzez badanie tych obrazów Boga, które najgłębiej oddziaływały na naszą historię i na naszą świadomość, to staniemy w obliczu fundamentalnej idei nieprzekraczalnej tajemnicy (*impassable mystery*) i niepoznawalności (*unknowability*) Boga”¹⁰⁷³.

Zdaniem Altizera Absolut jest niepoznawalny (*unknowable*), nienazywalny (*unnamable*) i niewypowiadalny (*unsayable*), nawet gdy objawia sam siebie.¹⁰⁷⁴ Teolog z Charleston posługiwał się również pojęciem ikonoklazmu, który zdefiniował w następujący sposób:

„Ponownie ikonoklazm staje się centrum wiary. Musimy przypomnieć sobie o jego znaczeniu. Czysty ikonoklazm jest negacją wszystkich ludzkich manifestacji wiary. Atakuje on wszelkie kulturalne, społeczne i historyczne idee oraz obrazy wiary”¹⁰⁷⁵.

Praca *The Descent into Hell* skłania do postawienia pytania o fundament teologii Altizera, ponieważ mamy do czynienia z rozbieżnością między teoretyczną a praktyczną rolą twórczości „proroków”. W teorii twórczość „proroków” ilustruje aprioryczne prawa dialektyki, natomiast w praktyce stanowi źródło objawienia.

W *The Self-Embodiment of God* (1977) Altizer rozpoczął badanie fenomenu mowy (*speech*) z perspektywy ontologii dialektycznej. »Mowa« była dla niego synonimem języka jako takiego, który nie ma odzwierciedlenia wśród języków naturalnych. Strategię Altizera należy uznać za nowatorską, ponieważ Hegel, który

¹⁰⁷² *Ibidem*, s. 15-16.

¹⁰⁷³ ALTIZER-1970, [3, I], s. 97.

¹⁰⁷⁴ *Ibidem*, s. 97-98.

¹⁰⁷⁵ *Ibidem*, [1, I], s. 21.

stanowił dla niego główny wzorzec myślenia dialektycznego, nie analizował języka z perspektywy dialektyki. W pismach jenajskiego filozofa nie znajdziemy też rozważań zbliżonych do tez teologa z Charleston.

W *Total Presence* (1980) Altizer wysunął tezę o całkowitej niepoznawalności Boga (*unknowability of God*), który paradoksalnie stanowi przedmiot poznania. Niepoznawalność uważał on za główny atrybut Absolutu i nazwał ją anonimowością Boga (*anonymity of God*)¹⁰⁷⁶.¹⁰⁷⁷ Anonimowość Absolutu oznacza według teologa z Charleston, iż człowiek nie jest w stanie poznać treści Boga poza tą, która wynika z praw dialektyki. Dla Altizera prawa dialektyki są pierwotniejsze od Absolutu, który nim podlega. Zdaniem teologa z Charleston niemożność poznania i nazwania Boga oddziałuje na człowieka, który dzięki temu odkrywa swoją własną anonimowość (*anonymity of selfhood*):

„Z pewnością wkroczyliśmy w świat, nade wszystko w świat językowy, w którym nie tylko nie ma żadnych imion i obrazów Boga, lecz także nie ma żadnej możliwości nazywania i rozpoznawania Boga jako Boga. Bóg jest prawdziwie bezimienny w takim świecie, dlatego możemy tutaj mówić w sposób właściwy o anonimowości Boga. Jeśli poznajemy samych siebie jedynie poprzez poznanie Boga, co zostało potwierdzone przez takich rozmaitych chrześcijan, jak Augustyn i Kartezjusz, nie wspominając już o Tertulianie i Dostojewskim, czy Pawle oraz Blake’u, to poznanie anonimowości Boga oznacza poznanie anonimowości osobowości (*anonymity of selfhood*). W ten sposób możemy zdać sobie sprawę z jeszcze jednej przyczyny naszej współczesnej anonimowości”¹⁰⁷⁸.

Altizer zdystansował się wobec terminów, których używał do tej pory jako ekwiwalentu teologii negatywnej, takich jak: zaćmienie (*eclipse*)¹⁰⁷⁹, obłok niewiedzy (*the cloud of unknowing*)¹⁰⁸⁰ i ciemna noc duszy (*dark night of the soul*)¹⁰⁸¹.¹⁰⁸² Mniemał, iż powyższe określenia nie oddają w sposób wystarczający faktyczności i totalności, która cechuje niepoznawalność Boga. Posługiwał się natomiast pojęciem ikonoklazmu oraz buddyjskim pojęciem pustki (w transkrypcji angielskiej: sunya, w transkrypcji polskiej: śunjata)¹⁰⁸³.¹⁰⁸⁴ Według teologa z Charleston o anonimowości Boga i anonimowości człowieka świadczy współczesna sztuka abstrakcyjna (V. van Gogh, et al.).¹⁰⁸⁵

¹⁰⁷⁶ Terminem »anonimowość« Altizer posługiwał się w znaczeniu etymologicznym (nieznany, bezimienny). Cf. PAPE, [s. v. ανωνυμος], t. 1, s. 268; GEORGES, [s. v. anonyms], t. 1, s. 453.

¹⁰⁷⁷ Cf. ALTIZER-1980, [II], s. 19-36.

¹⁰⁷⁸ *Ibidem*, [II, 2], s. 27.

¹⁰⁷⁹ Termin pochodzący od M. Bubera. Cf. idem, *Zaćmienie Boga*, *op. cit.*

¹⁰⁸⁰ Termin pochodzący od Mikołaja z Kuzy. Cf. idem, *De docta ignorantia*, *op. cit.*

¹⁰⁸¹ Termin pochodzący od Jana od Krzyża. Cf. idem, *Dzieła*, t. 1-2, tłum. B. Smyrak, 7. wyd., Kraków 2004.

¹⁰⁸² Cf. ALTIZER-1980, [II, 2], s. 27-28.

¹⁰⁸³ Cf. *Śunjata* [w:] RELIGIA, [Artykuł zamieszczony wyłącznie w wersji elektronicznej encyklopedii].

¹⁰⁸⁴ Cf. ALTIZER-1980, [II, 2], s. 28-29.

¹⁰⁸⁵ *Ibidem*, [II, 3], s. 30-36.

W *History as Apocalypse* (1985) Altizer analizował rozwój samoświadomości człowieka w świetle »chrześcijańskiej tradycji epickiej«, czyli twórczości „proroków” (Dante, Milton, Blake i Joyce).¹⁰⁸⁶ Uważał, iż »indywidualna i wewnętrzna świadomość« narodziła się wraz z dziełami Homera, a jej kres przyniosło *Finnegans Wake* Joyce’a.¹⁰⁸⁷ Teolog z Charleston traktował spuściznę „proroków” jako źródło objawienia, które faktycznie zastąpiło w tej roli Biblię.¹⁰⁸⁸ Ta spuścizna jego zdaniem nie tylko odzwierciedla »źródło i przeznaczenie uniwersalnej ludzkości« (*origin and destiny of a universal humanity*), lecz także je stwarza.¹⁰⁸⁹ Chrześcijańska tradycja epicka ma więc względem rzeczywistości nie tylko funkcję referującą, lecz także projektującą.

W *Genesis and Apocalypse* (1990) Altizer badał »coincidentia oppositorum« za pomocą pojęcia genesis (teza) i pojęcia apokalipsy (antyteza), które symbolizowały przeciwne bieguny (*pole*) procesu dialektycznego:

„Ta książka jest próbą wypracowania czysto apokaliptycznej teologii poprzez całkowite połączenie, a nawet dialektyczną tożsamość genesis i apokalipsy”¹⁰⁹⁰.

Teolog z Charleston uważał za wystarczające i pewne źródło wiedzy religijnej twórczość „proroków” (Dante, Hegel, Milton, Nietzsche, Spinoza), którzy byli jego zdaniem »opętani przez Boga« (*God-obsessed*):

„Spinoza, Hegel i Nietzsche są naszymi najbardziej opętanymi przez Boga myślicielami tak jak Dante, Milton i Blake są naszymi najbardziej opętanymi przez Boga poetami. Ci myśliciele i wizjonerzy stworzyli najbardziej wyczerpujące (*comprehensive*) systemy, które same z siebie są podstawowymi ucieleśnieniami (*embodiment*) głębokich prądów naszej historii”¹⁰⁹¹.

Umieszczenie wśród „proroków” Spinozy wydaje się nieuzasadnione, ponieważ Altizer w omawianej książce odwoływał się do jego myśli sporadycznie w kwestiach drugorzędnych. Według teologa z Charleston „prorocy” nie tylko utrwalają »wielkie rewolucyjne przekształcenia historii«, lecz także wprowadzają je w życie na płaszczyźnie wyobraźni (*imaginative enactment*).¹⁰⁹² Altizer sądził, że ich twórczość nie wyczerpuje głębi objawienia, którego właściwym źródłem jest wyobraźnia:

¹⁰⁸⁶ Cf. ALTIZER-1985, [Prologue], s. 7-16.

¹⁰⁸⁷ *Ibidem*, s. 10.

¹⁰⁸⁸ *Ibidem*, s. 12; *passim*.

¹⁰⁸⁹ *Ibidem*, [Prologue], s. 12.

¹⁰⁹⁰ ALTIZER-1990, [Preface], s. 10.

¹⁰⁹¹ *Ibidem*, [Prologue], s. 24.

¹⁰⁹² *Ibidem*, [Preface], s. 9.

„Ta podróż ku nicości, którą znamy tak głęboko jako naszą własną, jest podróżą ku totalności, totalności, która wyraźnie jest obecna i rzeczywista w naszych wielkich chrześcijańskich eposejach i nie tylko w naszych eposejach, lecz we wszystkich najpełniejszych manifestacjach naszej wyobraźni”¹⁰⁹³.

W *The Genesis of God* (1993) Altizer ponowił tezy dotyczące przedmiotu poznania zawarte w *Genesis and Apocalypse* (1990), ponieważ traktował te książki jako całość, a faktycznie jako jedno dzieło w 2 tomach.¹⁰⁹⁴

W *The Contemporary Jesus* (1997) przedmiotem poznania była »coincidentia oppositorum«, która została ukazana przez obrazy Jezusa nakreślone z różnych perspektyw. Altizer wyodrębnił 9 obrazów Jezusa, czyli: Jezusa apokaliptycznego, Jezusa według tzw. Jesus Seminar i J. D. Crossana, Jezusa gnostyckiego, Jezusa paulińskiego, Jezusa katolickiego (tzn. według Dantego i Joyce’a), Jezusa protestanckiego (tzn. według Milтона i Blake’a), Jezusa nihilistycznego (tzn. według Dostojewskiego i Nietzschego), Jezusa buddyjskiego oraz anonimowego Jezusa. Teologa z Charleston interesowała historia oddziaływania Chrystusa, a nie przekaz biblijny o Nim. Zdaniem Altizera wiarygodnym źródłem wiedzy religijnej nie jest Pismo, lecz chrześcijańska tradycja epicka (Blake, Dante, Joyce, Milton) oraz filozofia Hegla, Kierkegaarda i Nietzschego, bowiem uobecniają one śmierć Boga.¹⁰⁹⁵ Altizer sądził, iż ortodoksyjne chrześcijaństwo sprzeciwia się Jezusowi, gdyż odrzuca ono nowe epifanie bóstwa i procesualny charakter objawienia.¹⁰⁹⁶

W *The New Gospel of Christian Atheism* (2002) Altizer podtrzymał tezy dotyczące przedmiotu poznania wysunięte we wcześniejszych dziełach.

W *Godhead and the Nothing* (2003) Altizer obrał za przedmiot poznania procesualną dychotomię bóstwa (*Godhead*). Badając jedność przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*) teolog z Charleston koncentrował się na roli nicości (biegun negatywny) i zła (biegun pozytywny), ponieważ sądził, iż dotychczasowa teologia unikała myślenia o »absolutnym złu bóstwa« (*absolute evil of the Godhead*)¹⁰⁹⁷.

¹⁰⁹³ *Ibidem*, [Prologue], s. 23.

¹⁰⁹⁴ Cf. ALTIZER-1993, [Preface], s. 2-3. Cf. ALTIZER-2001.

¹⁰⁹⁵ Cf. ALTIZER-1997, [Preface], s. ix-xii; *ibidem*, [Prologue], s. xiii-xxvii.

¹⁰⁹⁶ *Ibidem*, s. xxvi.

¹⁰⁹⁷ Cf. ALTIZER-2006, [XIII], s. 171-172. Cf. T. J. J. Altizer, *Memoir*, [XIV], *op. cit.*, [s. p.]: „[...] ta książka [tj. »Godhead and the Nothing«] była głębszym pytaniem o zło (*evil*) i to o zło absolutne niż inne książki oraz wywołała radykalne zło samego bóstwa (*Godhead*) tak, żeby umożliwić zrozumienie apokaliptycznej przemiany bóstwa (*transfiguration of the Godhead*). Ta przemiana jest teraz moim najgłębszym teologicznym zobowiązaniem i zastanawiam się, jak może być to autentycznie nowy motyw teologiczny. Albowiem taka przemiana znajduje się w najprawdziwszym centrum nowoczesnego apokaliptycznego myślenia i wizji, nawet jeśli jest kompletnie ignorowana przez cały świat teologiczny. Doprawdy zarówno świat filozoficzny, jak i świat teologiczny zasadniczo ignorują ostateczny problem zła, temat prawdziwie niedotykalny (*untouchable*), niedotykalny, gdyż gdyby został autentycznie

W *Living the Death of God* (2006) Altizer zamierzał ukazać teologiczną »podróż (voyage)« ku jedności przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*), która to jedność stanowi jego zdaniem istotę radykalnego chrześcijaństwa. Temu tematowi Altizer podporządkował 55 lat swojej działalności teologicznej (1951-2006).¹⁰⁹⁸ W pamiętnikach zrekapitulował zaś swoje dotychczasowe poglądy w kwestii przedmiotu poznania.

[4] Relacja między podmiotem a przedmiotem poznania

W *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* (1961) teolog z Charleston zarysował nowatorskie rozumienie relacji między podmiotem a przedmiotem poznania. Altizer przyłączył się do tendencji ahistorycznych, które dostrzegał w liberalnej myśli teologicznej XIX i XX wieku¹⁰⁹⁹. Skutkowało to całkowitym oddzieleniem Wcielonego Logosu (Chrystus wiary) od Jezusa z Nazaretu (Jezus historii) oraz Słowa (*Verbum*) – od Pisma (*Verbum scriptum*). Altizer zgadzał się ze Schweitzerem, według którego rekonstrukcja »Jezusa historii« jest niewykonalna oraz z Bultmannem, według którego taka rekonstrukcja jest niepotrzebna. Zakwestionowanie historyczności wydarzeń biblijnych nie stwarzało żadnych trudności dla projektu teologicznego Altizera, gdyż źródłem jego refleksji nie było Pismo, lecz spekulatywna interpretacja¹¹⁰⁰ »najwyższych manifestacji współczesnego doświadczenia religijnego«. Prócz tego Altizer sądził, że wszystkie przeszłe wydarzenia są *ex definitione* irrelevantne. Dlatego powitał z nieskrywaną radością podważenie podstaw historyczności chrześcijaństwa. Według teologa z Charleston relacja między podmiotem a przedmiotem poznania polega na doświadczeniu religijnym zapośredniczonym poprzez mit-rytuał (*myth-ritual*), który nie jest ani wielkością literacką, ani przednaukowym obrazem świata, lecz jest psychicznym aspektem kultu.¹¹⁰¹ To doświadczenie stanowi jedyny sposób uzyskania dostępu do ostatecznej Rzeczywistości, gdyż uwalnia człowieka od świata i od wszelkiej pozareligijnej świadomości, przez co prowadzi ostatecznie do unicestwienia egzystencji:

poruszony, to musiałby nieuchronnie prowadzić do pytania, czy radykalne i absolutne zło jest ucieleśnione w Bogu (*embodied in God*)». Cf. idem, *Postmodernity and Guilt*, [s. 1.] 2005, [s. p.]: „Teraz nie można myśleć o Bogu, ani głęboko i czysto myśleć o Bogu, bez myślenia o złu [...]”.

¹⁰⁹⁸ Cf. ALTIZER-2006, [Preface], s. ix-x.

¹⁰⁹⁹ Cf. ALTIZER-1961, [III, IV], s. 102, s. 110; *ibidem*, [V, I], s. 158-159, s. 160-161.

¹¹⁰⁰ *Ibidem*, [Preface], s. 10.

¹¹⁰¹ Altizerowska teoria mitu nie wykazuje relewantnych zbieżności z tzw. szkołą mitu i rytuału, mimo iż teolog z Charleston odwoływał się do prac jej przedstawicieli. Cf. J. T. Maciuszko, *Wprowadzenie do nauk o religii*, [I, § 2], Warszawa 1992, s. 37-38; H. Hoffmann, *Mitu i rytuału szkoła* [w:] RELIGIA, t. 7, s. 101.

„Ci, którzy są otwarci na współczesne doświadczenie nicości, odnajdą w religijnych światach mistyki i eschatologii głęboki związek z ich własnym doświadczeniem. [...] Gdy jesteśmy wyzwoleni z ostatecznej zależności od rzeczywistości świata, możemy wejść w doświadczenie religijnego jasnowidza (*seer*), ponieważ zarówno w mistyce, jak i w eschatologii wszelka świadomość (*awareness*) świata zostaje albo zawieszona, albo zniesiona jako środek umożliwiający całkowite zanurzenie w religijną Rzeczywistość. Można uznać, że buddyzm i pierwotne chrześcijaństwo są reprezentatywne dla najczystszych i najradykałniejszych postaci mistyki i eschatologii. Tam religijna Rzeczywistość zostaje objawiona z taką mocą, iż prowadzi to do unicestwienia (*abrogation*) samej egzystencji”¹¹⁰².

Altizer przejął z buddyzmu madhjamiki koncepcję pustki.¹¹⁰³ Negowała ona jakąkolwiek możliwość dotarcia do rzeczywistości za pomocą pojęć i odrzucała możliwość językowego zapośredniczenia wiedzy religijnej:

„Faktycznie prawdziwym fundamentem madhjamiki jest założenie, że myślenie pojęciowe nie jest w stanie ustanowić żadnego punktu styczności z rzeczywistością. Wszystkie pojęciowe albo logiczne twierdzenia okazują się ostatecznie sprzeczne, dlatego twierdzenie racjonalne jako takie jest wyzute z prawdy (*devoid of truth*). Żadne idee pojęciowe (*conceptual ideas*) nie są w zdolne do ucieleśnienia (*embodying*) albo przedstawienia rzeczywistości”¹¹⁰⁴.

To doświadczenie wiąże się ze zniesieniem naturalnej psychicznej kondycji człowieka oraz z »wygaszeniem« (*obliteration*) wszelkiej świadomości i egzystencji.¹¹⁰⁵ W madhjamice myślenie jako takie oddala człowieka od upragnionego oświecenia, które można osiągnąć jedynie poprzez doświadczenie mistyczne. Wszelkie zróżnicowanie jest iluzją stworzoną przez rozum i zmysły, a niezróżnicowana jest jedynie pierwotna prawdziwa rzeczywistość (czyli Absolut).¹¹⁰⁶ Teolog z Charleston sądził, iż przekonanie o epistemicznej i ontycznej złudności świata oraz konieczności jego negacji łączy buddyzm i chrześcijaństwo:

„[...] buddyzm i chrześcijaństwo odzwierciedlają najwyższe manifestacje mistyki i eschatologii, ponieważ są one zgodne (*homologous*) poprzez to, że obie religie zakorzeniają swoją drogę wiary w unicestwieniu (*abrogation*) rzeczywistości świata. To jest właśnie zniesienie rzeczywistości, które jest fundamentalną istotą mistyki i eschatologii. Tak jak mistyczne buddyjskie poszukiwanie nirwany wiedzie do wymazania

¹¹⁰² Cf. ALTIZER-1961, [V, III], s. 174.

¹¹⁰³ *Ibidem*, [IV, III; V], s. 132-145; s. 152-199.

¹¹⁰⁴ *Ibidem*, [IV, III], s. 135.

¹¹⁰⁵ *Ibidem*, [V, III], s. 175.

¹¹⁰⁶ *Ibidem*, [IV, IV], s. 151: „[...] buddyzm domaga się destrukcji wszelkich słów, zniesienia wszelkich pojęć. Albowiem konceptualizacja każdego rodzaju jest nieuchronnym produktem zróżnicowanego myślenia w kategoriach podmiot – przedmiot”. Koncepcja świata jako iluzji pojawiła się już w hinajanie (cf. »prawda o cierpieniu«). Cf. M. Mejer, *Buddyzm...*, [Nauka Buddy, I], *op. cit.*, s. 81-89. W madhjamice wzmocniono ją. *Ibidem*, [Doktryna mahajany], s. 211: „Madhjamaka dochodzi do wniosku, że iluzoryczna osobowość krąży w iluzorycznej sansarze, by po wielu wysiłkach, dzięki pomocy iluzorycznych Buddów i bodhisattwów, dojść do wyzwalającego poznania, że wszystko jest złudą. I sansara, i nirwana są nierealne, a tym samym identyczne: »sansara« to »nirwana«. A zatem nie ma wcale żadnego procesu wyzwolenia, bo się jest wyzwolonym zawsze. Doskonale oświecenie ukazuje w całej pełni prawdę, że to odwieczna przyrodzona niewiedza [...] wikła nas swymi więzami w sansarze”. Cf. K. Jakubczak, *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczara* [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 207-244.

(*obliteration*) wszelkiej świadomości świata, tak samo chrześcijańska eschatologiczna wiara w Jezusa Chrystusa realizuje się wyłącznie poprzez wyzwolenie od wszelkiej podległości światu”¹¹⁰⁷.

Pod pojęciem chrześcijaństwa Altizer rozumiał swoją własną interpretację orędzia Jezusa, którą traktował jako ogólnobowiązującą.¹¹⁰⁸ U teologa z Charleston dostrzegamy związek pomiędzy prymatem terażniejszości a przekonaniem o językowej niewyraźności rzeczywistości. Z tego ostatniego przekonania wynika, iż nie da się w żaden sposób utrwalić przeszłości. Dlatego konieczna jest całkowita koncentracja na współczesności. W *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* występuje ewidentna niespójność pomiędzy postulowanym przez Altizera sposobem pozyskiwania wiedzy religijnej (doświadczenie religijne) a sposobem zastosowanym w samej książce. Teolog z Charleston nie oparł swoich rozważań dotyczących religii starogreckich i buddyzmu na doświadczeniu religijnym *sensu stricto*, lecz na studium źródeł i literatury przedmiotu¹¹⁰⁹. Innymi słowy, Altizer sądził, że fenomen religijny jest *ex definitione* niewyraźny i nieopisywalny za pomocą języka i pojęć, co nie przeszkadzało mu prowadzić rozważań na temat religii pozachrześcijańskich wyłącznie na podstawie publikacji.

W *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* Altizer wyeksponował ontyczny wymiar relacji między podmiotem a przedmiotem poznania. Podtrzymał też pogląd o niepoznawalności Absolutu (*theologia negativa*)¹¹¹⁰ i odnosił się sceptycznie wobec całego dziedzictwa teologicznego:

„Zgodnie z moim przekonaniem pierwszy warunek współczesnej metody teologicznej stanowi pełne uznanie śmierci Boga. To oznacza, że całe tradycyjne myślenie teologiczne jest teraz nieistotne (*irrelevant*). W tej sytuacji zadanie teologa staje się paradoksalnie jednym z ujawniających się znaczeń religijnych w świecie, który jest skąpany w ciemności Bożej nieobecności. Paradoksalnie teolog musi szukać światła dokładnie w tych zakamarkach, które są najbardziej napełnione ciemnością. W ten sposób nasze poszukiwanie uczepia się tych manifestacji profanicznej świadomości, które są najbardziej oddalone (*estranged*) od świata sacrum”¹¹¹¹.

Altizer postulował, żeby poznawać byt (obecność) poprzez niebyt (nieobecność). Dlatego zamierzał szukać Boga (sacrum) tam, gdzie Go nie ma (profanum). Niezawodne świadectwo o profanum dostarcza jego zdaniem literatura piękna.

¹¹⁰⁷ Cf. ALTIZER-1961, [V, III], s. 178.

¹¹⁰⁸ W rozdziale III (The Message of Jesus) omawianego dzieła Altizer odwoływał się głównie do biblistycznych tez A. Schweitzera, którymi posługiwał się fragmentarycznie i bez uwzględniania ich filozoficznego kontekstu wyłącznie dla poparcia swoich własnych poglądów.

¹¹⁰⁹ Cf. odnośnie religii starogreckich: ALTIZER-1961, [Notes, I], s. 201-204; odnośnie buddyzmu: *ibidem*, [Notes, IV], s. 210-212.

¹¹¹⁰ Cf. ALTIZER-1963, [Introduction], s. 13: „Tak dalece jak żyjemy naszym przeznaczeniem nie możemy dostrzec ani śladu Bożej obecności, ani obrazu Jego rzeczywistości”; *passim*.

¹¹¹¹ *Ibidem*, s. 19-20.

Przykładowo według interpretacji Altizera jedna ze scen z *Ulysses*a Joyce'a ilustruje Transcendencję (*the Beyond*) zanurzoną w czasie i historii¹¹¹²:

„- History, Stephen said, is a nightmare from which I am trying to awake.
From the playfield the boys raised a shout. A whirring whistle: goal. What if that nightmare gave you a back kick?
- The ways of the Creator are not our ways, Mr Deasy said. All history moves towards one great goal, the manifestation of God.
Stephen jerked his thumb towards the window, saying:
- That is God.
Hooray! Ay! Whrrwhee!
- What? Mr Deasy asked.
- A shout in the street, Stephen answered, shrugging his shoulders”¹¹¹³.

Teolog z Charleston postulował zapośredniczenie relacji między podmiotem a przedmiotem poznania poprzez literaturę piękną, a ściślej poprzez twórczość wybranych pisarzy. W *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* Altizer postrzegał historię jako »czynnik uśmiercający«, gdyż uhistorycznienie fenomenu oznaczało jego zniszczenie. Dlatego według niego żadna wielkość historyczna nie może ostać się jako źródło teologii. Rozróżniał on między »chrześcijaństwem« (*Christianity*) a »chrześcijaństwem historycznym« (*Christendom*).¹¹¹⁴ Zdaniem autora przedkładanej rozprawy powyższe rozróżnienie jest bezzasadne, ponieważ nie istnieje żadna postać niehistorycznego lub pozahistorycznego chrześcijaństwa. Gdybyśmy nawet traktowali chrześcijaństwo wyłącznie jako pewną koncepcję intelektualną, to przyjmuje ona *eo ipso* określoną historyczną postać poprzez język, w którym zostaje ona wyrażona lub utrwalona.

We wspólnej *Przedmowie* (1966)¹¹¹⁵ do *Radical Theology and The Death of God* Altizer i Hamilton z jednej strony opowiadali się za niepoznawalnością Absolutu, z drugiej strony twierdzili, że »myśl i literatura XIX wieku« świadczy o śmierci Boga, a refleksja nad nią należy do obowiązków teologii radykalnej.¹¹¹⁶ Ta pozorna sprzeczność wynikała z tego, iż autorzy odrzucali wszelką noetyczną komunikację pomiędzy Bogiem a światem, lecz dopuszczali możliwość doświadczenia nieobecności Absolutu za pośrednictwem wybranych przez siebie dzieł literackich.

W eseju *America and the Future of Theology* (1963)¹¹¹⁷ Altizer domagał się od współczesnej mu teologii, żeby głosiła i urzeczywistniała śmierć Boga.

¹¹¹² *Ibidem*, [5, I], s. 105-106.

¹¹¹³ J. Joyce, *Ulysses. Annotated Student Edition*, [I], red. D. Kiberd, London et al. 2000, s. 42; tłum. pol.: idem, *Ulysses*, tłum. M. Słomczyński, 3. wyd., Kraków 2004.

¹¹¹⁴ Cf. ALTIZER-1963, [Introduction], s. 13, *passim*.

¹¹¹⁵ T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *Preface* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. ix-xiii.

¹¹¹⁶ *Ibidem*, s. xi-xii.

¹¹¹⁷ T. J. J. Altizer, *America and the Future of Theology* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 9-21.

Twierdził, iż teologia radykalna musi działać „w próżni”, gdyż zrywa świadomie i kategorycznie z całym dziedzictwem teologicznym. Jego zdaniem takie zerwanie otwiera drogę do »uniwersalnej i ponadkonfesyjnej postaci wiary«, dla której istotną inspiracją są religie Azji. Relacja między podmiotem a przedmiotem poznania sprowadza się u Altizera do odrzucenia możliwości zaistnienia tejże relacji w wymiarze epistemicznym. Według niego Absolut jest niepoznawalny, lub innymi słowy, jest poznawalny *via negativa*, czyli jako nicość poprzez ciszę i pustkę. Teolog z Charleston przypisał przedmiotowi poznania 2 konstytutywne cechy: ahistoryczność i akognitywność. Deprecjonował on dokumenty religijne utrwalone w postaci historycznej (w tym i Biblię), ponieważ sądził, iż fenomen religijny nie może zostać w żaden sposób przekazany w czasie. Prócz tego uważał, że wszystko, co przynależy do przeszłości jest bezwartościowe i »martwe«.

W eseju *Theology and the Death of God* (1964)¹¹¹⁸ Altizer stwierdził, iż śmierć Boga uniemożliwiła pozytywne (czyli syntetyczne w sensie kantowskim) poznanie w obszarze religii:

„To oznacza, że powinniśmy pojmować śmierć Boga jako wydarzenie historyczne: Bóg umarł w »naszym« czasie, w »naszej« historii, w »naszej« egzystencji. Człowiek, który zdecydował się żyć zgodnie z naszym przeznaczeniem nie może ani poznać rzeczywistości Bożej obecności, ani rozumieć świata jako Jego stworzenia. A przynajmniej nie jest już dłużej w stanie odpowiadać ani wewnątrz, ani kognitywnie na klasyczne chrześcijańskie obrazy Stwórcy i stworzenia»¹¹¹⁹.

Takie stanowisko oznacza, iż wszelka relacja pomiędzy podmiotem a przedmiotem poznania została zerwana. Teolog z Charleston powołując się m. in. na dzieło Kierkegarda *Afsluttende unvidenskabelig Efterskrift* (1846)¹¹²⁰ podkreślił, że wiedza (*cogito*) i wiara (*credo*) są wielkościami sprzecznymi i wzajemnie się wykluczającymi. Wiedza przynależy do sfery obiektywności, natomiast wiara – do sfery subiektywności. Altizer tak samo jak Kierkegaard opowiadał się za porządkiem wiary przeciwko porządkowi rozumu. Teolog z Charleston posługiwał się pojęciem »wiary eschatologicznej«¹¹²¹, która była ściśle związana ze śmiercią Boga:

¹¹¹⁸ T. J. J. Altizer, *Theology and the Death of God* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 95-111.

¹¹¹⁹ *Ibidem*, s. 95.

¹¹²⁰ S. Kierkegaard, *Afsluttende unvidenskabelig Efterskrift* [w:] idem, *Samlede værker*, t. 9-10, København 1962-1964; tłum. ang.: idem, *Concluding Unscientific Postscript*, tłum. D. F. Swenson, W. Lowrie, 9. wyd., Princeton 1968. Altizer posługiwał się wcześniejszymi wydaniem przytoczonego przekładu angielskiego.

¹¹²¹ Cf. T. J. J. Altizer, *Theology and the Death of God* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 101: „Pod względem historycznym wiara eschatologiczna narodziła się w prorockim ruchu reformatorskim starotestamentowych proroków [...]”. Cf. ALTIZER-1961, *passim*.

„Przeciwieństwa współwystępują dialektycznie. Radykalna negacja stała się radykalną afirmacją. Ale jeśli negatywny ruch jest wyparciem się Boga, to ruch pozytywny musi być ostatecznie afirmacją Boga, Boga poza Bogiem chrześcijańskim, poza Bogiem historycznego Kościoła, poza wszystkim, co historyczne chrześcijaństwo (*Christendom*) poznało jako Boga. Prawdziwie dialektyczny obraz Boga (względnie Królestwa Bożego) pojawi się wyłącznie po najradykalniejszej negacji, tak samo jak autentycznie eschatologiczna postać wiary może teraz narodzić się ponownie jedynie nad grobem Boga, który jest symbolem Transcendencji Bytu”¹¹²².

Dla Altizera proces dialektyczny nie kończy się wraz z negacją sacrum, lecz postępuje dalej. Dochodzi więc do negacji negacji, czyli do afirmacji. Według teologa z Charleston tożsamość negacji antytezy różni się od tezy, gdyż wpieryw następuje negacja Boga historycznego chrześcijaństwa, a potem negacja tej negacji, która jednak nie przywraca Boga historycznego chrześcijaństwa. W tym kazusie Altizer odrzucił prawa logiki klasycznej dotyczące podwójnej negacji.¹¹²³ Takie ujęcie procesu dialektycznego stanowi *novum*, także w porównaniu z logiką Hegła, w której obowiązuje schemat teza – antyteza – synteza. Natomiast dialektyka Altizera posługuje się 2 elementami (teza – antyteza) i nie wstrzymuje procesu negacji na określonym etapie (teza – antyteza – {nowa} teza, etc.). Prócz tego nie dopuszcza ona do współistnienia tezy i antytezy.

W eseju *The Sacred and the Profane* (1964)¹¹²⁴ Altizer ograniczył się do stwierdzenia, iż śmierć Boga (tożsama z procesem immanentyzacji i z inkarnacją) znosi (*dissolution*) wszelkie obrazy i symbole pierwotnego sacrum, czyli Transcendencji.¹¹²⁵ Nie jest więc możliwa żadna relacja epistemiczna pomiędzy Absolutem a człowiekiem, gdyż Absolut uległ dialektycznemu samounicestwieniu, podobnie jak potencjalne środki komunikacji.

W eseju *Word and History* (1965)¹¹²⁶ Altizer opowiadał się za niepoznawalnością Absolutu oraz za ahistorycznością fenomenu religijnego. Domagał się również kategorycznego oddzielenia Słowa od Biblii. Według teologa z Charleston śmierć Boga podważa możliwość poznania Absolutu za pośrednictwem obrazów¹¹²⁷:

„Stanęliśmy przed nowym rewolucyjnym momentem historii. Możemy zaakceptować nasze przeznaczenie jedynie poprzez uznanie utraty wszystkich naszych tradycyjnych chrześcijańskich

¹¹²² Cf. T. J. J. Altizer, *Theology and the Death of God* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 100-101.

¹¹²³ Cf. tautologia logiki klasycznej dotycząca podwójnej negacji: $\sim(\sim p) = p$. Cf. R. Leitner, *Zarys matematyki wyższej dla studentów*, [§ 2], cz. 1, 9. zm. wyd., Warszawa 1995, s. 14. Natomiast u Altizera: $\sim(\sim p) \neq p$.

¹¹²⁴ T. J. J. Altizer, *The Sacred and the Profane. A Dialectical Understanding of Christianity* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 140-155.

¹¹²⁵ *Ibidem*, s. 155.

¹¹²⁶ T. J. J. Altizer, *Word and History* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 121-139.

¹¹²⁷ »Obraz« jest dla Altizera najogólniejszą jednostką komunikacji.

obrazów. Nie ma żadnych świętych obrazów ponad naszym horyzontem. Pierwotna postać Jezusa znikła z naszego pola widzenia. Transcendencja została pochłonięta przez Immanencję. Zdarzenia z naszej historii zbawienia przekształciły się w martwe i pozbawione życia momenty nieodwołalnej przeszłości. Żadne niebo nie może pojawić się nad nieskończonymi połaciami prawdziwie zewnętrznej przestrzenności i żadna łaska nie może pojawić się wewnątrz odosobnionej subiektywności chwilowej świadomości¹¹²⁸.

Zdaniem Altizera teologia radykalna dojrzała do przewyciężenia »języka obrazów« (*language of images*) i porzucenia historii zbawienia. Teolog z Charleston wpisywał się w paradygmat ahistoryczny, mimo iż zdefiniował na nowo pojęcie historii. Utożsamiał on historię ze współczesnością. Przeszłość i terażniejszość były dla niego wielkościami, które się wzajemnie wykluczają:

„Wiara, która ośmiela się żyć w naszej terażniejszości, nie będzie szukać jakiegoś Boga, który żyje w przeszłości”¹¹²⁹.

W omawianym eseju Altizer nie tylko oddzielił Słowo od Pisma, czego dokonał już wcześniej, lecz także przedstawił nowe rozumienie Słowa. Według niego Słowo jest wielkością dynamiczną i autonegującą. Słowo tak samo jak całość rzeczywistości musi znajdować się w ustawicznym ruchu i podlegać dialektycznej negacji. Ta negacja polega na tym, iż Słowo przewartościowuje swoje minione postacie. W tym sensie treść Słowa jest funkcją czasu. Zdaniem Altizera śmierć Boga ogołaca współczesną (czyli aktualną) postać Słowa z wszelkiej obecności Absolutu:

„Jeśli Bóg umarł w naszej historii, to nie jest On już dłużej obecny w Słowie wiary i zdecydowanie nie może być niczym więcej niż nostalgicznym wspomnieniem ery, która jest przeszłością”¹¹³⁰.

Współczesna postać Słowa uzyskuje u teologa z Charleston specyficzną funkcję, która polega na tym, że aktualne Słowo ma świadczyć o nieobecności (aspekt ontyczny) i niepoznawalności (aspekt epistemiczny) Boga.

W *The New Apocalypse* (1963-1964, wyd. 1967)¹¹³¹ Altizer uznał twórczość Blake’a za właściwe i pewne źródło wiedzy religijnej.¹¹³² Teolog z Charleston mniemał, że angielski poeta był pionierem chrześcijańskiego ateizmu, a jego dzieła powstały wskutek nadprzyrodzonej iluminacji. Sam Blake postrzegał siebie jako proroka tworzącego pod wpływem wizji mistycznych.¹¹³³ Altizer zgodził się więc

¹¹²⁸ T. J. J. Altizer, *Word and History* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 128.

¹¹²⁹ *Ibidem*, s. 134.

¹¹³⁰ *Ibidem*, s. 133.

¹¹³¹ Cf. T. J. J. Altizer, *William Blake and the Role of Myth in the Radical Christian Vision* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 171-191.

¹¹³² Cf. ALTIZER-1967, [Introduction], s. xi-xix.

¹¹³³ Cf. BLAKE, *passim*. Cf. P. Ackroyd, *Blake*, tłum. E. Kraskowska, Poznań 2001, *passim*.

jedynie z jego autodiagnozą i z jego roszczeniami. W omawianej książce pojawiła się idea mistycznego zapośredniczenia. Według teologa z Charleston obcowanie z twórczością Blake'a wprowadza odbiorcę w doświadczenie mistyczne (*experience*)¹¹³⁴:

„[...] czytanie »Miltona«, czy »Jerozolimy« jest jak buddyjska sutra, o której należy rzec, iż w ogóle nie jest »czytaniem«, lecz raczej wewnętrznym powtarzaniem mistycznej Totalności»¹¹³⁵.

Altizer już w swojej pierwszej książce traktował relację między podmiotem a przedmiotem poznania jako doświadczenie mistyczne.¹¹³⁶ Podzielał on krytykę Blake'a wymierzoną zarówno w racjonalizm, jak i w reformacyjne pryncypium Pisma:

„Ponieważ Blake musi przeczyć zarówno racjonalistę, który gardzi rzeczywistością Wizji, jak i chrześcijaninowi, który wierzy, że pamięć i tradycja może utrwalić obecność Wieczności»¹¹³⁷.

Według teologa z Charleston wyłącznie twórczość »prorockiego jasnowidza« jest zdolna do utrwalenia hierofanii.¹¹³⁸ Altizer powoływał się często na wypowiedź Blake'a, że »Bóg działa i jest jedynie w aktualnych bytach, czyli w ludziach«¹¹³⁹. Na podstawie tej wypowiedzi wykazywał, iż Pismo (*Verbum scriptum*) nie może pośredniczyć między Bogiem a człowiekiem. Dlatego zastąpienie Biblii innymi źródłami objawienia było dla teologa z Charleston koniecznością:

„Teologia chrześcijańska, w naszej sytuacji, może nadal zachowywać swoją tradycyjną postać tylko przez pozostanie depozytariuszem Słowa, które nie ma żadnej relewancji, a tym samym żadnego znaczenia w naszym świecie»¹¹⁴⁰.

Altizer zgadzał się z diagnozą angielskiego poety¹¹⁴¹, który sądził, iż Biblia jest »obrzydliwością«, która straciła współcześnie rację bytu, co umożliwiło człowiekowi komunikację z Bogiem bez żadnego zapośredniczenia:

¹¹³⁴ W terminologii Blake'a »experience« jest synonimem doświadczenia mistycznego.

¹¹³⁵ ALTIZER-1967, [Introduction], s. xviii.

¹¹³⁶ Cf. ALTIZER-1961, *passim*.

¹¹³⁷ ALTIZER-1967, [III, I], s. 101.

¹¹³⁸ *Ibidem*, [Introduction], s. xi.

¹¹³⁹ W. Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*, [15-17] [w:] BLAKE, s. 155: „God only Acts & Is, in existing beings or Men”. W tym kontekście »existing« oznacza tyle, co »actual«. Cf. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, [s. v. exist], t. 1, red. A. S. Hornby, A. P. Cowie, Warszawa 1988, s. 298.

¹¹⁴⁰ ALTIZER-1967, [Introduction], s. xiv.

¹¹⁴¹ *Ibidem*, [II, I], s. 52; *passim*.

„The Bible or Peculiar Word of God, Exclusive of Conscience or the Word of God Universal, is that Abomination, which, like the Jewish ceremonies, is for ever removed & henceforth every man may converse with God & be a King & Priest in his own house”¹¹⁴².

Blake’a i Altizera łączyło dążenie do zerwania wszelkiego związku między »Chrystusem wiary« a »Jezusem historii« oraz między Słowem a Pismem:

„[...] buntując się przeciwko Kościołowi instytucjonalnemu i jego ideologicznej manifestacji w postaci historycznego chrześcijaństwa (*Christendom*) Blake zdał sobie sprawę z represyjnej i antychrześcijańskiej rzeczywistości historii zbawienia, której autorytet pochodzi ze skodyfikowanej pamięci o ciągu zdarzeń, które są nieodwołalną przeszłością i są wewnętrznie nieodwracalne. Poznanie partykularnego i historycznego Jezusa z Nazaretu jako wiecznego Słowa zbawienia oznacza związywanie się z Jego martwym ciałem w grobie i odrzucenie Jego zmartwychwstałej obecności w zbawczej energii kosmosu”¹¹⁴³.

W opinii teologa z Charleston odhistorycznienie teologii otwiera nowe perspektywy w dialogu międzyreligijnym, gdyż Chrystusa zdefiniowanego jako uniwersalny symbol procesu immanentyzacji można odnaleźć również w orientalnej mistyce.¹¹⁴⁴ Altizer był świadomy, iż teza o nadprzyrodzonym natchnieniu określonych dzieł literackich oznacza odejście od głównego nurtu współczesnej teologii protestanckiej, ponieważ ten nurt posługuje się metodą historyczno-krytyczną uzupełnioną o postulat demitologizacji. Ta metoda nie zezwala na nadprzyrodzone traktowanie jakiegokolwiek tekstu, nawet Biblii. Teolog z Charleston dostrzegł specyfikę nowego źródła wiedzy religijnej, które było jednocześnie słowem i obrazem. Blake połączył w sposób nierozdzielny tekst z obrazem poprzez oryginalną technikę ksiąg iluminowanych.¹¹⁴⁵ Jednak wyzwania metodologiczne, jakie stawia przed badaczami spuścizna angielskiego poety, nie zajmowały uwagi Altizera, który konsekwentnie stosował twierdzenie Blake’a, iż ludzkie poznanie wykracza poza dane zmysłowe:

„Man’s perceptions are not bounded by organs of perception; he perceives more than sense (tho’ ever so acute) can discover”¹¹⁴⁶.

Teolog z Charleston mniemał, że twórczość Blake’a nie ograniczała się tylko do interpretacji zastanych przez niego treści religijnych i mitologicznych, lecz wniosła nowe i nieznane wcześniej treści pozyskane na podstawie doświadczenia

¹¹⁴² W. Blake, *Annotations to »An Apology for the Bible in a Series of Letters adressed to Thomas Paine by R. Watson (1797)« (1798)*, [Letter I] [w:] BLAKE, s. 389.

¹¹⁴³ ALTIZER-1967, [II, VI], s. 96; *ibidem*, [III, VI], s. 141.

¹¹⁴⁴ *Ibidem*, [II, V], s. 128-134; *ibidem*, [IV, III], s. 164-175.

¹¹⁴⁵ *Ibidem*, [Introduction], s. xv. Cf. P. Ackroyd, *Blake, op. cit., passim*.

¹¹⁴⁶ W. Blake, *There Is No Natural Religion (Second Series)*, [I] [w:] BLAKE, s. 97.

mistycznego angielskiego poety.¹¹⁴⁷ Altizer dostrzegł, iż znaczenie terminu »wizja« u Blake'a różni się od definicji etymologicznej¹¹⁴⁸, ponieważ według angielskiego poety »wizja musi oddziaływać na to, co ukazuje, musi wpływać na to, co odzwierciedla«¹¹⁴⁹. Wizja nie jest więc jedynie mistycznym oglądem, lecz stwarza ona rzeczywistość, którą ukazuje. W tym sensie podmiot poznania ogarnięty wizją projektuje przedmiot poznania. Warunkiem wystąpienia wizji jest negacja świata, której przeprowadzenie przypomina obrzęd kulturowy:

„[...] poeta i prorok muszą wymówić i zdziałać »nie« nad światem wokół i wewnątrz nich»¹¹⁵⁰.

W *The Gospel of Christian Atheism* (1966) Altizer przedstawił relację między podmiotem a przedmiotem poznania według pryncypiów teologii radykalnej.¹¹⁵¹ Jego zdaniem ta relacja ma charakter ontyczny, a nie epistemiczny, ponieważ wiedza o Bogu, która jest dostępna dla człowieka, dotyczy jedynie procesu dialektycznego. Według teologa z Charleston śmierć Boga położyła kres reformacyjnemu pryncypium Pisma oraz postawiła pod znakiem zapytania sens metody historyczno-krytycznej.¹¹⁵² Zdaniem Altizera zasada *sola Scriptura* wyraża paradygmat dotychczasowej teologii, która opiera się na przeszłych, trwałych i niezmiennych fenomenach.¹¹⁵³ Ów paradygmat został odrzucony przez teologię radykalną, według której dialektyczna koncepcja Boga wymaga takiej samej koncepcji objawienia. Teolog z Charleston sądził, iż przekonanie o możliwości zaistnienia ostatecznego objawienia w historii (właściwe dla teologii reformacyjnej) jest sprzeczne z »prawdą o Upadku« (*truth of the Fall*), ponieważ protologiczny upadek (tożsamy z negacją pierwotnego sacrum) spowodował wkroczenie ludzkości w »historię profaniczną«, która uniemożliwia zaistnienie ostatecznego objawienia.¹¹⁵⁴ Dialektyczna koncepcja objawienia oznacza według Altizera, iż objawienie neguje swoje przeszłe postacie, przez co dokonuje samoaktualizacji. Powyższe stanowisko pociągnęło za sobą konieczność znalezienia źródła (względnie źródeł)¹¹⁵⁵ »współczesnego objawienia«.

¹¹⁴⁷ Cf. ALTIZER-1967, [Introduction], s. xvi-xvii, *passim*.

¹¹⁴⁸ Cf. GEORGES, [s. v. visio], t. 2, s. 3518.

¹¹⁴⁹ Cf. ALTIZER-1967, [I, I], s. 1.

¹¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹¹⁵¹ Cf. ALTIZER-1966, [Introduction], s. 15-28.

¹¹⁵² *Ibidem*.

¹¹⁵³ *Ibidem*, s. 27: „Być może najgłębszą przeszkodą dla realizacji tego nowego powołania teologii jest kapłańskie przekonanie, że kanon Pisma jest zamknięty, objawienie zakończone i kompletne, a Słowo Boże zostało już wypowiedziane całkowicie i ostatecznie”.

¹¹⁵⁴ *Ibidem*, [I, III], s. 49.

¹¹⁵⁵ Altizer traktował wymienionych „proroków” jako wielkość *par excellence* spójną, dlatego zasadne wydaje się mówienie o nowym źródle objawienia.

Zdaniem Altizera takim źródłem jest twórczość XIX-wiecznych „proroków” (Blake, Hegel, Nietzsche), którzy głosili śmierć Boga.¹¹⁵⁶ Teolog z Charleston traktował tę twórczość jako natchnioną przez Ducha. Jednak pomiędzy altizerowską a tradycyjną ewangelicką koncepcją inspiracji zachodziła istotna różnica. Teolog z Charleston powołując się na cytaty z Blake’a («God only Acts & Is, in existing beings or Men»)¹¹⁵⁷ twierdził, iż obiektem inspiracji byli „prorocy” XIX wieku jako osoby, co oddziaływało na ich dzieła. Natomiast teologia protestancka nie przypisywała inspiracji tekstów biblijnych nieutralnej i nadnaturalnej dyspozycji autorów biblijnych, lecz zgodnie z *locus classicus* (cf. 2Tm 3,16) działaniu Ducha Świętego na piszących.¹¹⁵⁸ Altizer podważał sens metody historyczno-krytycznej, która w oparciu o racjonalistyczne założenia analizowała Biblię w kontekście filologicznym i historycznym. Jego zdaniem współczesna teologia nie powinna poświęcać czasu na „niepotrzebną” egzegezę biblijną. Do fundamentów teologii radykalnej należy postulat ahistoryczności, według którego należy oddzielić Słowo od Jezusa z Nazaretu (*Verbum incarnatum*) i od Pisma (*Verbum scriptum*):

„Tutaj, jak widzieliśmy, Słowo nie jest ograniczone do konkretnego człowieka, Jezusa z Nazaretu, ani nie jest utożsamione z wywyższonym Chrystusem, który jest obecny w obrazach i kulcie Kościoła [...]”¹¹⁵⁹.

W *The Descent into Hell* (1970) Altizer sformułował dalekosiężny cel poznawczy polegający na »zrozumieniu znaczenia nowej formy wiary, która jest już dostrzegalna i rzeczywista«¹¹⁶⁰. Ponieważ opowiedział się on za *via negativa*, zamierzał osiągnąć postawiony cel poprzez analizę śmierci Boga utrwalonej w »unieważnieniu chrześcijańskiej świadomości«. Ta świadomość sprowadzała się u teologa z Charleston do twórczości „proroków” (Blake, Hegel, Nietzsche, et al.). Jego zdaniem komunikacja pomiędzy Absolutem a człowiekiem nie jest możliwa z powodu niepoznawalności Boga oraz z powodu »przepaści« (*hiatus*) językowej między nimi. Altizer sądził mianowicie, iż nie istnieje żadna więź pomiędzy językiem ludzkim a boskim, oraz że język ludzki jest *ex definitione* niezdolny do

¹¹⁵⁶ Cf. ALTIZER-1966, [Introduction], s. 23: „To studium zaakceptowało konieczność [współczesnego chrześcijańskiego ateizmu] poprzez skonstruowanie teologicznej analizy opartej na chrześcijańskich wizjach Blake’a, Hegla i Nietzschego”.

¹¹⁵⁷ W. Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*, [15-17] [w:] BLAKE, s. 155.

¹¹⁵⁸ Cf. J. F. König, *Theologia positiva...*, [§ 79-120], *op. cit.*, s. 28-37; szczególnie: *ibidem*, [§ 87], s. 30-31. Cf. J. Wolleb, *Compendium...*, [Praecognita...], *op. cit.*, s. 1-10.

¹¹⁵⁹ ALTIZER-1966, [II, III], s. 71.

¹¹⁶⁰ ALTIZER-1970, [Preface], s. 7.

ogarnięcia Absolutu.¹¹⁶¹ Nie oznacza to, iż nie istniała u teologa z Charleston kategoria objawienia. Przeciwnie, podkreślał on, iż nie ma Boga poza Bogiem objawionym w ludzkiej świadomości (*consciousness*) poprzez mistyczne doświadczenie (*experience*).¹¹⁶² Przewartościowanie, którego domagał się Altizer, objęło również płaszczyznę języka. Teolog z Charleston posługiwał się pojęciem języka apokaliptycznego (*apocalyptic language*), którego zadaniem jest »negacja, odwrócenie i unieważnienie wszelkiego danego i ustanowionego znaczenia«¹¹⁶³. Relacja pomiędzy podmiotem a przedmiotem poznania ma u Altizera charakter ontyczny, a nie epistemiczny, gdyż przedmiotem poznania są faktycznie prawa dialektyki. Ta relacja jest zapośredniczona poprzez przywołanych „proroków”. Akognitywność Boga Altizer traktował zaś jako »radosne wyzwolenie« od obrazów Boga:

„Trzeba się zachwycić tym, że wielu protestanckich teologów może się teraz radować z tego, że Ewangelia wyzwala nas od wszystkich obrazów Boga!”¹¹⁶⁴.

Nie wspominał jednak, iż z perspektywy teologii reformacyjnej »wyzwolenie« od biblijnego obrazu Boga nie stanowi bynajmniej powodu do »radości«. Teolog z Charleston reprezentował paradygmat ahistoryczny, wedle którego konieczne jest odrzucenie wszelkiego zakorzenienia podmiotu i przedmiotu poznania w przeszłości. Jego zdaniem relewantne jest jedynie to, co teraźniejsze. Należy też zwrócić uwagę na altizerowskie rozważania nad związkiem pomiędzy koncepcją inspiracji a tendencją reifikacyjną. Według teologa z Charleston wszystkie religie instytucjonalne (nazywane przez niego religiami kapłańskimi) przejawiają tendencję do reifikacji fenomenu religijnego, a następnie do jego utrwalenia i nadania mu statusu świętego tekstu.¹¹⁶⁵ Zdaniem autora przedkładanej rozprawy powyższe stwierdzenie jest redukcjonistyczne i generalizujące, ponieważ zachodzą poważne różnice w rozumieniu inspiracji świętych tekstów nie tylko między poszczególnymi religiami, lecz także pomiędzy poszczególnymi konfesjami, a nawet szkołami teologicznymi w obrębie tej samej konfesji. Prócz tego należałoby zbadać, czy tendencja reifikacyjna jest właściwa dla określonego typu religii, czy też wiąże się z

¹¹⁶¹ *Ibidem*, [1, II], s. 34.

¹¹⁶² *Ibidem*, s. 36.

¹¹⁶³ *Ibidem*, [2, IV], s. 84.

¹¹⁶⁴ *Ibidem*, [3, I], s. 99.

¹¹⁶⁵ *Ibidem*, [3, III], s. 112-113.

określonym osadzeniem cywilizacyjnym (cf. ludy piśmienne), czego Altizer nie uczynił.

W *The Self-Embodiment of God* (1977) Altizer skoncentrował się na dialektyczno-ontologicznej analizie fenomenu mowy (*speech*). W obszarze relacji przedmiot – podmiot poznania ograniczył się do stwierdzenia, iż język nie jest w stanie ogarnąć i wyrazić »pełni« (*plenum*), ponieważ dialektyka wymaga, żeby prócz tego, co wypowiedziane i wypowiedalne istniało to, co niewypowiedziane i niewypowiadalne. Jego zdaniem dostęp do »pełni« można uzyskać jedynie za pośrednictwem symbolu, który otwiera człowieka na mistyczną iluminację:

„Oczywiście, nie możemy wypowiedzieć wszystkiego, nawet wszystkiego, co jest pod ręką. Pełnia (*plenum*) może zostać wywołana przez ryt lub symbol, lecz nie może zostać wypowiedziana, nie może przejść w rzeczywistą mowę. Nie jest przypadkiem, że cisza jest najdroższym językiem zarówno dla mistyków, jak i dla mistrzów rytuału, ponieważ każdy z nich poszukuje pierwotnej podstawy bądź źródła leżącego po bliższej stronie mowy (*hither side of speech*)¹¹⁶⁶. Nie da się wypowiedzieć pełni (*plenum*), ponieważ co najwyżej byłaby to zaledwie pełnia (*plenitudo*), a nie sama pełnia (*plenum*). Sam akt mowy odłącza to, co powiedziane (*the said*) od tego, co niepowiedziane (*the not-said*). Dlatego ucieleśnia (*embody*) inność (*otherness*) w swej wypowiedzi (*utterance*). Mowa nie jest »innością« ciszy (*silence*), lecz raczej tego, co niepowiedziane (*the unsaid*), nienazwane (*the unnamed*) i nienazywalne (*the unnameable*). Pełnia (*plenum*), czyli wszystko, jest z konieczności niepowiedziana (*unsaid*) i niewypowiadalna (*unsayable*), ponieważ gdyby została wypowiedziana, to nic nie byłoby inne (*other*) od mowy”¹¹⁶⁷.

Stanowisko Altizera przypomina paradygmat platoński i neoplatoński¹¹⁶⁸, według którego nieśmiertelna i doskonała dusza poznaje świat idei, do którego przynależy Absolut, poprzez mistyczną iluminację.¹¹⁶⁹ W tej iluminacji pośredniczy zamiast języka naturalnego symbol, gdyż żaden z ludzkich języków nie jest w stanie nawet zbliżyć się do wiecznego, niezniszczalnego i doskonałego świata idei.¹¹⁷⁰ Wspomniana iluminacja wymagała od człowieka odpowiedniego przygotowania moralnego i intelektualnego. Ustanawiała ona partycypację ontyczną duszy w Bogu, który był niewypowiadalny i nienazywalny (*Deus indictus et innominabilis*).¹¹⁷¹

¹¹⁶⁶ [Cf. ALTIZER-1961, [V, V], s. 198-199].

¹¹⁶⁷ ALTIZER-1977, [I], s. 9.

¹¹⁶⁸ Należy zauważyć, iż Altizer napisał magisterium pod tytułem *Nature and Grace in the Theology of Saint Augustine* oraz nie krył swojej fascynacji teologią Augustyna z Hippony (cf. ALTIZER-2006, [III], s. 30), który reprezentował (neo)platońską koncepcję iluminacji.

¹¹⁶⁹ Cf. Apuleius [= Apulejusz z Madaury], *De dogmataet Platonis*, [Venetia 1521], s. 194v; *passim*; tłum. pol.: idem, *O Platonie i jego nauce*, [I] [w:] idem, *O bogu Sokratesa...*, *op. cit.* Cf. idem, *Liber de deo Socratis*, [Venetia 1521], s. 152r; *passim*; tłum. pol.: idem, *O bogu Sokratesa*, [III] [w:] idem, *O bogu Sokratesa...*, *op. cit.* Cf. K. Pawłowski, *Wstęp tłumacza* [w:] *ibidem*, s. VII-CXL. Cf. Porfiriusz z Tyru, *Grota nimf*, tłum. P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006, *passim*. Cf. P. Ashwin-Siejkowski, *Wstęp* [w:] *ibidem*, s. 5-25.

¹¹⁷⁰ *Supra*.

¹¹⁷¹ *Supra*.

W *Total Presence* (1980) Altizer głosił, że między podmiotem a przedmiotem poznania nie zachodzi żadna relacja epistemiczna. Jego zdaniem istnieją 2 przyczyny tego stanu rzeczy. Po pierwsze, przedmiot poznania jest epistemicznie nieosiągalny dla człowieka (*anonymity of God*).¹¹⁷² Po drugie, język paraboliczny - obdarzony zdolnością ontofanii jest akognitywny.¹¹⁷³ Ma on charakter ontyczny i nie przekazuje jakiegokolwiek treści. Język paraboliczny istnieje tylko w chwili wypowiedzania, a każda próba jego utrwalenia pozbawia go kompetencji epifanijnej.¹¹⁷⁴ W *Total Presence* teolog z Charleston odrzucił Biblię jako źródło objawienia, gdyż sądził, iż tekst spisany nie może spełniać funkcji epifanijnej. Podważał on także historyczną wiarygodność Pisma.¹¹⁷⁵ Jego zdaniem XIX-wieczne poszukiwania »Jezusa historii« (*Leben-Jesu-Forschung*) dowiodły, iż nie da się dotrzeć do autentycznego historycznego obrazu Jezusa z Nazaretu ani za pomocą NT, ani źródeł pozabiblijnych. Dlatego według Altizera konieczne stało się oddzielenie Słowa od Pisma, a Chrystusa – od obrazu biblijnego. To oddzielenie umożliwiło utożsamienie Słowa z twórczością „proroków” i nadanie jej statusu objawienia. W *Total Presence* lista „proroków” została poszerzona o kompozytorów.¹¹⁷⁶ Szczególną rolę Altizer przypisał amerykańskiej muzyce jazzowej¹¹⁷⁷, o czym pisał również w pamiętnikach:

„[...] kiedy utknąłem próbując zakończyć »Total Presence«, wtedy zanurzyłem się w jazzie szukając drogi do afirmacji tej otchłani (*abyss*) i pustki (*emptiness*) tam wywołanej, co umożliwiło powstanie ostatniego akapitu tej książki, który jest wszystkim, co kiedykolwiek opublikowałem na temat jazzu”¹¹⁷⁸.

Ustanowienie *Finnegans Wake* oraz wybranych gatunków muzyki (względnie wybranych kompozytorów) źródłem objawienia wzmocniło altizerowski paradygmat akognitywistyczny. Dzieło *Finnegans Wake* zostało napisane przez Joyce’a w sztucznym języku, którego zrozumienie pozostaje wyzwaniem dla pokoleń badaczy literatury anglojęzycznej. Natomiast interpretacja utworów muzycznych wymaga zastosowania metodologii muzykologicznej, czego teolog z Charleston nie zamierzał czynić. Brak metod interpretacji umożliwił Altizerowi dowolne imputowanie treści

¹¹⁷² Cf. ALTIZER-1980, [II], s. 19-36.

¹¹⁷³ *Ibidem*, [I], s. 1-18.

¹¹⁷⁴ Teolog z Charleston uczynił wyjątek dla *Finnegans Wake* J. Joyce’a. Cf. ALTIZER-1980, [VI, 1], s. 92-93.

¹¹⁷⁵ *Ibidem*, [I, 3], s. 13-18.

¹¹⁷⁶ *Ibidem*, [IV, 2], s. 66: „Kto się ośmieli powiedzieć, że Księga Objawienia jest pełniejszym objawieniem niż muzyka Mozarta?”.

¹¹⁷⁷ *Ibidem*, [VI, 3], s. 107-108.

¹¹⁷⁸ ALTIZER-2006, [VII], s. 83.

w przywołane fenomeny. W ten sposób teolog z Charleston mógł dowieść lub zilustrować za ich pomocą dowolną tezę.

W *History as Apocalypse* (1985) Altizer wyeksponował pozycję „proroków” (Dante, Milton, Blake i Joyce), których twórczość uzyskała u niego status objawienia.¹¹⁷⁹ Teolog z Charleston był świadomy, iż między chrześcijańską tradycją epicką a Biblią zachodzą nieusuwalne sprzeczności merytoryczne.¹¹⁸⁰ Sądził, że istnieje rozwiązanie, które z jednej strony pozwoli uchronić Pismo przed całkowitą eliminacją ze współczesnej teologii, a z drugiej strony zagwarantuje należną pozycję chrześcijańskiej tradycji epickiej.¹¹⁸¹ Zaproponował, żeby relację między Biblią a wspomnianą tradycją rozumieć analogicznie do relacji między Torą a Talmudem w ortodoksyjnym judaizmie. Oznaczałoby to uznanie tej tradycji za normatywny i niepodważalny wykład Pisma.¹¹⁸² Altizer twierdził, że chrześcijańska tradycja epicka nie wnosi żadnej wiedzy o Bogu poza tą, która wynika z praw dialektyki. Zadanie tej tradycji polega na wprowadzeniu człowieka w mistyczny fenomen »pierwotnej i bezpośredniej mowy«:

„Pisanie lub pismo (*writing or scripture*) kończy się ostatecznie w »Finnegans Wake«, gdyż jest to tekst, w którym pisany lub zapisywany (*writable*) język znikł całkowicie jako taki. Znikł, aby uutorować drogę dla tej pierwotnej i bezpośredniej mowy (*primal and immediate speech*) i aby ją wzbudzić. Ta mowa leży po innej (*other*) stronie pisania (*writing*) bądź tekstu, po nieskończeniu innej (*other*) stronie tego pisania (*writing*), które jest Biblią (*Scripture*), czyli tekstem świętym. Jednak Pismo (*Scripture*) jest obecne w sposób bardziej pełny i uniwersalny w »Finnegans Wake« niż w każdym innym tekście [...]»¹¹⁸³.

W *Genesis and Apocalypse* (1990) Altizer kontynuował *via negativa*. Głosił on, iż nie jest możliwe poznanie Absolutu poza dialektyką. Jego zdaniem Bóg jest niewysławialny (*unspeakable*) i nienazywalny (*unnameable*).¹¹⁸⁴ Teolog z

¹¹⁷⁹ Cf. ALTIZER-1985, [Prologue], s. 7-16.

¹¹⁸⁰ *Ibidem*; szczególnie: *ibidem*, s. 11.

¹¹⁸¹ *Ibidem*, s. 12-13.

¹¹⁸² *Ibidem*.

¹¹⁸³ *Ibidem*, [IX], s. 237.

¹¹⁸⁴ Cf. ALTIZER-1990, [12], s. 178-179: „Jeśli nie jesteśmy już w stanie nazywać szatana, to z pewnością nie jesteśmy w stanie nazywać Chrystusa, ponieważ, gdy ciemność jest niewysławialna (*unspeakable*), to światło jest także niewysławialne. Jeśli ciemność i światło są teraz niewysławialne, to jest to niewysławialność (*unspeakability*), która wypowiada się poprzez wywoływanie nowej nicości (*nothingness*), nowej nicości, która jest rzeczywiście obecna, rzeczywiście obecna jako środek, który jest wyłącznie nasz”; *ibidem*, s. 179-180: „[...] Imię Chrystusa jest niewysławialne (*unspeakable*) jako takie. Ta niewysławialność (*unspeakability*) rozpoczęła się wraz z Miltonem, lecz wypełniła się tylko u Joyce’a i nie tylko u Joyce’a, ale zarówno w światach wyobraźni (*imaginative worlds*), jak i w światach pojęciowych (*conceptual worlds*) XX wieku”; *ibidem*, s. 180: „Ani Bóg, ani Chrystus nie może zostać wypowiedziany i wywołany w naszym unikalnie współczesnym języku tak, żeby równoczesność (*contemporaneity*) z Chrystusem mogła być dla nas jedynie współczesnością albo z nieobecnością, albo z pustką (*void*) – chyba że ta prawdziwa pustka jest dla nas najgłębszą manifestacją i epifanią Chrystusa – pustką, która nie może być już nazywana ani Chrystusem, ani szatanem, ponieważ nienazywalna (*unnameable*) pustka jest nasza, tak jak nasz jest świat nienazywalny w sposób ludzki i wewnętrzny”.

Charleston posługiwał się pojęciem pustki (*void*), które w jego opinii łączy chrześcijaństwo i buddyzm.¹¹⁸⁵ Według Altizera do głównych zadań teologii radykalnej należy poszukiwanie nowego języka teologicznego, który różni się od wszystkich istniejących języków teologicznych, co w pamiętnikach zostało wyrażone w następujący sposób:

„Ten problem poruszono w »Genesis and Apocalypse«, w książce poszukującej nowego języka teologicznego, nowego języka teologicznego, który jest językiem apokaliptycznym, a więc języka skierowanego przeciwko wszystkim istniejącym językom teologicznym, czyli przeciwko wszystkim istniejącym i jawnym językom teologicznym, które są niewątpliwie językami nieapokaliptycznymi [...]»¹¹⁸⁶.

Zdaniem Altizera język teologii radykalnej winien wzorować się na języku *Finnegans Wake* Joyce’a, ponieważ to dzieło wieńczy proces objawienia.¹¹⁸⁷

W *The Genesis of God* (1993) Altizer podtrzymał stanowisko wyłożone w *Genesis and Apocalypse* (1990). Prócz tego określił wyraźnie cenzury chronologiczne chrześcijańskiej tradycji epickiej, która jego zdaniem zaczyna się wraz z Dantem, a kończy się wraz z Joyce’em¹¹⁸⁸. Przyrównał też „proroków” (Blake, Dante, Hegel, Milton, Nietzsche) do proroków biblijnych¹¹⁸⁹ i jasnowiedzów¹¹⁹⁰.

W *The Contemporary Jesus* (1997) Altizer wyeksponował niepoznawalność Boga:

„Na pewno Bóg jest dla nas wyraźnie nieznan (*manifestly unknown*) w apokaliptycznym Jezusie i tak samo jest nieznan w apokalipsie, którą rozpoczął Jezus. A więc tajemnica Jezusa i tajemnica apokalipsy może być ostatecznie tajemnicą Boga, tajemnicą, która nigdy nie była tak przytłaczająca jak dzisiaj”¹¹⁹¹.

Wyłączna wiedza o Bogu, jaką człowiek może osiąść, pochodzi z praw dialektyki, które ukazują „prorocy” (Blake, Dante, Hegel, Joyce, Kierkegaard, Milton, Nietzsche)¹¹⁹²:

„Chrześcijańska podróż epicka jest podróżą jednocześnie ku ciemności i światłości, a więc podróżą jednocześnie ku szatanowi i Chrystusowi, podróżą, która wywołuje bądź realizuje »coincidentia oppositorum« między Chrystusem a szatanem”¹¹⁹³.

¹¹⁸⁵ *Ibidem*, s. 180-181.

¹¹⁸⁶ ALTIZER-2006, [5], s. 57.

¹¹⁸⁷ Cf. ALTIZER-1990, [Prologue], s. 23; *passim*.

¹¹⁸⁸ Cf. ALTIZER-1993, [6], s. 115.

¹¹⁸⁹ *Ibidem*, [7], s. 147.

¹¹⁹⁰ *Ibidem*, [Prologue], s. 9.

¹¹⁹¹ ALTIZER-1997, [Prologue], s. xiii.

¹¹⁹² *Ibidem*, s. xiii-xxvii.

¹¹⁹³ *Ibidem*, s. xvii.

Według teologa z Charleston »autentyczna i czysta Ewangelia o jedności przeciwieństw« była zwalczana jako „herezja” przez ortodoksyjne chrześcijaństwo oraz była ignorowana przez teologię akademicką.¹¹⁹⁴ Altizer pisał również o języku parabolicznym (względnie eschatologicznym lub apokaliptycznym).¹¹⁹⁵ Ten język występował jego zdaniem w parabolach Jezusa, jednak historyczna niewiarygodność Biblii sprawia, iż parable w Ewangeliach synoptycznych mogą uchodzić jedynie za „cień” oryginalnego języka parabolicznego, który jest zdolny do »urzeczywistnienia radykalnej negacji wszelkiego danego i ustanowionego rozumienia Boga bądź świata«¹¹⁹⁶. Celem paraboli jest więc »atak na wszelką ustanowioną wiarę i na wszelkie ustanowione społeczeństwo«¹¹⁹⁷. Teolog z Charleston sądził, iż język paraboliczny został całkowicie utracony, gdy starożytny Kościół zaczął wykładać parable z NT w sposób mistyczny i alegoryczny.¹¹⁹⁸ Jego zdaniem dopiero chrześcijańska tradycja epicka, którą zainaugurował Dante, odzyskała »apokaliptycznego i parabolicznego Jezusa«.¹¹⁹⁹

W *The New Gospel of Christian Atheism* (2002) Altizer podkreślał, iż Bóg jest całkowicie niepoznawalny (*unknowable*), nienazywalny (*unnamable*) i niewysławialny (*unsayable*).¹²⁰⁰

W *Godhead and the Nothing* (2003) Altizer powtórzył tezę o niepoznawalności Boga. Ten atrybut Absolutu nazywał on także anonimowością Boga.¹²⁰¹ Zdaniem teologa z Charleston Boga nie można ani poznać, ani wyrazić za pomocą naturalnego języka. Taki pogląd Altizer określał mianem teologii negatywnej (względnie apofatycznej¹²⁰²). Według niego ta anonimowość nie jest zupełna, ponieważ można pozyskać wiedzę o procesie dialektycznym na podstawie twórczości „proroków”, której Altizer nadał status objawienia. Za zwieńczenie chrześcijańskiej tradycji epickiej uznał on dzieło *Finnegans Wake* Joyce’a, gdyż według teologa z Charleston najlepiej ucieleśnia język apokaliptyczny.¹²⁰³ Altizer zwracał uwagę na nieprzekraczalną przepaść oddzielającą dotychczasową teologię

¹¹⁹⁴ *Ibidem*, s. xiii-xxvii.

¹¹⁹⁵ *Ibidem*, s. xviii-xix.

¹¹⁹⁶ *Ibidem*, s. xviii.

¹¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁹⁸ *Ibidem*, s. xix.

¹¹⁹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰⁰ Cf. ALTIZER-2002, [IV, 1], s. 101; *ibidem*, [IV, 2], s. 110-111; *passim*.

¹²⁰¹ Cf. ALTIZER-2003, [1], s. 1-14. Altizer posługiwał się również pojęciem ikonoklazmu.

¹²⁰² Greckie terminy »apofatyczny« (αποφατικός) i »katafatyczny« (καταφατικός) odpowiadają łacińskim terminom »negatywny« i »pozytywny«.

¹²⁰³ Cf. ALTIZER-2003, [10], s. 144-145.

(*all inherited theology*) od teologii radykalnej, która nie opiera się na dziedzictwie minionych epok, lecz na »prawdziwie nowych manifestacjach wyobraźni«. ¹²⁰⁴

W *Living the Death of God* Altizer zrekapitulował tezy dotyczące relacji między podmiotem a przedmiotem poznania, które wysunął we wcześniejszych pozycjach.

¹²⁰⁴ *Ibidem*, [Preface], s. xi.

4.3. Ontologia

[1] Wprowadzenie

Zainteresowanie Altizera problematyką ontologiczną wyrastało w znacznej mierze ze studium filozofii Hegla. W pierwszej książce Altizera odnajdujemy tylko część elementów charakterystycznych dla jego późniejszej myśli. Zawarto w niej jednak zarys koncepcji *coincidentia oppositorum*, którą teolog z Charleston ciągle rozwijał aż po swe ostatnie prace (cf. ALTIZER-2006) i którą można uznać za główny temat jego ontologicznej refleksji. W myśli Altizera występuje ścisły związek między koncepcją bytu a koncepcją czasu, co uwzględniono w niniejszym punkcie.

[2] Coincidentia oppositorum – perspektywa ontologiczna

W *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* (1961) pojawiła się koncepcja jedności przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*), aczkolwiek nie występował jeszcze ten termin. Altizer skonstruował ją wykorzystując elementy zaczerpnięte z: heglizmu¹²⁰⁵, buddyzmu¹²⁰⁶ i teorii sacrum Eliadego¹²⁰⁷. Istotą tej koncepcji było wyodrębnienie sfer, które są zarówno opozycyjne względem siebie, jak i powiązane ze sobą, co można zobrazować w następujący sposób¹²⁰⁸:

Sfera pozytywna:	Sfera negatywna:
ostateczna rzeczywistość	świat
sacrum	profanum
Transcendencja	Immanencja
język mitu	język amityczny
heteronomia	autonomia

Teolog z Charleston założył, iż wszelka rzeczywistość ma charakter procesualny¹²⁰⁹ i da się rozłożyć na relację teza – antyteza¹²¹⁰. Na podstawie tego dialektycznego

¹²⁰⁵ Cf. MUNRO, [II, 2B, i], s. 17-20.

¹²⁰⁶ Cf. ALTIZER-1961, [IV], s. 113-151.

¹²⁰⁷ Altizer wykorzystał w omawianej książce następujące dzieła Eliadego: M. Eliade, *Birth and Rebirth. The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, tłum. W. R. Trask, New York 1958; idem, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. B. Baranowski, 2. zm. wyd., Warszawa 1997; idem, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998; idem, *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1999; idem, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1999; idem, *Traktat o historii religii*, tłum. J. W. Kowalski, Warszawa 2000 [tłum. ang.: idem, *Patterns in Comparative Religion*, tłum. R. Sheed, New York 1958].

¹²⁰⁸ Podobny sposób obrazowania stosował M. C. Taylor. Cf. idem, *Erring. A Postmodern A/theology*, [Prelude], Chicago-London 1987, s. 8-9.

¹²⁰⁹ W przedmowie do omawianego dzieła (cf. ALTIZER-1961, [Preface], s. 12) i w pamiętniku (cf. ALTIZER-2006, [I], s. 9) Altizer odwoływał się do myśli J. Cobba należącego do głównych

schematu określił on Absolut (sacrum) i świat (profanum) jako wielkości, których istnienie wzajemnie się wyklucza. Negacja świata stała się dla niego koniecznym warunkiem hierofanii i synonimem wydarzenia zbawczego:

„Konsekwentnie religie wyższe ujmują historyczny byt człowieka i jego autonomiczny świat jako iluzoryczną albo grzeszną egzystencję, która musi zostać unicestwiona (*annihilated*) jako środek umożliwiający epifanię religijnej Rzeczywistości. Dla religijnego oglądu (*vision*) byt (*being*) jest tym, co Inne (*the Other*) manifestujące się ostatecznie jako Nicość”¹²¹¹.

Zdaniem Altizera świadomość upadku (tzn. alienacji) spowodowała przekształcenie sacrum w profanum. Dlatego zbawienie sprowadza się do powrotu do sacrum poprzez unicestwienie profanum. Ta negacja skutkuje przewyciężeniem alienacji i przywróceniem partycypacji w ostatecznej Rzeczywistości:

„Człowiek religijny poszukuje pierwotnej integralności, którą można osiągnąć jedynie za pośrednictwem negacji i zniesienia (*dissolution*) profanum. Wraz z nastaniem świadomości Upadku świat przybiera kształt profanum. Człowiek religijny może zrealizować swój cel w postaci zjednoczenia z sacrum jedynie poprzez unicestwienie albo unieważnienie rzeczywistości świata. Natomiast człowiek współczesny może zrealizować swój cel w postaci autonomicznej wolności jedynie za pośrednictwem negacji sacrum i Transcendencji. Człowiek współczesny staje się sobą poprzez proces desakralizacji: musi stać się mordercą Boga”¹²¹².

Według teologa z Charleston współczesny człowiek przynależy *ex definitione* do profanum, a tym samym jest »mordercą Boga«. Ta formuła miała za zadanie ilustrować tezę Altizera, iż sacrum i profanum nie mogą współistnieć. Dlatego »człowiek profaniczny« opiera swoje istnienie na negacji Transcendencji, czyli na śmierci Boga, na Jego zaćmieniu (*eclipse*)¹²¹³. Altizer podkreślał, iż religia jest skierowana przeciwko światu i unicestwia go:

„W ten sposób dostrzegamy, że Jezus i Budda wzywa swych naśladowców do nowego i bezpośredniego uczestnictwa w świętej Rzeczywistości, która wykorzenia wiernego z jego życia w bycie”¹²¹⁴,

„Natura, świat, sam byt, przyjmuje teraz swój prawdziwy i święty kształt, ale przez to przestaje być sobą, przestaje być niezależny od świętej Rzeczywistości, przestaje być bytem”¹²¹⁵.

amerykańskich teologów procesu. Cf. rozważania nad koncepcją Nieporuszonego Poruszyciela Arystotelesa: ALTIZER-1961, [I, III], s. 42-44.

¹²¹⁰ Cf. schemat dialektyczny Hegła.

¹²¹¹ ALTIZER-1961, [V, V], s. 198.

¹²¹² *Ibidem*, [V, II], s. 162-163.

¹²¹³ Altizer zaczerpnął pojęcie »zaćmienie Boga« z książki Bubera i włączył je do swojej terminologii teologicznej. Cf. M. Buber, *Zaćmienie Boga*, *op. cit.*

¹²¹⁴ ALTIZER-1961, [V, II], s. 193.

¹²¹⁵ *Ibidem*, s. 191.

Teolog z Charleston dostrzegał dialektykę wewnątrz Absolutu, który jest jego zdaniem wszystkim i niczym.¹²¹⁶ Nicość jest zaś odbiciem (*reflection*) ostatecznej Rzeczywistości i jej projekcją na arenę ludzkiego świata. Dlatego nicość jest paradoksalnie bliższą z perspektywy człowieka stroną Boga (*hither side of God*).¹²¹⁷ Główną ideę ontologiczną *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* można wyrazić w postaci formuły »wiara kontra byt«¹²¹⁸, gdyż według teologa z Charleston wiara dąży *eo ipso* do unicestwienia wszelkiego bytu¹²¹⁹. Takie stanowisko określał on mianem nihilizmu. W omawianym dziele Altizer odwoływał się do filozofii egzystencji M. Heideggera, wydaje się jednak, iż teolog z Charleston nie uwzględniał fundamentalnego dla niej rozróżnienia na byt (*das Seiende*) i bycie (*das Sein*).¹²²⁰

W *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* Altizer rozwijał refleksję nad jednością przeciwieństw. Według niego »śmierć Boga« rozumiana jako wydarzenie historyczne i egzystencjalne (*event in our history and in our existence*)¹²²¹ skutkuje reinterpretacją koncepcji stworzenia świata i wcielenia Logosu:

„Dokładnie w tym punkcie znajduje się nowe przeznaczenie chrześcijańskiej teologii: ponieważ wraz ze śmiercią »chrześcijańskiego Boga« zaświtało całkowicie nowe znaczenie stworzenia i wcielenia!”¹²²².

Teolog z Charleston interpretował stworzenie i wcielenie jako etapy w procesie immanentyzacji Boga. Jego zdaniem świat powstał wskutek negacji sacrum, a wcielenie zlikwidowało podział na doczesność i zaświaty. Według niego tę sekularyzację kosmosu zawdzięczamy właśnie chrześcijaństwu:

„Chrześcijanin nie może już dłużej wierzyć, że jego egzystencja tu i teraz jest jakimś tam prologiem do jego przyszłego życia w transcendentnym Królestwie Bożym. Nie może też wierzyć, iż jego życie w »tym świecie« wywodzi swe znaczenie i swą rzeczywistość z »innego świata« w zaświatach (*the Beyond*). Ta sytuacja jest tak przejmująca, jak to tylko możliwe, zaś prawdziwy rozpad klasycznego rozróżnienia teologicznego na »ten świat« i »tamten świat« umożliwia nową epifanię Chrystusa: Chrystusa, który nie zstąpił z »góry«, lecz który jest »całkowicie« i »w pełni wcielony« wśród nas. Ostatecznie jedynie chrześcijanin może powitać z wiarą radykalne profanum, ponieważ jedynie

¹²¹⁶ *Ibidem*, [V, V], s. 198-199.

¹²¹⁷ *Ibidem*.

¹²¹⁸ *Ibidem*, [V, V], s. 189-191.

¹²¹⁹ *Ibidem*. Zdaniem Altizera wiara „atakuje” nie tylko byt *in genere*, lecz także byt *in concreto*, czyli: język, rozum, dzieje, materię, etc.

¹²²⁰ *Ibidem*, [V, III], s. 173; *ibidem*, [V, V], s. 189; s. 193; s. 197.

¹²²¹ Cf. ALTIZER-1963, [Introduction], s. 13.

¹²²² *Ibidem*, s. 18.

chrześcijanin wierzy zarówno w stworzenie, jak i we wcielenie, jedynie chrześcijanin wierzy w Chrystusa, który jest w pewnym sensie Stwórcą i Zbawcą jednocześnie”¹²²³.

Altizer nie wyjaśnił dokładnie, co oznacza sformułowanie: »nowa epifania Chrystusa, który nie zstąpił z góry, lecz jest całkowicie i w pełni wcielony wśród nas«. W klasycznej chrystologii Logos (λογος ενσαρκος) zstąpił z nieba i przyjął ciało (σαρξ).¹²²⁴ Niebiańskie pochodzenie Logosu nie stało więc w sprzeczności z faktycznością inkarnacji. Według teologa z Charleston Chrystus jednoczy w sobie wszelkie przeciwieństwa:

„Niech chrześcijanin raduje się, iż jedynie chrześcijaństwo zrodziło radykalnie profaniczną świadomość, ponieważ »ciemna noc« profanicznej egzystencji jest naszą drogą do Chrystusa; Chrystusa, który jest alfą i omegą, początkiem i końcem, ciemnością i światłem – Chrystusa, który jest jednocześnie ciemnością i światłem!”¹²²⁵.

W rozważaniach nad *coincidentia oppositorum* Altizer nie odwoływał się natomiast do myśli Mikołaja z Kuzy¹²²⁶, którego dzieło *O oświeconej niewiedzy*¹²²⁷ zawiera podstawowy wykład tej koncepcji¹²²⁸. Główna teza ontologiczna omawianej książki traktuje o śmierci Boga i została sformułowana w sposób na tyle ogólny, iż nie pozwala na bliższe określenie charakteru owego fenomenu.¹²²⁹ Istotne elementy refleksji ontologicznej pojawiły się w altizerowskiej recepcji myśli Eliadego. Rumuński fenomenolog zwrócił na nie uwagę w przyczynku *Notes for a Dialogue* (1970)¹²³⁰, w którym odniósł się *expressis verbis* do książki *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*. Oprócz dogłębnej krytyki metodologicznego aspektu altizerowskiej recepcji Eliade zauważył, iż teolog z Charleston przypisuje mu swój własny pogląd, którego Eliade nigdy nie głosił i z którym się kategorycznie nie zgadzał, a mianowicie, że »sacrum znosi (*abolish*) profaniczny przedmiot, w którym się objawia«¹²³¹. Ów pogląd wynikał zaś z podstaw altizerowskiej ontologii wyłożonych w *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*, według której sacrum i

¹²²³ *Ibidem*.

¹²²⁴ Cf. *Wyznanie wiary 150 Ojców* [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, [Sobór konstantynopolitański I (381)], t. 1, *op. cit.*, s. 68-69: „[...] który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i przyjął ciało za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem (τον δι’ ημας τους ανθρωπους και δια την ημετεραν σωτηριαν κατελθοντα εκ των ουρανων και σαρκωθεντα εκ πνευματος αγιου και Μαρίας της παρθενου και ενανθρωπησαντα)”.

¹²²⁵ ALTIZER-1963, [Introduction], s. 18.

¹²²⁶ Odwołanie na s. 82-83 (*ibidem*, [4, I]) należy uznać na merytorycznie irrelevantne.

¹²²⁷ Nicolaus Cusanus [= Mikołaj z Kuzy], *De docta ignorantia*, *op. cit.*

¹²²⁸ Cf. E. Metzke, *Nicolaus von Cues und Hegel. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Theologie (1956)* [w:] idem, *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*, red. K. Gründer, Witten 1961, s. 241-263.

¹²²⁹ Cf. ALTIZER-1963, [Introduction], s. 13.

¹²³⁰ M. Eliade, *Notes for a Dialogue* [w:] COBB-1970, s. 234-241.

¹²³¹ *Ibidem*, s. 238. Cf. opinia J. W. Montgomery’ego: ALTIZER-MONTGOMERY, s. 27.

profanum nie mogą współistnieć, a więc przekształcenie sacrum w profanum musi mieć charakter absolutny. Innymi słowy, po tym, gdy sacrum stało się profanum, jest ono jedynie profanum, a sacrum już nie istnieje. W omawianym dziele Altizer badał też dialektyczną relację zachodzącą między czasem a wiecznością. Wieczność jawiła się mu jako *sui generis* negacja czasu. Jego zdaniem wieczność nie leży *in spe*, lecz jest tożsama z terażniejszością. Według Altizera śmierć Boga zmieniła strukturę czasu poprzez sprowadzenie przyszłości do momentu terażniejszego:

„Czas jest odzyskany poprzez negację, a kiedy zostaje całkowicie zanegowany, zostaje odzyskany jako wieczność. Wieczność nie tylko występuje »w« terażniejszym momencie, lecz także występuje »jako« terażniejszy moment, jedynie jako terażniejszy moment, w taki sposób, aby utożsamić egzystencję w czasie z samą wiecznością. Ta realizacja czasu jako wieczności jest możliwa jedynie poprzez absolutną negację czasu, jednak ta negacja musi być dialektyczna, co oznacza, iż ostatecznie musi stać się afirmacją. Ludzka egzystencja jest zdolna oddać się takiej całkowitej afirmacji czasu jedynie w perspektywie stworzonej przez śmierć Boga”¹²³².

Altizer odpowiadał się za eschatologią prezentyczną i immanentną. Według niego proces zbawczy rozgrywa się całkowicie *hic et nunc*, a wieczność jest negacją czasu, która ma miejsce już w momencie terażniejszym (*Now*):

„Jak zauważył Kierkegaard w stosunku do Absolutu istnieje jedynie czas terażniejszy. Nie możemy już dłużej śnić, że ścieżka do sacrum leży za nami (*backwards*), ani nie możemy żyć próżną nadzieją, że prawdziwa ścieżka leży przed nami (*forwards*): środek jest wszędzie, a wieczność zaczyna się w każdym teraz (*in every Now*)”¹²³³.

Wydaje się, że takie postrzeganie czasu teolog z Charleston zaczerpnął z *Encyklopedii nauk filozoficznych* Hegla, mimo iż w *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* nie zostało to odnotowane:

„Jedynie terażniejszość (*Gegenwart*) istnieje. To, co przed (*das Vor*) [tj. przeszłość] i to, co po (*das Nach*) [tj. przyszłość] nie istnieje. Jednak konkretna terażniejszość jest rezultatem przeszłości i jest brzemienne (*trächtig von*) w przyszłość. Prawdziwa terażniejszość jest więc wiecznością”¹²³⁴.

Instrumentem przekształcającym czas w wieczność są zdaniem teologa z Charleston »wyższe manifestacje« religii.¹²³⁵ Na uwagę zasługuje jego recepcja koncepcji wiecznego powrotu (*ewige Wiederkunft*) Nietzschego¹²³⁶. Altizer dokonał jej z

¹²³² ALTIZER-1963, [5, III], s. 124.

¹²³³ *Ibidem*, [8, III], s. 200.

¹²³⁴ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, [§ 259] [w:] HEGEL-WERKE, t. 9, s. 55; *ibidem*, [§ 257-259], s. 47-55.

¹²³⁵ Cf. ALTIZER-1963, [5, III], s. 124.

¹²³⁶ Cf. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, [IV, 341] [w:] NIETZSCHE-W, t. 2, s. 202-203; tłum. pol.: idem, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków 2003; idem, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* [w:] NIETZSCHE-W, t. 2, *passim*; tłum. pol.: idem, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla*

perspektywy afirmacji terażniejszości.¹²³⁷ Idea kolistego czasu obecna w starożytnej Grecji oraz w Indiach ukazuje zdaniem teologa z Charleston absolutny prymat współczesności, gdyż eliminuje kategorie przeszłości i przyszłości sprowadzając wszystkie momenty do terażniejszości, a każdy punkt na kole czasu jest równocześnie wiecznością i współczesnością. Altizer podjął się próby powiązania twierdzenia Nietzschego, iż »bycie (*das Sein*)¹²³⁸ zaczyna się w każdym teraz«¹²³⁹ z filozofią egzystencji Heideggera. W autorecenzjach¹²⁴⁰ i w pamiętnikach¹²⁴¹ teolog z Charleston wskazywał, iż ważną myślą przedstawioną w *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* było dialektyczne utożsamienie nietzscheańskiej koncepcji wiecznego powrotu z chrześcijańskim pojęciem Królestwa Bożego. W tekście omawianej książki nie znajdujemy jednak przesłanek na rzecz takiej tezy.¹²⁴²

We wspólnej *Przedmowie* (1966)¹²⁴³ do *Radical Theology and The Death of God* Altizer i Hamilton powiązali śmierć Boga z wydarzeniem wcielenia Logosu. Nie eliminowało to innych aspektów tego fenomenu, lecz ukazywało główny kierunek myślenia autorów:

„To prawda, że możemy się sporo nauczyć o śmierci Boga z historii religii, choćby dlatego, że bogowie zawsze znajdowali się w procesie umierania począwszy od czasu, gdy bogowie nieba zapadli się w animizm, a skończywszy na zaniku osobowej, względnie indywidualnej boskości w najwyższych manifestacjach mistyki. Jednak to w chrześcijaństwie (*Christianity*) i tylko w chrześcijaństwie odnajdujemy radykalną, względnie konsekwentną doktrynę wcielenia. Jedyne chrześcijanin może świętować inkarnację, w której Bóg stał się naprawdę ciałem. Teologia radykalna musi ostatecznie zrozumieć samo wcielenie jako czynnik wywołujący śmierć Boga»¹²⁴⁴.

Inkarnacja stała się dla nich tożsama z unicestwieniem Transcendencji. Uważali oni, iż pełne historyczne urzeczywistnienie śmierci Boga nastąpiło dopiero w wieku XIX.¹²⁴⁵ W ich myśli pojęcia wcielenia i ukrzyżowania nie odnosiły się do historycznej osoby Jezusa z Nazaretu, lecz było abstrakcyjną kategorią ontologiczną.

wszystkich i dla nikogo, tłum. W. Berent, Kęty 2004; idem, *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, [Die Geburt der Tragödie, 3; Also sprach Zarathustra, 6] [w:] NIETZSCHE-W, t. 2, s. 1110-1111; s. 1134-1136; tłum. pol.: idem, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.

¹²³⁷ Cf. ALTIZER-1963, [8, II], s. 180-189.

¹²³⁸ [Praca *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (NIETZSCHE-W, t. 3) z lat 1875-1876 mogłaby wskazywać, iż Nietzsche odróżniał w pewnym stopniu bycie (*das Sein*) od bytu (*das Seiende*)].

¹²³⁹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, [III, Der Genesende, 2] [w:] NIETZSCHE-W, t. 2, s. 463.

¹²⁴⁰ Cf. ALTIZER-1978, ALTIZER-2001.

¹²⁴¹ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 11.

¹²⁴² Cf. T. J. J. Altizer, *Theology and the Death of God* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 99.

¹²⁴³ T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *Preface* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. ix-xiii.

¹²⁴⁴ *Ibidem*, s. xii.

¹²⁴⁵ *Ibidem*.

W eseju *America and the Future of Theology* (1963)¹²⁴⁶ Altizer odczytał śmierć Boga jako wydarzenie historyczne, kosmiczne i egzystencjalne.¹²⁴⁷ Jednak śmierć Boga była dla teologa z Charleston przede wszystkim synonimem procesu immanentyzacji.¹²⁴⁸ Ponieważ część teologów interpretowała tezę o śmierci Boga w świetle krytyki religii przedstawionej w pismach późnego Bonhoeffera, Altizer uznał za konieczne dokładniejsze określenie natury tej śmierci. Jej obiektem nie jest żadnego rodzaju idol, lecz Bóg historycznego chrześcijaństwa (*Christendom*):

„Chociaż nie ma bezpośredniej konieczności zakładania, iż Bóg, który umarł, jest Bogiem »wiary«, to nie da się uciec od nieuchronnej konsekwencji polegającej na tym, że martwy Bóg nie jest Bogiem bałwochwalstwa, lub fałszywej pobożności, czy też »religii«, lecz raczej jest Bogiem historycznego Kościoła chrześcijańskiego, a poza Kościołem, chrześcijaństwa (*Christendom*) w ogóle”¹²⁴⁹.

Teolog z Charleston przedstawił wcielenie Logosu jako *coincidentia oppositorum*, czyli zjednoczenie radykalnego sacrum i radykalnego profanum.¹²⁵⁰ Inkarnacja nie jest jednak dla niego związana z »Jezusem historii«, lecz jawi się jako pozaczasowy proces ontologiczny przekształcający tezę w antytezę. Symbol Chrystusa stanowi jedynie ilustrację tego procesu. Altizer przedstawił swoją własną interpretację relacji między Logosem a ciałem w trakcie procesu wcielenia.¹²⁵¹ Inkarnacja oznacza dla niego transformację, tzn. Logos stając się ciałem przestaje być Logosem. Innymi słowy, Logos przeistacza się w ciało poprzez dialektyczną negację. Po tej negacji istnieje już tylko ciało, a Logosu nie ma:

„Jeśli Słowo ma stać się ciałem w naszym świecie, to musi stać się w pełni i ostatecznie »ciałem«, stać się profanum i dlatego musi zanegować wszelkie formy wcielenia, które doprowadziły do niedialektycznego kompromisu między »ciałem« a »Duchem«. Słowo, które naprawdę staje się »ciałem«, nie będzie już dłużej »Duchem« tak jak »ciało«, które jest przekształcone przez »Ducha« nie będzie już dłużej »ciałem«”¹²⁵².

W tym miejscu teolog z Charleston zrywa wyraźnie z tradycją heglowską. U jenajskiego filozofa negacja tezy nie oznacza jej eliminacji, gdyż teza musi współistnieć z antytezą, żeby doprowadzić do syntezy. Takie same zasady Hegel

¹²⁴⁶ T. J. J. Altizer, *America and the Future of Theology* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 9-21.

¹²⁴⁷ *Ibidem*, s. 11-12.

¹²⁴⁸ *Ibidem*, s. 10.

¹²⁴⁹ *Ibidem*, s. 11-12.

¹²⁵⁰ *Ibidem*, s. 19.

¹²⁵¹ *Ibidem*, s. 20-21.

¹²⁵² *Ibidem*, s. 20.

zastosował w filozofii religii, m. in. przy koncepcji Trójcy¹²⁵³ i wcielenia¹²⁵⁴. Zrodzenie Syna i inkarnacja Logosu nie unicestwiają tezy (w przypadku Trójcy – Ojca, a w przypadku wcielenia – Logosu). W eseju *America and the Future of Theology* Altizer przedstawił prezentyczną koncepcję czasu, wedle której wszystkie momenty mają wartość o tyle, o ile uczestniczą w teraźniejszości. Uprawomocnienia dla takiego rozumienia czasu szukał on w mentalności amerykańskiej, która jego zdaniem jest wyzuta nie tylko z historii, lecz także z poczucia wszelkiej historyczności. Według autora niniejszej rozprawy należy zwrócić uwagę, iż powyższe stanowisko ignoruje biblijną koncepcję stworzenia, która przedstawia uniwersum wraz z daną strukturą czasu (przeszłość – teraźniejszość – przyszłość) jako zamierzone i dobre dzieło Stwórcy. Prezentyczna koncepcja czasu eliminuje reproduktywną funkcję teologii, przez co wyłącza teologię radykalną w ujęciu Altizera z rodziny dyscyplin humanistycznych, których zadaniem jest nie tylko pozyskiwanie nowej wiedzy, lecz także utrwalanie dorobku minionych pokoleń, czyli zachowywanie dziedzictwa intelektualnego. Altizer nie dostrzegł, iż uprawomocnienie prezentycznej koncepcji czasu w »mentalności amerykańskiej« podważa naukowy charakter teologii radykalnej, ponieważ procedurę naukową musi cechować powtarzalność niezależna od obszaru geograficznego.¹²⁵⁵ Zastosowane uprawomocnienie oznacza zdaniem autora przedkładanej rozprawy, iż teologia altizerowska ogranicza zasięg wysuwanych przez siebie twierdzeń ontologicznych jedynie do terytorium USA.

W eseju *Theology and the Death of God* (1964)¹²⁵⁶ Altizer rozważał zagadnienie śmierci i zmartwychwstania Boga. Pojęcie śmierć Boga rozumiał on jako synonim procesu immanentyzacji:

„[...] Orędzie o śmierci Boga, lub mówiąc dogłębniej, »pragnienie« śmierci Boga (*the »willing« of the death of God*), jest dialektyczne: negacja (*No-saying*) Boga, czyli Transcendencji Bycia (*the transcendence of »Sein«*), umożliwia afirmację (*Yes-saying*) ludzkiej egzystencji, czyli jestestwa (*Dasein*), całkowitej egzystencji w »tu« i »teraz«. Absolutna Transcendencja zostaje przekształcona w absolutną Immanencję [...]»¹²⁵⁷.

Altizer zauważył, iż konsekwentnie stosowana metoda dialektyczna musi prowadzić od negacji Boga do Jego afirmacji, ponieważ musi nastąpić negacja negacji. Jednak

¹²⁵³ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [III, C, Einleitung] [w:] HEGEL-WERKE, t. 17, s. 213-218.

¹²⁵⁴ *Ibidem*, [III, C, II, 3], s. 291-297.

¹²⁵⁵ Ta koncepcja nie ma charakteru deskryptywnego (tzn. nie opisuje określonego fenomenu), lecz tetyczny (tzn. dąży do ustanowienia powszechnie obowiązujących praw).

¹²⁵⁶ T. J. J. Altizer, *Theology and the Death of God* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 95-111.

¹²⁵⁷ *Ibidem*, s. 98.

ów Bóg »odzyskany« poprzez negację negacji będzie jego zdaniem różnił się od Boga historycznego chrześcijaństwa, gdyż według altizerowskiej dialektyki w odróżnieniu od logiki klasycznej negacja antytezy nie jest tożsama z tezą.¹²⁵⁸ Teolog z Charleston postrzegał śmierć i zmartwychwstanie (*in spe*) Boga jako abstrakcyjne fenomeny ontologiczne niezależne od świadectw biblijnych. Dlatego pisał, iż śmierć Boga urzeczywistniała się stopniowo aż do apogeum w latach 60-tych XX wieku.¹²⁵⁹ W omawianym eseju Altizer objaśnił związek jaki zachodzi między śmiercią Boga a prezentyczną koncepcją czasu. Jego zdaniem śmierć Boga umożliwia zerwanie z »tyranią przeszłości« i przekształcenie wieczności w terażniejszość. Redukcję wszystkich momentów czasowych do momentu współczesnego Altizer uznawał za główne kryterium ewaluacji i porównywania różnych koncepcji czasu. Dlatego wyeksponował on dialektyczną relację między nietzscheańską koncepcją wiecznego powrotu a nowotestamentowym pojęciem Królestwa Bożego¹²⁶⁰:

„Jedynie gdy Bóg jest martwy, to byt (*Being*) może rozpoczynać się w każdym Teraz. Wieczny powrót nie jest ani kosmologiczną, ani metafizyczną ideą, lecz jest nietzscheańskim symbolem najgłębszej afirmacji egzystencji. Wieczny powrót jest zatem symbolicznym obrazem prawdziwie współczesnego człowieka, który ośmiela się żyć w »naszym« czasie, w »naszej« historii, w »naszej« egzystencji. Musimy zauważyć, iż wieczny powrót jest dialektycznym unieważnieniem biblijnej kategorii Królestwa Bożego. Orędzie Jezusa o Królestwie Bożym wciela to, co całkowicie Inne, które jest transcendentne. To, co całkowicie Inne unieważnia radykalnie egzystencję wierzącego zarówno co do bytu, jak i co do wartości starego eonu historii, oraz nawet teraz umożliwia uczestnictwo w nowym eonie łaski. Podobnie »egzystencjalna« prawda o wiecznym powrocie drugocześnie moc starego porządku historii przekształcając Transcendencję w Immanencję, a przez to wcielając wieczność w każde Teraz. Wieczny powrót jest dialektyczną antytezą chrześcijańskiego Boga»¹²⁶¹.

Według Altizera nietzscheańska koncepcja wiecznego powrotu i wydarzenie śmierci Boga afirmują terażniejszość w odróżnieniu od nowotestamentowego Królestwa Bożego, które znosi całą rzeczywistość świata.¹²⁶² Innymi słowy, teolog z Charleston wyróżnił 2 paradygmaty, które pozostają w dialektycznym związku. Pierwszy paradygmat (reprezentowany przez filozofię Nietzschego) afirmuje świat, drugi (reprezentowany przez NT) – neguje. Właśnie na zmianie tego paradygmatu polegała zdaniem Altizera hellenizacja chrześcijaństwa.¹²⁶³ Według niego NT ujął relację między Bogiem (względnie Królestwem Bożym) a światem jako wrogą opozycję:

¹²⁵⁸ *Ibidem*, s. 100-101.

¹²⁵⁹ *Ibidem*, s. 103.

¹²⁶⁰ Altizer wskazywał na ten związek już wcześniej. Cf. ALTIZER-1963, [8, III], s. 189-200, *passim*.

¹²⁶¹ Cf. T. J. J. Altizer, *Theology and the Death of God* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 99.

¹²⁶² *Ibidem*, s. 101.

¹²⁶³ *Ibidem*, s. 102.

„Sam brzask (*the very dawning*) Królestwa Bożego stawia pod znakiem zapytania rzeczywistość świata. Gdy Królestwo wypełni się całkowicie, to świat musi zniknąć”¹²⁶⁴.

Natomiast Kościół instytucjonalny przyjął postawę afirmującą świat (*world-affirming religion*). Zdaniem autora przedkładanej rozprawy takie stwierdzenie jest nieuprawnione, gdyż teologia patrystyczna oraz świat hellenistyczny przejawiały w odróżnieniu od NT *par excellence* wrogi stosunek do świata¹²⁶⁵.

W eseju *The Sacred and the Profane* (1964)¹²⁶⁶ Altizer przedstawił rozszerzoną koncepcję dialektyki sacrum – profanum. Nakreślił on schemat dialektyczny, który składał się z negacji i afirmacji. Afirmacja była dla niego negacją negacji, przy czym negacja antytezy nie była tożsama z tezą, lecz była nową tezą różną od tej pierwotnej. Altizerowski schemat dialektyczny można zobrazować w następujący sposób: (pierwotne) sacrum – profanum – (odzyskane) sacrum. Jego zdaniem ten schemat jest podstawą fenomenu religijnego, gdyż wszystkie religie mówią o przekształceniu sacrum w profanum poprzez symbol utraty niewinności lub wygnania z raju (protologiczny upadek) oraz szukają drogi powrotu do stanu pierwotnego (tzn. z profanum do sacrum).¹²⁶⁷ W altizerowskiej dialektyce teza i antyteza nie mogą współistnieć. Negacja unicestwia tezę, co dla teologa z Charleston równa się stwierdzeniu, iż negacja całkowicie przekształca tezę w antytezę. Takie stanowisko pociąga za sobą istotne konsekwencje ontologiczne i chrystologiczne (cf. altizerowska koncepcja inkarnacji¹²⁶⁸) oraz skłania do postawienia pytania, czy zasadne jest posługiwanie się terminem *coincidentia oppositorum* w stosunku do altizerowskiej dialektyki. Sam teolog z Charleston darzył ten termin sympatią i używał go stale na określenie swoich koncepcji. Był jednak świadomy, iż angielskie »coincidence of the opposites« nie jest wyrażeniem jednoznacznym.¹²⁶⁹ Jego zdaniem istnieją 2 możliwości interpretacji łacińskiego terminu *coincidentia*. Według pierwszej ten termin oznacza harmonię i jedność przeciwieństw, według drugiej – ich tożsamość. Analiza etymologiczna (*co-incido*) wskazuje, iż *coincidentia* oznacza współwystępowanie przeciwieństw, a nie ich

¹²⁶⁴ *Ibidem*.

¹²⁶⁵ Cf. rozdział 3. niniejszej pracy.

¹²⁶⁶ T. J. J. Altizer, *The Sacred and the Profane. A Dialectical Understanding of Christianity* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 140-155.

¹²⁶⁷ *Ibidem*, s. 142.

¹²⁶⁸ *Ibidem*, s. 152-153.

¹²⁶⁹ *Ibidem*, s. 145. We współczesnej angielszczyźnie »coincidence« znaczy tyle co »zbieg okoliczności«, »zbieżność«, »zgodność«.

utożsamienie.¹²⁷⁰ Jednak Altizer opowiedział się za *coincidentia oppositorum* rozumianą jako utożsamienie przeciwieństw:

„W tym sensie »coincidentia oppositorum« musi utożsamiać przeciwieństwa poprzez zniesienie ich przeciwności, zniesienie spowodowane poprzez absolutną negację profanum. »Coincidentia« musi tutaj ostatecznie oznaczać niedialektyczne »utożsamienie«, ponieważ jest to takie utożsamienie, które występuje tylko wraz ze zniknięciem przeciwieństw»¹²⁷¹.

Teolog z Charleston odstąpił od swojego wcześniejszego poglądu, iż proces dialektyczny jest nieskończony i nigdy nie zatrzyma się na określonym etapie.¹²⁷² Jego zdaniem owo utożsamienie nastąpi »u Kresu« (*at the End*), czyli w nieokreślonej przyszłości eschatologicznej.¹²⁷³ O ostatnim etapie procesu dialektycznego będzie według niego powrót do sacrum:

„Sacrum wcieliło się w profanum poprzez kenotyczną negację swej pierwotnej rzeczywistości. Teraz nie da się oddzielić tego ruchu sacrum ku profanum od paralelnego ruchu profanum ku sacrum»¹²⁷⁴.

Eschatologiczne utożsamienie sacrum i profanum opierało się zdaniem Altizera na przekształceniu czasoprzestrzeni, które polegało na przywróceniu »pierwotnej czasoprzestrzeni« (*primordial space and time*) poprzez negację »upadłej czasoprzestrzeni« (*fallen space and time*):

„Mistyczna epifania pierwotnej Totalności (*primordial Totality*) znosi opozycję sacrum – profanum poprzez anulowanie upadłej (*fallen*) rzeczywistości czasu i przestrzeni. Czas i przestrzeń ukazują się więc w swej pierwotnej (*primordial*) lub wiecznej postaci, a taka pierwotna Totalność (*original Totality*) jest wolna od biegunowego lub dialektycznego znaczenia albo sacrum, albo profanum»¹²⁷⁵.

Chrystologia Altizera, szczególnie koncepcja wcielenia, odzwierciedla wypracowaną przez niego dialektykę.¹²⁷⁶ Jego zdaniem nikt w historii teologii nie odważył się zaakceptować kenotycznego rozumienia inkarnacji. Główną przeszkodę w przyjęciu kenozy Altizer widział w Biblii, a ściślej mówiąc w traktowaniu jej jako

¹²⁷⁰ Cf. GEORGES, [s. v. incido], t. 2, s. 147-149.

¹²⁷¹ T. J. J. Altizer, *The Sacred and the Profane. A Dialectical Understanding of Christianity* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 146.

¹²⁷² Zdaniem autora przedkładanej rozprawy wcześniejsza teza Altizera o nieskończoności procesu dialektycznego wynikała przede wszystkim z kolistej koncepcji czasu (cf. »wieczny powrót« w filozofii Nietzschego).

¹²⁷³ Cf. T. J. J. Altizer, *The Sacred and the Profane. A Dialectical Understanding of Christianity* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 154.

¹²⁷⁴ *Ibidem*, s. 155. Cf. *ibidem*, s. 146.

¹²⁷⁵ *Ibidem*, s. 146.

¹²⁷⁶ *Ibidem*, s. 152-155.

norma normans.¹²⁷⁷ Według teologa z Charleston wcielenie jest procesem przeistoczenia Ducha (tzn. Logosu) w ciało. To przeistoczenie unicestwia Ducha, a po inkarnacji istnieje już tylko ciało.¹²⁷⁸ Formuła chalcedońska była dla Altizera niemożliwa do zaakceptowania, gdyż pozwalała ostać się bóstwu niwecząc tym samym cel inkarnacji, czyli negację Absolutu. Jego zdaniem biblijna doktryna o wywyższeniu Chrystusa jest sprzeczna ze schematem dialektycznym, ponieważ takie wywyższenie podważałoby rzeczywistość i faktyczność negacji sacrum (czyli wcielenia). Dlatego teolog z Charleston odrzucił tę doktrynę.¹²⁷⁹ Dla niego śmierć Boga, proces immanentyzacji i inkarnacja były synonimami, które opisywały to samo wydarzenie w różnych aspektach. Teolog z Charleston oddzielił wyraźnie wcielenie od osoby i dzieła Jezusa z Nazaretu poświadczonych w Piśmie. Wcielenie było dla Altizera abstrakcyjnym wydarzeniem wpisanym w dialektyczny schemat rzeczywistości jako negacja sacrum. Pierwotna boskość (*primordial Deity*) wprawdzie ulega negacji, a potem zostaje odzyskana wskutek negacji negacji (czyli afirmacji).¹²⁸⁰ Chrystus (pojmowany jako symbol) może ilustrować ten proces, lecz nie może być jego podstawą. Dlatego Altizer w sposób swobodny odrzucał bądź modyfikował te doktryny biblijne, które nie odpowiadały schematowi dialektycznemu. W omawianym eseju teolog z Charleston wypowiedział się przeciwko patrystycznemu i scholastycznemu pojmowaniu Boga jako niezmiennego i nieaktywnego bytu (nieporuszony Poruszyciel) oraz opowiedział się za procesualnym rozumieniem całej rzeczywistości, w tym i Absolutu.¹²⁸¹

W eseju *Word and History* (1965)¹²⁸² Altizer ustosunkował się do idei zawartych w książce M. Bubera *Zaćmienie Boga*¹²⁸³, którą uważano judaistyczny odpowiednik śmierci Boga. Altizer zauważył, iż Buber nie głosił śmierci Boga *sensu stricto*, gdyż judaizm zasadza się na wiecznym i niewzruszonym przymierzu z Bogiem, które obowiązuje nawet podczas Jego zaćmienia (*eclipse of God*; *Gottesfinsternis*)¹²⁸⁴. To zaćmienie dotyczy zaś dyspozycji człowieka, a nie istoty Boga:

¹²⁷⁷ *Ibidem*, s. 152: „Teologia, które pozostaje związana z językiem i obrazami (*imagery*) Nowego Testamentu musi odrzucić tezę, że inkarnacja jest ciągłym ruchem bądź procesem”.

¹²⁷⁸ *Ibidem*, s. 154: „[...] Duch musi zanegować siebie samego jako Ducha zanim może objawić się jako ciało”.

¹²⁷⁹ *Ibidem*, s. 152.

¹²⁸⁰ *Ibidem*, s. 152-153.

¹²⁸¹ *Ibidem*, s. 152-155.

¹²⁸² T. J. J. Altizer, *Word and History* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 121-139.

¹²⁸³ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, *op. cit.*

¹²⁸⁴ Altizer przyswoił sobie termin »eclipse« już wcześniej. Cf. m. in.: ALTIZER-1961, [V, II], s. 162-163.

„Obwieszczenie to [tzn. »że Bóg umarł«] naprawdę nie mówi nic innego, jak tylko tyle, że człowiek stracił zdolność uchwytowania i bezpośredniego odnoszenia się do rzeczywistości po prostu odeń niezależnej, a także, że stracił on zdolność sugestywnego przedstawiania jej w obrazach, które nie są reprezentantami tej rzeczywistości wobec oglądu, który nie dosięga jej samej»¹²⁸⁵.

Według Bubera śmierć Boga faktycznie oznacza kryzys religijny u człowieka. Natomiast Altizer uważał, iż chrześcijański Bóg jest martwy w sensie epistemicznym (ikonoklazm) i ontycznym (immanentyzacja) odrzucając tym samym metaforyczne rozumienie śmierci Boga¹²⁸⁶. Jego zdaniem śmierć (pojmowana jako dialektyczna negacja) ma miejsce w samym Bogu, w Jego wnętrzu, a odpowiedzialność za tą śmierć nie obciąża grzesznej ludzkości, lecz spoczywa na samym Absolucie, gdyż negacja w schemacie dialektycznym jest operacją nieuniknioną:

„Chrześcijanin dnia dzisiejszego jest wezwany do tego, żeby powiedzieć »nie« Bogu, ponieważ to sam Bóg przestał być obecnym w historii. [...] To chrześcijanin jest tym, który musi zamordować Boga, lub raczej, to chrześcijanin jest tym, kto musi pogrzebać rozkładającego się Boga, który nadal nawiedza (*haunt*) nasze wspomnienie przeszłości»¹²⁸⁷.

Według Altizera śmierć Boga całkowicie ogołaca wszechświat z Jego obecności. Absolut nie jest już obecny ani jako Stwórca, ani jako Słowo. Zarówno stworzenie (*creatura*), jak i Słowo ukazują nieobecność Boga. Ta nieobecność jest jedynym Jego atrybutem, którego może doświadczyć człowiek współczesny. Bóg nie może być obecny w świecie poprzez Swego Syna, gdyż zdaniem Altizera sam Chrystus odrzucił wszelkie minione (tzn. historyczne) postacie Słowa:

„W tej sytuacji Słowo, które występuje w roli Syna Bożego nie może być Słowem chrześcijańskim, ponieważ to sam Chrystus zanegował każde Słowo, które wzywa słuchacza do pierwotnego, czyli niehistorycznego królestwa»¹²⁸⁸.

¹²⁸⁵ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, [Religia a rzeczywistość, 1], *op. cit.*, s. 12.

¹²⁸⁶ Cf. T. J. J. Altizer, *Word and History* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 126: „Jeśli Bóg jest martwy w życiu wiary – a ta prawda jest widoczna w sposób prorocki u wielkich chrześcijańskich wizjonerów XIX wieku – to teolog musi w pełni uznać, iż chrześcijański Bóg jest martwy. Bóg nie uciekł po prostu z pola widzenia, ani nie przyczał się w głębinach naszej nieświadomości, czy też na granicach naszej nieskończonej przestrzeni, ani nie pojawi się przy następnym obrocie historycznego koła przeznaczenia”.

¹²⁸⁷ *Ibidem*, s. 134-135. Inaczej wypowiedział się Nietzsche w *locus classicus* teologii śmierci Boga. Cf. idem, *Die fröhliche Wissenschaft*, [III, 125] [w:] NIETZSCHE-W, t. 2, s. 127: „Czy nie słyszymy jeszcze hałasu grabarzy, którzy grzebią Boga? Czy nie czujemy jeszcze boskiego rozkładu? Także bogowie rozkładają się! Bóg jest martwy! Bóg pozostaje martwy! A my Go zabiliśmy! Jak się pocieszymy, my – mordercy wszystkich morderców? To, co najświętsze i najmocniejsze, co świat dotąd posiadał, wykrwawiło się pod naszymi nożami – kto zmyje z nas tę krew?”.

¹²⁸⁸ Cf. T. J. J. Altizer, *Word and History* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 135.

Teolog z Charleston opowiadał się za zmiennością Boga, który nie tylko nie jest wyłączony z procesu dialektycznego, lecz przeciwnie jest z nim tożsamy i jest jego gwarantem. Altizerowska koncepcja zmienności Absolutu różniła się od zmienności Boga w systemie Hegla. Teolog z Charleston sądził, iż nie tylko byt Boga, lecz także Jego tożsamość podlega nieprzewidywalnym przemianom, gdyż negacja antytezy nie jest tożsama z tezą¹²⁸⁹. Nie sposób więc przewidzieć właściwości następnych etapów procesu. Jenajski filozof postrzegał Absolut jako wieczny ruch¹²⁹⁰, wieczne dzieje¹²⁹¹, czyste wieczne życie¹²⁹² i rozwijającą się aktywną naturę¹²⁹³. Jednak owo stawanie się Boga było procesem przewidywalnym i racjonalnym¹²⁹⁴, a dialektyczny ruch ustawał przy Duchu absolutnym¹²⁹⁵. W tym sensie można powiedzieć, iż u Hegla zachowana została tożsamość Boga, którą zakwestionował Altizer.

W *The New Apocalypse* (1963-1964, wyd. 1967)¹²⁹⁶ Altizer podjął próbę harmonizacji swojej dialektyki z myślą Blake'a. Zarówno teolog z Charleston, jak i angielski poeta wyróżniali 2 stany ontologiczne dotyczące człowieka i wszechświata.¹²⁹⁷ Pierwszy stan był stanem pierwotnym, który Blake określał za pomocą kategorii niewinności (*innocence*). Zaś drugi stan był stanem upadku, który angielski poeta określał za pomocą kategorii doświadczenia (*experience*). Oba stany były ze sobą dialektycznie powiązane, stan pierwotny był tezą, a stan upadku – antytezą. Przejście ze stanu pierwotnego do stanu upadku Altizer uważał za konieczny element procesu dialektycznego niezależny od konkretnych wydarzeń historycznych, czy biblijnych. W tym sensie stworzenie uniwersum było jego upadkiem. Teolog z Charleston ukazywał paralele między swoją dialektyczną koncepcją Absolutu a blake'owskim utożsamieniem Boga (zwanego Bogiem Biblii, Bogiem transcendentnym, Bogiem chrześcijańskim, Bogiem Ojcem, Stwórcą, Urizenem, etc.) z diabłem.¹²⁹⁸ Altizer podzielał przeświadczenie Blake'a¹²⁹⁹, iż ów Bóg (odpowiadający w altizerowskiej dialektyce pojęciu Transcendencji) był okrutnym i złym władcą i sędzią, któremu można przypisać atrybuty takie jak:

¹²⁸⁹ Cf. T. J. J. Altizer, *Theology and the Death of God* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 100-101.

¹²⁹⁰ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [III, C, II, 3] [w:] HEGEL-WERKE, t. 17, s. 299.

¹²⁹¹ *Ibidem*.

¹²⁹² *Ibidem*, [Einleitung, C], t. 16, s. 65.

¹²⁹³ *Ibidem*, [Einleitung, A, II, 1-3], s. 28-40.

¹²⁹⁴ *Ibidem*, [Einleitung, B], s. 54-64.

¹²⁹⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, [§ 385-386] [w:] HEGEL-WERKE, t. 10, s. 32-37.

¹²⁹⁶ Cf. T. J. J. Altizer, *William Blake and the Role of Myth in the Radical Christian Vision* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 171-191.

¹²⁹⁷ Cf. ALTIZER-1967, [I, I], s. 1-2.

¹²⁹⁸ *Ibidem*, [I, II], s. 3-7.

¹²⁹⁹ Cf. W. Blake, *The First Book of Urizen* [w:] BLAKE, s. 222-237.

niewidzialność, niepoznawalność, wieczność, nieskończoność, wszechmoc, etc. Ów Bóg podlega jednak procesowi dialektycznemu i zostaje zanegowany. Ta negacja Absolutu (tożsama z kenozą i z inkarnacją) oznacza Jego samounicestwienie (*Self-Annihilation of God*)¹³⁰⁰, które jest wydarzeniem zbawczym:

„Poprzez rozpoznanie totalnej obecności Boga we wcieleniu, Blake i każdy radykalny chrześcijanin, zostaje uwolniony od Boga, który jest Całkowicie Inny (*Wholly Other*) niż człowiek, oraz podobnie zostaje uwolniony od autorytetu heteronomicznego Prawa i autonomicznego Stwórcy”¹³⁰¹.

Altizer interpretował wypowiedzi Blake’a, iż na krzyżu Golgoty umarł szatan, w świetle swojego schematu dialektycznego.¹³⁰² Śmierć Chrystusa symbolizuje więc samounicestwienie Transcendencji, którą angielski poeta nazwał diabłem. Zarówno Blake, jak i Altizer podkreślali różnicę między Ojcem a Synem w Trójcy. Ojciec – Bóg Stwórca symbolizował Transcendencję, zaś Syn – Bóg Zbawca symbolizował Immanencję.¹³⁰³ Zdaniem Altizera dotychczasowe chrystologie nie odważyły się dostrzec w śmierci Chrystusa symbolu unicestwienia Transcendencji. Zaś Transcendencja zagraża egzystencji człowieka, ponieważ Bóg i wszechświat są wielkościami, które nie mogą współistnieć obok siebie.¹³⁰⁴ Jedynym rozwiązaniem tego ontycznego konfliktu w ramach altizerowskiego schematu dialektycznego jest samounicestwienie Boga.¹³⁰⁵ Według autora przedkładanej rozprawy należy postawić pytanie, czy zasadne było podkreślanie przez Altizera tego, iż to Bóg sam unicestwia siebie, jeśli to samounicestwienie nie było pod względem genetycznym Jego wolną decyzją, lecz nieuniknionym skutkiem procesu dialektycznego. Absolut przestaje być dla teologa z Charleston gwarantem praw dialektyki, a staje się ich obiektem. W omawianej książce Altizer zajmował się też kenotycznym i transformacyjnym rozumieniem wcielenia.¹³⁰⁶ Według niego inkarnacja polega na procesie, który posiada aspekt negatywny i pozytywny. W aspekcie negatywnym wcielenie oznacza, iż Duch (tzn. Logos) ogołaca samego siebie, czyli wyzbywa się boskości. Zaś w aspekcie pozytywnym inkarnacja jest całkowitym przekształceniem substancji Logosu w ciało. Innymi słowy, przed wcieleniem mieliśmy do czynienia z

¹³⁰⁰ Termin »Self-Annihilation« został zaczerpnięty przez Altizera z *Miltona* Blake’a i był synonimem śmierci Boga. To pojęcie ukazywało rodzaj i sprawcę tej śmierci.

¹³⁰¹ ALTIZER-1967, [II, VI], s. 96.

¹³⁰² *Ibidem*, [II, III], s. 68-77.

¹³⁰³ *Ibidem*, [II, IV], s. 78-86. Cf. W. Blake, *A Vision of the Last Judgment from the Note-Book (1810)* [w:] BLAKE, s. 617.

¹³⁰⁴ Cf. ALTIZER-1967, [III, IV], s. 120-127.

¹³⁰⁵ *Ibidem*. Cf. W. Blake, *The Everlasting Gospel*, [c, 41] [w:] BLAKE, s. 750: „Thou art a Man, God is no more”.

¹³⁰⁶ Cf. ALTIZER-1967, [II, II], s. 67.

samym Bogiem (czysta Transcendencja), natomiast po inkarnacji mamy do czynienia z samym człowiekiem (czysta Immanencja):

„Kiedy Duch ogołaca się i wkracza w świat, to jego własne esencjonalne bycie (*essential Being*) zostaje w pustej i pozbawionej życia postaci, ponieważ inkarnacja jest aktem totalnym i wszechpochłaniającym. Gdy Duch staje się Słowem, które ogołaca Mówcę z samego siebie, wtedy cała rzeczywistość Ducha wciela się w Jego przeciwieństwo. Duch jest tym wiecznym ruchem absolutnej samo-negacji i ostatecznie Duch istnieje jedynie, gdy jest bezpośrednio doświadczany i postrzegany. Jedynie ten akt »samo-postrzegania siebie« jest wcielonym Słowem, którym stał się Duch»¹³⁰⁷.

Prócz tego Altizer oparł się na cytacie z *Fenomenologii Ducha* Hegla.¹³⁰⁸ Jednak porównanie tłumaczenia, którym posłużył się teolog z Charleston, z niemieckim oryginałem, podważa zasadność takiego odwołania:

G. W. F. Hegel, <i>The Phenomenology of Mind</i> , tłum. J. B. Baillie, New York 1949, s. 767; cyt. za: ALTIZER-1967, [II, II], s. 67:	G. W. F. Hegel, <i>Phänomenologie des Geistes</i> , [CC, VII, C] [w:] HEGEL-WERKE, t. 3, s. 559:
W tym samoogółoceniu (<i>emptying itself</i>), w tej »kenozie«, to jest jedynie wewnątrz siebie: niezależne samo-bycie (<i>Self-existence</i>), które wyłącza się z esencjonalnego bycia (<i>essential Being</i>), jest samo-wiedzą po stronie esencjonalnego bycia (<i>essential Being</i>). To jest »Słowo«, Logos, który kiedy [jest] wypowiedzany ogołaca (<i>empty</i>) mówcę z jego samego, uzewnętrznia go i pozostawia go ogołoczonego (<i>empty</i>), lecz »Słowo« jest tak samo natychmiast postrzegane i tylko ten akt samo-postrzegania jest faktyczną egzystencją »Słowa«.	Różnią się więc 3 momenty, »istoty« (<i>Wesen</i>), »bycia-dla-siebie« (<i>Fürsichsein</i>), które jest inno-byciem (<i>Anderssein</i>) istoty (<i>Wesen</i>) i dla którego jest istota (<i>Wesen</i>), oraz »bycia-dla-siebie« (<i>Fürsichsein</i>), czyli samowiedzy (<i>Sichselbstwissen</i>) »w tym co inne« (<i>im Anderen</i>). Istota (<i>Wesen</i>) ogląda tylko siebie samą w swym byciu-dla-siebie (<i>Fürsichsein</i>). Jest ona w tym ogołoceniu (<i>Entäusserung</i>) jedynie u siebie (<i>bei sich</i>). Bycie-dla-siebie (<i>Fürsichsein</i>), które wyłącza się z istoty (<i>Wesen</i>), jest »wiedzą istoty o sobie samej« (<i>Wissen des Wesens seiner selbst</i>). Jest to Słowo, które wypowiedziane ogołaca (<i>entäussern</i>) wypowiedzającego i pozostawia [go] opróżnionym (<i>ausleeren</i>), ale tak samo bezpośrednio (<i>unmittelbar</i>) zostaje spostrzeżone i jedynie to samo-spostrzeżenie (<i>Sichselbstvernehmen</i>) jest tu-byciem (<i>Dasein</i>) Słowa. Tak że różnice, które uczyniono, [są] tak samo bezpośrednio (<i>unmittelbar</i>) unieważnione (<i>auflösen</i>), jak uczynione, i tak samo bezpośrednio (<i>unmittelbar</i>) uczynione, jak są unieważnione (<i>auflösen</i>), oraz to, co prawdziwe i rzeczywiste jest właśnie tym wirującym w sobie ruchem.

¹³⁰⁷ *Ibidem*.

¹³⁰⁸ *Ibidem*.

W analizowanej książce Altizer sięgał do filozofii procesu A. Whiteheada¹³⁰⁹, który zerwał z koncepcją statycznego, niezmiennego i pozaświatowego Boga (nieporuszony Poruszyciel) na rzecz koncepcji dynamicznego, zmiennego i zjednoczonego ze światem Absolutu¹³¹⁰. Teolog z Charleston próbował wskazać punkty wspólne między filozofią Hegla a myślą Blake'a. Altizer utożsamiał m. in. blake'owski obraz biblijnego Stwórcy z heglowską kategorią »czystej nieskończoności« (*schlechte Unendlichkeit*)¹³¹¹ oraz blake'owskie samounicestwienie Boga z heglowskim ogołoceniem (*Entäusserung*)¹³¹². Zdaniem autora przedkładanej rozprawy takie utożsamienie jest niepoprawne z powodów metodologicznych i merytorycznych. Z perspektywy metodologicznej porównywanie fragmentarycznych wypowiedzi poetyckich (Blake) z koherentnym systemem filozoficznym (Hegel) wydaje się niewykonalne. Zaś z perspektywy merytorycznej altizerowski opis heglowskich kategorii ogołocenia i czystej nieskończoności nie znajduje potwierdzenia w źródłach. Teolog z Charleston zgadzał się z nowatorskim rozumieniem czasu i przestrzeni, które wypracował Blake. Według angielskiego poety podczas mistycznej wizji możliwe jest ogarnięcie wszystkich aspektów czasu (tj. przeszłości, teraźniejszości i przyszłości)¹³¹³, a odległość staje się iluzją¹³¹⁴. Blake postrzegał również relację przyczynowo-

¹³⁰⁹ *Ibidem*, [I, VII], s. 33.

¹³¹⁰ Cf. A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, [V, II], Cambridge 1929, s. 484-497.

¹³¹¹ Cf. G. W. F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik* [w:] HEGEL-WERKE, t. 5-6, *passim*; idem, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), [§ 94] [w:] *ibidem*, t. 8, s. 199-20, *passim*. Zasadne wydaje się przekładanie pojęcia »schlechte Unendlichkeit« jako »czysta nieskończoność«, gdyż przymiotnik »schlecht« nie opisuje w tym kontekście ani właściwości moralnej (zła nieskończoność), ani jakości (marna nieskończoność). Cf. *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen*, [s. v. schlecht, 2, 2, b, β], t. 3, red. J. C. Adelung, nowe wyd., Berlin 2001, s. 1511. W analizowanej książce Altizer używał natomiast tłumaczenia »bad infinite«.

¹³¹² Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [II, I, III, 3, a] [w:] HEGEL-WERKE, t. 16, s. 412-423; *ibidem*, [II, I, III, 3, c], s. 430-442; *ibidem*, [II, II, C, II, 2, c, γ], t. 17, s. 120-125; *ibidem*, [III, C, III], s. 299-306; idem, *Phänomenologie des Geistes*, [C, V, A, c] [w:] HEGEL-WERKE, t. 3, s. 233-262; *ibidem*, [BB, VI, B], s. 359-362; *ibidem*, [BB, VI, B, I, a], s. 363-390; *ibidem*, [BB, VI, B, I, b], s. 391-398; *ibidem*, [BB, VI, C, c], s. 464-494; *ibidem*, [CC, VII, A, a], s. 505-506; *ibidem*, [CC, VII, C], s. 545-574; *ibidem*, [DD, VIII], s. 575-591; idem, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), [Vorrede zur zweiten Ausgabe (1827)] [w:] HEGEL-WERKE, t. 8, s. 31-32 (przypis 6); *ibidem*, [§ 18], s. 64; *ibidem*, [§ 381], t. 10, s. 17-25; idem, *Die Wissenschaft der Logik*, [II, III, II, C] [w:] HEGEL-WERKE, t. 6, s. 213-217. Altizer posługiwał się zwykle pojęciem »kenoza« zamiast »ogółocenie«.

¹³¹³ Cf. W. Blake, *Jerusalem*, [15, 6-10] [w:] BLAKE, s. 635: „I see the Four-fold Man, The Humanity in deadly sleep / And its fallen Emanation, The Spectre & its cruel Shadow. / I see the Past, Present & Future existing all at once / Before me. O Divine Spirit, sustain me on thy wings, / That I may awake Albion from his long & cold repose [...]”.

¹³¹⁴ Cf. W. Blake, *Letter to William Hayley (18 December 1804)* [w:] *ibidem*, s. 854: „I have said »seem«, but am persuaded that distance is nothing but a phantasy”.

skutkową (*causation*) jako urojenie¹³¹⁵. W analizowanej książce Altizer nie zdefiniował pojęcia apokalipsy, mimo iż występuje ono w tytule dzieła. Wydaje się, iż posługiwał się nim przede wszystkim w znaczeniu etymologicznym¹³¹⁶.

W *The Gospel of Christian Atheism* (1966) Altizer przedłożył obszerny wykład ontologiczny, w którym podążając za Whiteheadem poddał krytyce patrystyczno-średniowieczną ontologię oraz objaśnił szczegółowo proces immanentyzacji. Teolog z Charleston sądził, iż religia *eo ipso* ujmuje sacrum jako wielkość nie podatną na ruch (*immobile*) i na cierpienie (*impassive*).¹³¹⁷ Natomiast chrześcijaństwo włącza Absolut w dialektyczny proces poddając Go tym samym ruchowi i cierpieniu. Ta różnica konstytuuje zdaniem Altizera wyjątkowość (*uniqueness*) chrześcijaństwa wśród religii światowych. Według niego dynamiczna koncepcja Boga wpływa na rozumienie wcielenia i ukrzyżowania oraz kategorii Słowa. Nie postrzegał on inkarnacji i ukrzyżowania jako wydarzeń, które dokonały się w konkretnym momencie dziejowym, lecz jako etapy w procesie dialektycznym (negacja tezy, czyli Transcendencji)¹³¹⁸. Słowo nie oznaczało zaś dla niego określonej i niezmiennej wielkości, lecz to, co jawi się jako Słowo we współczesnej sytuacji dziejowej (*hic et nunc*). Gdy Altizer posługiwał się pojęciem Słowa, to nie odnosił go ani do Chrystusa poświadczanego w Piśmie, ani samego do Pisma, ponieważ teologia radykalna oddzielała Chrystusa od świadectwa biblijnego, a Słowo – od Biblii. To oddzielenie pozwalało teologowi z Charleston swobodnie powoływać się na »Jezusa Chrystusa« i na »Słowo« równocześnie imputując w te pojęcia swoje własne treści oraz elementy zapożyczone z dzieł Blake’a, Hegla i Nietzschego. Altizer uważał takie postępowanie za próbę uwspółcześnienia chrześcijaństwa i oswobodzenia go z więzów historii oraz za próbę ocalenia kulturowej relewancji symbolu Chrystusa. Według Altizera chrześcijaństwo utraciło pierwotną procesualność na rzecz koncepcji transcendentnego, niezmiennego, nieruchomego i niecierpięliwego Boga wskutek oddziaływania filozofii greckiej. Zdaniem teologa z Charleston to oddziaływanie osiągnęło apogeum w epoce soborów ekumenicznych, gdy Ojcowie Kościoła zdogmatyzowali naukę o Trójcy i

¹³¹⁵ Cf. W. Blake, *Milton*, [26, 44-46] [w:] *ibidem*, s. 513: „And every Natural Effect has a Spiritual Cause, and Not / A Natural; for a Natural Cause only seems: it is a Delusion / Of Ulro & a ratio of the perishing Vegetable Memory”.

¹³¹⁶ Cf. PAPE, [s. v. *αποκαλυπτω*], t. 1, s. 305. Dla Altizera apokalipsa oznaczała ujawnienie bytu, a nie wiedzy.

¹³¹⁷ Cf. ALTIZER-1966, [I, II], s. 40-48.

¹³¹⁸ *Ibidem*, [IV, I], s. 103-104. Altizer rozpatrywał wcielenie i ukrzyżowanie jako jedność i traktował te pojęcia jako synonimy.

naukę o naturach w Chrystusie, a średniowieczne przyswojenie dziedzictwa Arystotelesa przypieczętowało hellenizację chrześcijaństwa:

„Gdy chrześcijańska scholastyka podążyła za Arystotelesem definiując Boga jako czystą aktualność (*pure actuality*), albo »actus purus«, to oddzieliła całkowicie Boga od świata i uznała Go za nieaktywnego i niecierpięliwego (*impassive*), za Boga, który jest samoistny (*aseitic*) lub wywiedziony z samego siebie (*self-derived*), czyli »causa sui«, tzn. za tego, który jest jedyną przyczyną samego siebie»¹³¹⁹.

Altizer sądził, że dopiero logika heglowska zdołała przewyciężyć patrystyczną koncepcję Boga.¹³²⁰ Teolog z Charleston traktował swoją własną koncepcję dialektyczności i zmienności Absolutu jako kontynuację koncepcji Hegla, mimo iż Altizer radykalizował poglądy jenajskiego filozofa opowiadając się za zmiennością Boga nie tylko co do substancji, lecz także do co tożsamości.¹³²¹ Teolog z Charleston uważał, iż rozumienie relacji między naturami w Chrystusie stanowi ontologiczne *experimentum crucis*.¹³²² Jego zdaniem dotychczasowa teologia była zmuszona ze względu na przeprowadzoną reifikację Słowa i Chrystusa akceptować formułę chalcedońską. Według Altizera autentyczna koncepcja wcielenia zakłada zupełną transformację substancji (względnie natur), tzn. Logos staje się ciałem wskutek czego przestaje być Logosem. Innymi słowy, po inkarnacji istnieje już tylko człowiek, który wcześniej był Bogiem. Takie rozumienie wcielenia wynikało z praw obowiązujących w altizerowskiej dialektyce, według której negacja unicestwia tezę, a współistnienie tezy i antytezy jest niemożliwe. Teolog z Charleston stwierdził, iż teologia radykalna zgadza się z treścią inskrypcji »Bóg jest Jezusem«, którą Blake umieścił na *Laokoönie*¹³²³, lecz nie aprobeuje odwrotnego twierdzenia głoszonego przez chrześcijańską ortodoksję, a mianowicie, iż »Jezus jest Bogiem«. ¹³²⁴ Twierdzenie »Bóg jest Jezusem« oznaczało dla Altizera, iż Transcendencja przeistoczyła się całkowicie w Immanencję. Natomiast twierdzenie »Jezus jest Bogiem« zakładało współistnienie natury ludzkiej i boskiej. Doktryna chalcedońska w oczach teologa z Charleston niweczyła chrześcijańskie orędzie zbawienia, ponieważ odkupienie świata polegało według Altizera na śmierci (względnie samounicestwieniu) Boga, czyli na procesie immanentyzacji w wyniku którego uniwersum zostało uwolnione od zagrożenia ze strony Transcendencji.

¹³¹⁹ *Ibidem*, [II, II], s. 62.

¹³²⁰ *Ibidem*, [III, 1], s. 76-84.

¹³²¹ *Ibidem*, [III, II], s. 86; *ibidem*, [IV, I], s. 104: „[...] ponieważ Bóg urzeczywistnia się poprzez negowanie swoich pierwotnych, czyli danych manifestacji”; *passim*.

¹³²² *Ibidem*, [I, II], s. 40-48.

¹³²³ Cf. W. Blake, *The Laocoön* [w:] BLAKE, s. 777.

¹³²⁴ Cf. ALTIZER-1966, [I, II], s. 43-44.

Altizer sądził, iż przeszkodę w odkryciu autentycznej (czyli dialektycznej) tożsamości chrześcijaństwa stanowiła też ortodoksyjna nauka o Trójcy, która jego zdaniem eliminowała różnicę między Ojcem (Stwórcą) a Synem (Zbawicielem)¹³²⁵. Altizerowski schemat dialektyczny można zobrazować w następujący sposób:

teza	⇒ negacja ⇒	antyteza
Transcendencja		Immanencja
sacrum		profanum
Duch (πνεύμα)		ciało (σάρξ)
pleroma (πληρωμα)		kenoza (κενωσις)
Stwórca (Ojciec)		Zbawiciel (Syn)
atrzybuty negatywne (zło, gniew, oddalenie od człowieka, etc.)		atrzybuty pozytywne (dobro, miłość, bliskość do człowieka, etc.)
przeszłość		teraźniejszość

Termin »samounicestwienie« (tożsamy z kenozą i z ukrzyżowaniem) został zaczerpnięty z poezji Blake’a. Oddawał on celnie istotę altizerowskiej soteriologii, która traktowała odkupienie jako proces dialektyczny wewnątrz Boga¹³²⁶. Śmierć Chrystusa jako zwycięstwo nad grzechem oznacza dla teologa z Charleston, iż Bóg zanegował samego siebie. W ten sposób Altizer interpretował blake’owskie utożsamienie Stwórcy z szatanem, a śmierci Chrystusa ze śmiercią diabła.¹³²⁷ Należy zauważyć, iż konsekwentny dialektyczny monizm, który utożsamia byt z nicością, nie pozwala na wypracowanie innej teodycei. Analogicznie Altizer wykladał doktrynę o *creatio ex nihilo*. Według niego Bóg stwarza świat z nicości dialektycznie tożsamej z bytem, a więc stwarza uniwersum z samego siebie poprzez autonegację, która przeistacza tezę w antytezę. Powyższego rozumienia stworzenia i odkupienia świata nie da się pogodzić z chrześcijańską ortodoksją, czego teolog z Charleston był świadomy i czego nigdy nie ukrywał¹³²⁸. Altizer sądził, iż w rzeczywistości eschatologicznej nastąpi kres procesu dialektycznego i utożsamienie przeciwieństw. W *The Gospel of Christian Atheism* teolog z Charleston wyeksponował procesualną definicję Boga (Bóg jako proces dialektyczny) i kwalifikował każdą próbę powiązania objawienia (względnie wiary) z określoną

¹³²⁵ *Ibidem*, [I, II], s. 43: „Problem, z którym teolog odmawia konfrontacji, polega na nieuchronnej rozbieżności (*inevitable incompatibility*) między pierwotnym Bogiem chrześcijaństwa a wcielonym, czyli kenotycznym Chrystusem [...]”. Cf. *ibidem*, [IV, II], s. 114-115.

¹³²⁶ *Ibidem*, [IV], s. 102-131.

¹³²⁷ *Ibidem*, [III, III], s. 97-101; *passim*.

¹³²⁸ Przed podobnymi problemami spowodowanymi dialektycznym monizmem stanął Hegel, który jednak w odróżnieniu od Altizera dążył do wykazania chrześcijańskiej prawomyślności swej filozofii. Dlatego jenański filozof nie zamierzał sam ujawniać napięcia między swoją ontologią a reformacyjną teodyceą.

wielkością historyczną (taką jak: Jezus z Nazaretu, Biblia, tradycja kościelna, etc.) jako „zamach” na prawdziwą naturę Absolutu.¹³²⁹

W *The Descent into Hell* (1970) Altizer omówił proces immanentyzacji oraz dokonał reinterpretacji doktryny o zmartwychwstaniu i o wniebowstąpieniu Chrystusa z perspektywy swojej własnej dialektyki. Teolog z Charleston opowiadał się konsekwentnie za procesualnym rozumieniem Boga:

„Podstawowy problem, który jest pod ręką, polega na pytaniu, czy chrześcijański Bóg może być w pełni poznany jako proces, czyli ruch, który aktualizuje i realizuje się poprzez przechodzenie w przeciwieństwo swej własnej pierwotnej tożsamości. Czy można w wierze pojąć Boga jako rozwijający się i poruszający się proces, proces totalny, który przenosi pełnię swego własnego życia i ruchu w nowe postacie i tożsamości, i nie pojmować Boga jako niezmiennego i nieruchomego bytu?”¹³³⁰

Według Altizera Absolut jest »bezustannym przechodzeniem z Transcendencji do Immanencji« (*continual passage or transition »from« transcendence »to« immanence*).¹³³¹ Teolog z Charleston podkreślił, iż to przechodzenie jest procesem i nie może zostać powiązane z żadnym określonym momentem historycznym.¹³³²

Według niego oznacza ono całkowite przeistoczenie Transcendencji w Immanencję:

„Immanencja jest przeciwstawiona transcendencji w tym sensie, że immanencja »jest« tym, czym »była« transcendencja”¹³³³.

Proces przechodzenia tezy w antytezę Altizer określał za pomocą szeregu terminów, które uważał za synonimy (negacja, samounicestwienie, samoucieleśnienie, kenoza {względnie ogołocenie}, immanentyzacja, wcielenie, ukrzyżowanie, śmierć, zstąpienie do otchłani, etc.).¹³³⁴ Teologowi z Charleston zależało, żeby czytelnicy nie postrzegali kategorii Transcendencji i Immanencji jako atrybutów Boga tak jak czyniła to tradycyjna teologia ewangelicka¹³³⁵. Według niego te kategorie określają 2 bieguny (*pole*) procesu dialektycznego:

„Możemy uświadomić sobie w ten sposób, że transcendencja i immanencja Boga nie są ani wiecznymi atrybutami Boga, ani niezmiennymi i wiecznymi danymi postaciami i manifestacjami (*manifestation*) Boga, lecz że są one ustawicznie rozwijającymi się (*evolve*) chociaż

¹³²⁹ Cf. ALTIZER-1966, [IV, I], s. 102-112.

¹³³⁰ ALTIZER-1970, [2, V], s. 87.

¹³³¹ *Ibidem*, s. 89.

¹³³² *Ibidem*.

¹³³³ *Ibidem*, s. 91.

¹³³⁴ *Ibidem*, [3, III], s. 119.

¹³³⁵ Cf. J. F. König, *Theologia positiva...*, [§ 40; § 51-53], *op. cit.*, s. 52-55. Pojęcia transcendencji i immanencji odpowiadają łacińskim »immensitas« i »omnipraesentia« w terminologii ortodoksji protestanckiej.

przeciwstawiającymi się (*oppose*) wzajemnie manifestacjami (*expression*) życia i ruchu Boga. Immanencja jest nieodłącznym (*inherent*), czyli integralnym przeciwieństwem transcendencji tak jak transcendencja jest [nieodłącznym, czyli integralnym przeciwieństwem] immanencji i każda z nich może być sobą w sposób najbardziej prawdziwy i rzeczywisty tylko w stosunku do swego własnego nieodłącznego (*inherent*) przeciwieństwa (*other*). Zatem, ani transcendencja, ani immanencja nie może być tutaj pojmowana jako niewzruszona (*fixed*) lub dana pod względem jej własnej wewnętrznej tożsamości, czy też pod względem jej stosunku do przeciwieństwa (*other*). Każda z nich rozwija się i jest rzeczywista w stosunku do przeciwieństwa (*other*), a ruch każdej z nich musi albo rozwiązać (*still*), albo unieważnić (*reverse*) kierunek i postać przeciwieństwa (*other*)”¹³³⁶.

Teolog z Charleston dokonał daleko idącej reinterpretacji doktryny o zmartwychwstaniu i o wniebowstąpieniu. Traktował on Chrystusa jako symbol procesu dialektycznego, a ściślej mówiąc jako symbol negacji tezy.¹³³⁷ Altizerowski Chrystus był wielkością całkowicie niezależną od świadectwa biblijnego. Tradycyjnej doktryny o zmartwychwstaniu i o wniebowstąpieniu nie dało się pogodzić ze schematem dialektycznym wypracowanym przez teologa z Charleston¹³³⁸, ponieważ stosownie do tego schematu zmartwychwstanie i wniebowstąpienie winny symbolizować proces immanentyzacji (*movement from Spirit to flesh*), a nie wywyższenie Chrystusa, o którym mówiła Biblia.¹³³⁹ Dlatego Altizer interpretował zmartwychwstanie (zdefiniowane jako przejście z wiecznego życia do wiecznej śmierci)¹³⁴⁰ i wniebowstąpienie jako synonimy zstąpienia do piekieł, które według niego symbolizowało faktyczność i totalność inkarnacji¹³⁴¹. Przyporządkował on kategorie nieba i piekła do odpowiednich biegunów (*pole*) procesu dialektycznego, co można zobrazować w następujący sposób:

teza	⇒ negacja ⇒	antyteza
Transcendencja		Immanencja
sacrum		profanum
Duch		ciało
Stwórca		Zbawiciel
niebo		piekło
życie wieczne		śmierć wieczna
wstępowanie (αναβασίς)		zstępowanie (καταβασίς)
przeszłość		teraźniejszość

Altizer przedstawiał proces immanentyzacji za pomocą szeregu paralelizmów, wśród których nowością była metafora nieba i piekła:

¹³³⁶ ALTIZER-1970, [2, V], s. 88.

¹³³⁷ *Ibidem*, [3, III], s. 119.

¹³³⁸ *Ibidem*, [3], s. 97-132.

¹³³⁹ Cf. ALTIZER-1966, [IV, II], s. 120; *ibidem*, [3, III-IV], s. 116-127.

¹³⁴⁰ Cf. ALTIZER-1970, [3, IV], s. 123.

¹³⁴¹ *Ibidem*, [3, V], s. 131: „Podczas zstąpienia do piekieł Słowo staje się całkowicie i ostatecznie ciałem poprzez samoogółocenie Ducha”; *passim*.

„Forma tego procesu, czyli przemiany (*movement*) nieba w piekło, czyli Ducha w ciało, powinna być tożsama z formą przemiany (*movement*) transcendencji w immanencję”¹³⁴².

W autorecenzjach¹³⁴³ teolog z Charleston wspomniał, iż paralelizm niebo – piekło powstał pod wpływem *The Marriage of Heaven and Hell* Blake’a¹³⁴⁴ oraz pod wpływem tożsamości nirwany i sansary w buddyzmie mahajany. W *The Descent into Hell* Altizer ustosunkował się pozytywnie do diastatycznej ontologii Bartha.¹³⁴⁵ Teolog z Charleston zgodził się ze stwierdzeniem autora *Dogmatyki kościelnej*, że »Bóg jest Bogiem, a człowiek – człowiekiem«¹³⁴⁶, gdyż odpowiadało ono altizerowskiej dialektyce, według której teza i antyteza nie mogą współistnieć, a więc istnieje albo Bóg, albo człowiek, co na płaszczyźnie chrystologicznej wyklucza fenomen bogoczołowieczeństwa (θεανθρωπια).

W *The Self-Embodiment of God* (1977) Altizer skonstruował dialektyczny schemat fenomenu mowy (*speech*), którą utożsamiał z Absolutem (*God as the origin, center and end of speech*)¹³⁴⁷. Ów schemat składał się z 3 etapów (teza – antyteza – nowa teza) oraz z operacji negacji, która przeistacza tezę w antytezę i różnicuje rzeczywistość (tzn. ustanawia różnicę). Pojęcie różnicy (*difference*) teolog z Charleston zaczerpnął z projektu dekonstrukcji J. Derridy.¹³⁴⁸ Altizer powiązał ten schemat z kategoriami takimi jak: genezis, ucieleśnienie (tożsame z inkarnacją), apokalipsa, co można zobrazować w następujący sposób¹³⁴⁹:

teza ⇒	antyteza ⇒	nowa teza (negacja negacji)
to, co niepowiedziane (pierwotna pustka)	to, co powiedziane (mowa)	to, co niepowiedziane (odzyskana pustka)
genezis	ucieleśnienie (czyli inkarnacja)	apokalipsa
początek	środek	kres

W powyższym schemacie mowa jest fenomenem nietrwałym i przejściowym pomiędzy pierwotną a odzyskaną pustką.¹³⁵⁰ Według Altizera narodziny mowy

¹³⁴² *Ibidem*, [3, IV], s. 124.

¹³⁴³ Cf. ALTIZER-1978; ALTIZER-2001.

¹³⁴⁴ W. Blake, *The Marriage of Heaven and Hell* [w:] BLAKE, s. 148-160.

¹³⁴⁵ Cf. ALTIZER-1970, [4, III], s. 149-155. Altizer przejął też bartiańską definicję religii jako »ludzkiego i bałwochwalczego poszukiwania obecności ukrytego i niedostępnego Boga« (*ibidem*, s. 149).

¹³⁴⁶ *Ibidem*.

¹³⁴⁷ Cf. ALTIZER-1978.

¹³⁴⁸ Cf. T. J. J. Altizer, *Introduction to the Brown Classics in Judaica Series Edition* [w:] ALTIZER-1977, s. 3. Cf. *Deconstruction and Theology*, red. T. J. J. Altizer et al., New York 1982, *passim*.

¹³⁴⁹ Cf. ALTIZER-2006, [III], s. 30-34.

¹³⁵⁰ Cf. T. J. J. Altizer, *Introduction to the Brown Classics in Judaica Series Edition* [w:] ALTIZER-1977, s. 1-2.

odpowiadają negacji sacrum, czyli protologicznemu upadkowi.¹³⁵¹ Zaś upadek jest tożsamy ze stworzeniem świata, a stworzenie – z wcieleniem i zbawieniem. Pojęcia takie jak: stworzenie, upadek, wcielenie i zbawienie, były dla teologa z Charleston synonimami, ponieważ opisywały negację sacrum.¹³⁵² Takie redukcjonistyczne utożsamienie wynikało z konsekwentnego stosowania pryncypiów dialektycznego monizmu. Należy zauważyć, iż różnica ontyczna między Chrystusem a światem była niejasna także u Hegla. Jednak jenajski filozof unikał wyciągania takich wniosków, które mogłyby wzbudzić krytykę ze strony konserwatywnego nurtu teologii ewangelickiej. Altizer sądził, iż mowa jest samopodziałem (*self-division*), gdyż oddziela to, co powiedziane od tego, co niepowiedziane.¹³⁵³ To, co niepowiedziane staje się tym, co powiedziane poprzez autonegację, która wiedzie do ucieleśnienia mowy (*embodiment*).¹³⁵⁴ Teolog z Charleston rozróżniał między tym, co niepowiedziane a ciszą, ponieważ cisza występuje także w mowie, która nigdy nie jest ciągła (*continuity*).¹³⁵⁵ Referując główne tezy omawianego dzieła w pamiętnikach Altizer utożsamiał to, co niepowiedziane z ciszą oraz opisał proces dialektyczny jako ruch od ciszy (genesis) do mowy i od mowy do ciszy (apokalipsa).¹³⁵⁶ W *The Self-Embodiment of God* teolog z Charleston przedstawił własny dowód na istnienie Boga¹³⁵⁷, który był dowodem ontologiczno-kosmologicznym¹³⁵⁸. Altizer zdefiniował Boga jako »absolutny początek, który nigdy nie może zostać anulowany« (część ontologiczna), zaś konieczność istnienia takiego początku wywiódł z dialektycznej struktury fenomenu mowy, w której niezbędne jest istnienie pierwotnej tezy (część kosmologiczna).¹³⁵⁹ Innymi słowy, Bóg jest początkiem mowy, którego istnienie jest konieczne ze względu na prawa dialektyki. W sensie formalnym powyższe rozumowanie nie może uchodzić za dowód, ponieważ przyjmuje wniosek za przesłankę (*petitio principii*). Prócz tego odrębnego dowodu wymagałyby twierdzenia, że Bóg jest początkiem mowy oraz że prawa dialektyki faktycznie obowiązują. Wobec dowodu altizerowskiego ma też zastosowanie kantowska krytyka dowodów na istnienie Boga¹³⁶⁰. Można dostrzec

¹³⁵¹ *Ibidem*, s. 1-5.

¹³⁵² *Ibidem*.

¹³⁵³ Cf. ALTIZER-1977, [I], s. 9-11.

¹³⁵⁴ *Ibidem*, s. 11; *passim*.

¹³⁵⁵ *Ibidem*, [I], s. 8-26. Altizer zwrócił uwagę na to, że cisza jest niezbędnym elementem rozmowy, gdyż umożliwia wzajemne wysłuchanie.

¹³⁵⁶ Cf. ALTIZER-2006, [III], s. 32.

¹³⁵⁷ Cf. ALTIZER-1977, [I], s. 29; *ibidem*, [II], s. 37, s. 40-41. Cf. ALTIZER-2006, [III], s. 30.

¹³⁵⁸ Cf. I. Ziemiński, *Dowody na istnienie Boga* [w:] RELIGIA, t. 3, s. 272-274.

¹³⁵⁹ Cf. ALTIZER-1977, [II], s. 27-44.

¹³⁶⁰ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* [w:] HEGEL-WERKE, t. 17.

zbieżności między dowodem Altizera a stanowiskiem Hegla¹³⁶¹, który nie dowodził istnienia Absolutu, lecz je zakładał. W pamiętnikach teolog z Charleston stwierdził, iż w *The Self-Embodiment of God* zamierzał objaśnić różnicę między statusem Stwórcy w teologii radykalnej a statusem Stwórcy w gnostycyzmie, aczkolwiek nie był pewien, czy omawiana książka faktycznie traktowała o tej kwestii.¹³⁶² Według pamiętników ta różnica polega na rozumieniu nieobecności Stwórcy. Zdaniem Altizera gnostycyzm głosi prostą zagładę Transcendencji, natomiast teologia radykalna – przeistoczenie Transcendencji w Immanencję.¹³⁶³ Dla teologa z Charleston Transcendencja jest ukryta *hic et nunc* pod postacią swojego dialektycznego przeciwieństwa (*opposite*), czyli Immanencji, gdyż Immanencja jest tym, czym była Transcendencja. Owo przeistoczenie Altizer wyklądał jako absolutną ofiarę, którą bóstwo składa sobie same z siebie (samounicestwienie, względnie samoogółocenie Boga).

W *Total Presence* (1980) Altizer skoncentrował się na badaniu języka parabolicznego i nie rozbudował refleksji ontologicznej. Postrzegał on język (względnie mowę lub Słowo)¹³⁶⁴ z perspektywy swojej ontologii, tzn. utożsamiał jego elementy z etapami procesu dialektycznego. Inkarnacja odpowiadała więc narodzinom mowy (antyteza), która powstała poprzez negację pierwotnej ciszy¹³⁶⁵ (teza). Wcielenie nie kończy procesu dialektycznego, gdyż następuje negacja negacji (czyli afirmacja), która przynosi odzyskaną ciszę. W *Total Presence* teolog z Charleston powiązał Absolut z językiem parabolicznym. Jego zdaniem tylko ten język może wywołać »totalną obecność« (*total presence*), która nie jest obecnością kogoś lub czegoś, lecz epifanią bytu *in genere*. Altizer nie opisał jednak dokładnie charakteru tej ontologicznej kulminacji.

W *History as Apocalypse* (1985) znajdują się fragmentaryczne rozważania ontologiczne. Teolog z Charleston odniósł się do platońskich wpływów obecnych w ontologii Augustyna z Hippony.¹³⁶⁶ Wskazał ustępy w *Państwie Bożym*¹³⁶⁷, w

¹³⁶¹ Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft...*, [I, II, II, II, 3], t. 4, *op. cit.*, s. 512-563.

¹³⁶² Cf. ALTIZER-2006, [III], s. 33.

¹³⁶³ Zdaniem autora przedkładanej rozprawy nie da się zweryfikować tej tezy, ponieważ nie uwzględnia ona różnic terminologicznych pomiędzy myślą Altizera a gnostycyzmem oraz abstrahuje od różnorodności wewnątrz samego gnostycyzmu. Cf. H. Jonas, *Religia gnozy*, *op. cit.*

¹³⁶⁴ Altizer traktował te pojęcia jak synonimy.

¹³⁶⁵ W *The Self-Embodiment of God* teolog z Charleston rozróżniał między ciszą a tym, co niepowiedziane, gdyż cisza występuje jako element mowy, który umożliwia wzajemne wysłuchanie. Też w schemacie dialektycznym było więc to, co niepowiedziane, a antytezą – to, co powiedziane (czyli mowa). W *Total Presence* Altizer zarzucił to rozróżnienie.

¹³⁶⁶ Cf. ALTIZER-1985, [V], s. 79-96.

¹³⁶⁷ *Ibidem*, s. 84. Cf. Augustinus Hipponensis [= Augustyn z Hippony], *De civitate Dei libri XXII*, [VIII, XI], *op. cit.*, s. 236.

których Ojciec Kościoła przyznał się do przejścia platońskiej ontologii, wedle której istnienie przysługuje temu, co niezienne (*incommutabilis*), a nie przysługuje temu, co zmienne (*mutabilis*). Altizer pisał także o interpretacji śmierci Chrystusa u Tomasza z Akwinu.¹³⁶⁸ Odnosił się do fragmentów w *Sumie teologicznej* (III, 46), w których Akwinata twierdził, iż śmierć Chrystusa jest tylko śmiercią Jego ludzkiej natury, ponieważ natura boska jest niecierpieliwa i nieśmiertelna, oraz w których Tomasz oznajmił, iż męka nie mogła dotknąć »wyższych części« duszy Chrystusa, lecz jedynie tych »niższych«¹³⁶⁹. Według Altizera Augustyn z Hippony i Tomasz z Akwinu przyczynili się w sposób znaczący do stworzenia koncepcji Transcendencji. Natomiast zdaniem autora przedkładanej rozprawy początków recepcji platońskiej ontologii, szczególnie w kwestii nieporuszoneści i niecierpieliwości Boga, należy szukać już wśród apologetów (Justyn¹³⁷⁰, et al.). Wątpliwe wydaje się twierdzenie Altizera, iż »Platon Augustyna jest neoplatońskim Platonem«¹³⁷¹, ponieważ między platonizmem a neoplatonizmem zachodziła istotna różnica w pojmowaniu bytu. Dla Platona i Augustyna byt był wielkością statyczną, zaś dla Plotyna¹³⁷² – dynamiczną.¹³⁷³ W *History as Apocalypse* teolog z Charleston wprowadził kategorię ontologiczną »Lff« zaczerpniętą z *Finnegans Wake*¹³⁷⁴ Joyce’a.¹³⁷⁵ Jej znaczenie nie zostało dokładnie określone przez Altizera, lecz wydaje się, iż odzwierciedla ona kulminację bytu.

W *Genesis and Apocalypse* (1990) Altizer przepracował schemat dialektyczny i wzbogacił go o nowe kategorie. Proces dialektyczny miał według niego 2 bieguny (teza – antyteza), które utożsamiono z szeregiem pojęć. Podobnie operacja negacji posiadała liczne ekwiwalenty. Śmiałe działania redefinicyjne

¹³⁶⁸ Cf. ALTIZER-1985, [VI], s. 117. Cf. ALTIZER-1990, [11], s. 168. Cf. ALTIZER-1993, [2], s. 42-43; *ibidem*, [8], s. 167. Cf. ALTIZER-1997, [I], s. 14; *ibidem*, [III], s. 43; *ibidem*, [IV], s. 66-69; *ibidem*, [IX], s. 171. Cf. ALTIZER-2002, [II, 1], s. 46. Cf. ALTIZER-2006, [VIII], s. 103. W *The Contemporary Jesus* Altizer odwołał się także do fragmentu traktatu Augustyna z Hippony pod tytułem *O Trójcy Świętej*. Cf. ALTIZER-1997, [IX], s. 171. Cf. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, [I, XIII, 28] [w:] PL, t. 42, s. 840-842; tłum. pol.: idem, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996. Natomiast w *The New Gospel of Christian Atheism* teolog z Charleston przypisał apatyczną koncepcję Absolutu oddziaływaniu (neo)platonizmu. Cf. ALTIZER-2002, [III, 2], s. 81-82.

¹³⁶⁹ Ten podział duszy na części pochodzi od Arystotelesa, który wyróżniał duszę roślinną, zwierzęcą i myślącą. Według niego cierpieliwa jest jedynie dusza zwierzęca. Cf. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, [Arystoteles], *op. cit.*, s. 117.

¹³⁷⁰ Cf. T. G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, [V, Justyn Męczennik], *op. cit.*, s. 149-154.

¹³⁷¹ Cf. ALTIZER-1985, [V], s. 84.

¹³⁷² Cf. Plotinus [= Plotyn], *Opera*, tłum. red. M. Ficino, Fiorenza [= Florenz] 1492, *passim*; idem, *Enneady*, cz. 1-6, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000-2003; *passim*.

¹³⁷³ Cf. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, [Plotyn i neoplatonicy], *op. cit.*, s. 165-171.

¹³⁷⁴ J. Joyce, *Finnegans Wake*, [IV], *op. cit.*, s. 628.

¹³⁷⁵ Cf. ALTIZER-1985, [IX], s. 253-254. Cf. ALTIZER-1990, [11], s. 171-172; *ibidem*, [12], s. 182-183.

pozwołyły teologowi z Charleston włączyć *termini technici* dotychczasowej teologii do schematu dialektycznego, który można zobrazować następująco:

Teza	Negacja =	Antyteza
Genesis	stworzenie,	Apokalipsa
Transcendencja	upadek,	Immanencja
Pleroma (πληρωμα)	wcielenie,	Kenoza (κενωσις)
Ojciec	ukrzyżowanie,	Syn
szatan	zmartwychwstanie,	Chrystus
Stwórca	zstąpienie do piekieł,	Zbawca
cisza (<i>silence</i>)	wstąpienie do nieba,	mowa (<i>speech</i>)
wszystko (<i>all</i>)	samoogółocenie,	nicość
totalność (<i>totality</i>)	samounicestwienie, śmierć Boga	otchłań (<i>abyss</i>)

Altizer podkreślał, iż proces dialektyczny różni się od koncepcji wiecznego powrotu, gdyż kończy się na antytezie i nie istnieje możliwość odwrócenia jego kierunku. W *Genesis and Apocalypse* »negacja negacji« przestała oznaczać afirmację tak jak w poprzednich pozycjach teologa z Charleston, lecz symbolizowała intensyfikację i nieodwracalność negacji.¹³⁷⁶ Altizer zdefiniował genesis jako niepowtarzalny i nieodwracalny początek (*absolute irreversible beginning*), a apokalipsę – jako niepowtarzalny i nieodwracalny koniec (*absolute irreversible ending*). Rozróżniał też między »absolutnym i nieodwracalnym« początkiem i końcem w liniowej koncepcji czasu a »wiecznym« początkiem i końcem w koncepcji kolistej. Ponieważ genesis była tezą, a apokalipsa – antytezą, teolog z Charleston pisał, iż te kategorie są dialektycznie tożsame i mogą zostać zrozumiane tylko w dialektycznym powiązaniu. Operacja negacji, która całkowicie przeistacza tezę w antytezę, została utożsamiona przez Altizera z głównymi wydarzeniami z historii zbawienia. Zmartwychwstanie i wniebowstąpienie w swoim oryginalnym znaczeniu nie mogły zostać włączone do schematu dialektycznego. Dlatego poddano je stosownej reinterpretacji, w wyniku której zmartwychwstanie utożsamiono z ukrzyżowaniem, a wniebowstąpienie – ze zstąpieniem do piekieł. W *Genesis and Apocalypse* teolog z Charleston używał *terminus technicus* »Lff«, który pochodził z *Finnegans Wake*¹³⁷⁷ Joyce’a.¹³⁷⁸ Według Altizera »Lff« symbolizuje kulminację ontyczną na obu biegunach procesu dialektycznego, tzn. kulminację bytu (*all in all*) i nicości (*abyss*). Jego zdaniem »coincidentia oppositorum« urzeczywistnia się poprzez chrześcijańską tradycję epicką:

¹³⁷⁶ Cf. ALTIZER-1990, [4], s. 70-71; *ibidem*, [5], s. 90-91.

¹³⁷⁷ Cf. J. Joyce, *Finnegans Wake*, [IV], *op. cit.*, s. 628: „So. Avelaval. My leaves have drifted from me. All. But one clings still. I’ll bear it on me. To remind me of. Lff! So soft this morning. ours. Yes”.

¹³⁷⁸ Cf. ALTIZER-1990, [11], s. 171-172; *ibidem*, [12], s. 182-183. Cf. ALTIZER-1985, [IX], s. 253-254.

„Teraz Chrystus i szatan są w pełni i całkowicie jednym. Jeśli ta »coincidentia oppositorum« początkowo urzeczywistniła się w ostatecznej (*final*) epickiej poezji Blake’a, to wypełniła się ona w »Ulissesie« i »Finnegans Wake«, wypełniła się w tym ostatecznym (*final*) zjednoczeniu (*union*) Chrystusa i szatana, które jest prawdziwym bóstwem (*Godhead*) Boga. Albo raczej, jest to apokaliptyczne bóstwo (*Godhead*) Boga i nawet jeśli Stwórca jest teraz w pełni i całkowicie obecny jako szatan, to ten szatan jest obecnością apokaliptycznego Chrystusa, ostateczną (*final*) i totalną obecnością apokaliptycznego Chrystusa”¹³⁷⁹.

Altizer nie pojmował »coincidentia oppositorum« jako współlistnienia przeciwieństw, lecz jako ich ściśle utożsamienie, które prowadzi do całkowitego zaniku wszelkiej różnicy oraz samej przeciwstawności.¹³⁸⁰

W *The Genesis of God* (1993) Altizer kontynuował rozważania ontologiczne rozpoczęte w *Genesis and Apocalypse* (1990)¹³⁸¹. Skoncentrował się jednak na kategorii genezis¹³⁸². Jego zdaniem genezis jest tożsame z Bogiem jako tezą, dlatego tytuł omawianego dzieła należy uznać za pleonazm. Altizer podtrzymał pogląd wyrażony w *Genesis and Apocalypse*, iż negacja negacji nie rozwija procesu dialektycznego, lecz jedynie wzmacnia negację.¹³⁸³ Teolog z Charleston przedstawił w *The Genesis of God* dowód na istnienie Boga¹³⁸⁴, który można zaklasyfikować do grupy dowodów kosmologicznych. Altizer dowiódł, jak mniemał, istnienia Boga w następujący sposób: najpierw dowiódł konieczność istnienia pierwotnego (czyli absolutnego i nieodwracalnego) początku (*necessity of beginning*) na podstawie tego, iż jest on »nierozzerwalnie związany z myśleniem i ze świadomością«, a potem dowiódł konieczność istnienia Boga, którego utożsamił z pierwotnym początkiem. Powyższy dowód przypomina 2. drogę (tj. dowód z przyczynowości) u Tomasza z Akwinu i podlega analogicznej krytyce.¹³⁸⁵ Omawiając pochodzenie zła Altizer powołał się na Augustyna z Hippony¹³⁸⁶, który twierdził, iż zło opiera się na tym, że wola ludzka, tak jak całość bytu, została stworzona z nicości¹³⁸⁷. Zdaniem autora przedkładanej rozprawy takie stanowisko traktuje nicość jako *materia creationis ex qua*¹³⁸⁸, co stoi w sprzeczności z samym pryncypium *creatio ex nihilo*, oraz

¹³⁷⁹ ALTIZER-1990, [11], s. 172.

¹³⁸⁰ *Ibidem*, [6], s. 93.

¹³⁸¹ Cf. ALTIZER-1993, [Preface], s. 2-3.

¹³⁸² Cf. ALTIZER-2001.

¹³⁸³ Cf. ALTIZER-1993, [2], s. 28.

¹³⁸⁴ *Ibidem*, [3-4], s. 48-88.

¹³⁸⁵ Cf. I. Ziemiński, *Pięć dróg* [w:] RELIGIA, t. 8, s. 118-121.

¹³⁸⁶ Cf. ALTIZER-1993, [3], s. 49; *ibidem*, [6], s. 121. Cf. ALTIZER-2002, [V, 2], s. 138-139.

¹³⁸⁷ Cf. Augustinus Hipponensis [= Augustyn z Hippony], *De civitate Dei libri XXII*, [XII, VI], *op. cit.*, s. 355.

¹³⁸⁸ Cf. J. F. König, *Theologia positiva...*, [§ 164], *op. cit.*, s. 78-79.

abstrahuje od świadectwa Pisma¹³⁸⁹. Altizer słusznie zauważył¹³⁹⁰, iż Augustyn w odróżnieniu od Tomasza z Akwinu opowiadał się za preegzystencją materii¹³⁹¹. Prócz tego Altizer wzmocnił tezę Augustyna i głosił, iż mamy do czynienia z niedoskonałością (*deficiency*) stworzonego bytu, która jest tożsama z nicością.¹³⁹² Dla Altizera nicość i byt były dialektycznie tożsame, co sprawiało, iż rozumiał *creatio ex nihilo* niezgodnie z istotą tej koncepcji.¹³⁹³ W *The Genesis of God* przyjął on rozróżnienie na Boga (*God*) i bóstwo (*Godhead*)¹³⁹⁴, które to rozróżnienie przypisał Eckhartowi.¹³⁹⁵ Dla teologa z Charleston zakres semantyczny pojęcia bóstwa był szerszy niż zakres semantyczny pojęcia Boga, które utożsamiał z Transcendencją i ze Stwórcą, czyli z tezą w procesie dialektycznym.¹³⁹⁶ Natomiast u Eckharta rozróżnienie Bóg (*Gott*) – bóstwo (*Gottheit*) wydaje się odpowiadać rozróżnieniu *Deus revelatus* – *Deus absconditus*¹³⁹⁷:

„Dlatego wszystkie stworzenia (*Kreaturen*) mówią o Bogu (*Gott*). Dlaczego nie mówią o bóstwie (*Gottheit*)? Wszystko, co jest w bóstwie (*Gottheit*), jest jednym (*eins*) i nic nie da się o tym powiedzieć. Bóg (*Gott*) działa, a bóstwo (*Gottheit*) nie działa i nie ma w nim żadnego dzieła. Bóg (*Gott*) i bóstwo (*Gottheit*) różnią się tak jak działanie (*Wirken*) i niedziałanie (*Nichtwirken*)”¹³⁹⁸.

¹³⁸⁹ Cf. m. in.: 1Mo 1-2; 1Tm 4,4.

¹³⁹⁰ Cf. ALTIZER-1993, [3], s. 51.

¹³⁹¹ Cf. Augustinus Hipponensis [= Augustyn z Hippony], *Confessionum libri*, [XII, XV], *op. cit.*, s. 834: „An quia erat informis materies, ubi propter nullam formam nullus ordo erat? Ubi autem nullus ordo erat, nulla esse vicissitudo temporum poterat; et tamen hoc pene nihil, in quantum non omnino nihil erat, ab illo utique erat a quo est quidquid est, quod utcumque aliquid est. Hoc quoque, aiunt, non negamus”; tłum. pol.: idem, *Wyznania*, [XII, 15], *op. cit.*, s. 368: „Czy to, że istniała bezkształtna materia, w której nie było żadnego porządku, bo nie było formy? Skoro zaś nie było porządku, nie mogło być kolejności czasowej. Lecz również ta niemal nicość – w takiej mierze, w jakiej nie była pełną nicością – musiała się wywodzić od Tego, od którego wszystko pochodzi, co w jakimkolwiek stopniu istnieje. »Ani temu – powiadają – nie przeczymy«”.

¹³⁹² Cf. ALTIZER-1993, [3], s. 49.

¹³⁹³ *Ibidem*, [1], s. 22. Cf. A. Hoenecke, *Evangelisch-lutherische Dogmatik*, [I, 5, § 22, I], t. 2, *op. cit.*, s. 212: „Wyrażenie »z niczego« wymaga doprecyzowania. Neoplatońscy heterodoksyjni nauczyciele mówili o stworzeniu z niczego, lecz rozumieli pod pojęciem nicości relatywną nicość, μη ον, bezkształtną materię (ὄλη ἀμορφος). Dlatego nauczyciele ortodoksyjni mówili, iż świat został stworzony nie z relatywnej nicości (*nihil privativum*), lecz z nicości absolutnej (*nihil negativum*)”. Inaczej sądził Altizer: cf. ALTIZER-2002, [IV, 3], s. 118. Cf. R. L. Hart, *Godhead and God* [w:] TTDG, s. 50-63.

¹³⁹⁴ *Ibidem*.

¹³⁹⁵ Cf. ALTIZER-1993, [5], s. 89. Cf. ALTIZER-2006, [10], s. 137.

¹³⁹⁶ Cf. ALTIZER-1993, [5], s. 89.

¹³⁹⁷ Cf. T. J. J. Altizer, *A Response* [w:] TTDG, s. 214.

¹³⁹⁸ Eckhart, *Predigten*, [11 Von unsagbaren Dingen] [w:] idem, *Mystische Schriften*, red. tłum. G. Landauer, Berlin 1903, s. 79. Cf. *ibidem*, [4 Von stetiger Freude], s. 45; *ibidem*, [6 Vom namenlosen Gott], s. 58; *ibidem*, [7 Vom innersten Grunde], s. 62-63; *ibidem*, [11 Von unsagbaren Dingen], s. 76-79; *ibidem*, [12 Vom Leiden Gottes], s. 83-84. Cf. idem, *Traktate*, [1 Von den Stufen der Seele] [w:] idem, *Mystische Schriften*, *op. cit.*, s. 155; *ibidem*, [2 Gespräch zwischen Schwester Kathrei und dem Beichtvater], s. 164; *ibidem*, [5 Die Seele auf der Suche nach Gott], s. 189-190; *ibidem*, [6 Von der Überfahrt zur Gottheit], s. 191-199. Cf. idem, *Fragmente*, [30] [w:] idem, *Mystische Schriften*, *op. cit.*, s. 212-213. Tłum. pol. w: idem, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986; idem, *Kazania i traktaty*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1988; idem, *Myśli i rozważania*, tłum. W. Szymona; idem, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987.

W analizowanej książce Altizer podkreślił, iż przejście od tezy do antytezy ma charakter procesualny, tzn. apokalipsa jest tym, czym było przed negacją genezis.¹³⁹⁹

W *The Contemporary Jesus* (1997) Altizer zebrał i powtórzył swoje tezy ontologiczne.

Książka *The New Gospel of Christian Atheism* (2002) stanowiła podsumowanie dotychczasowych rozważań ontologicznych Altizera. Pojawiły się tam również nowe elementy. Teolog z Charleston objaśnił dokładniej utożsamienie zmartwychwstania z ukrzyżowaniem¹⁴⁰⁰ oraz ustosunkował się pozytywnie do modalistycznej koncepcji Trójcy¹⁴⁰¹. Uważał on, iż tylko modalizm można pogodzić ze schematem dialektycznym, w którym Transcendencja (tożsama z Ojcem, względnie Duchem, czy Logosem) przeistacza się całkowicie w Immanencję (tożsamą z Synem). Zdaniem autora przedkładanej rozprawy w teologii Altizera mamy do czynienia nie z Trójcą, lecz z dwójką, gdyż takie wielkości jak: Duch, Logos, Ojciec, Stwórca, Transcendencja, sacrum, niebo, szatan, etc., są synonimami i odpowiadają tezie w procesie dialektycznym.¹⁴⁰² W *The New Gospel of Christian Atheism* teolog z Charleston określił tezę jako »pozytywny biegun bóstwa« (*positive pole of Godhead*), a antytezę – jako »negatywny biegun bóstwa« (*negative pole of Godhead*).¹⁴⁰³ Ta terminologia opierała się na rozróżnieniu między Bogiem (*God*) a bóstwem (*Godhead*) wprowadzonym w *The Genesis of God*.¹⁴⁰⁴ Według tego rozróżnienia bóstwo jest pojęciem o szerszym polu semantycznym niż Bóg i obejmuje całość procesu dialektycznego, czyli tezę (tzn. Boga)¹⁴⁰⁵ i antytezę (tzn. negację Boga)¹⁴⁰⁶. Altizer używał też określeń takich jak biegunowość (*polarity*) i dychotomia (*dichotomy*) bóstwa (*Godhead*), które wyrażały podległość bóstwa prawom dialektyki i jego tożsamość z nimi. Należy zauważyć, iż w omawianym dziele teolog z Charleston podkreślił wyłączną aktywność Absolutu w procesie negacji, co znalazło odzwierciedlenia w następujących pojęciach: »Bóg negujący samego siebie« (*self-negating God*), »Bóg ogałający samego siebie« (*self-*

¹³⁹⁹ Cf. ALTIZER-1993, [8], s. 170, s. 182-184.

¹⁴⁰⁰ Cf. ALTIZER-2002, [II, 2], s. 57-62.

¹⁴⁰¹ *Ibidem*, [III, 2], s. 79-89. Modalistyczną koncepcję Trójcy zarzucano też Heglowi. Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [III, C, I, 3] [w:] HEGEL-WERKE, t. 17, s. 221-240; idem, *Brief an Tholuck (Berlin, 3. Juli 1826)* [w:] HEGEL-BRIEFE, t. 4/2, s. 60-61.

¹⁴⁰² Altizer nie rozróżniał między Trójcą immanentną (Ojciec – Syn – Duch Święty) a ekonomiczną, przez co abstrahował od tradycyjnej doktryny trynitarniej, według której Stwórcą, Zbawcą, czy Poczyszycielem można nazwać każdą z osób Trójcy.

¹⁴⁰³ Cf. ALTIZER-2002, [IV, 2], s. 109.

¹⁴⁰⁴ Cf. ALTIZER-1993, [5], s. 89. Cf. ALTIZER-2006, [10], s. 137.

¹⁴⁰⁵ Zwaną też »pierwotnym bóstwem« (*primordial Godhead*).

¹⁴⁰⁶ Zwaną też »apokaliptycznym bóstwem« (*apocalyptic Godhead*).

emptying God), »Bóg unicestwiający samego siebie« (*self-annihilating God*) i »Bóg ofiarujący samego siebie« (*self-sacrificing God*).

W *Godhead and the Nothing* (2003) Altizer uwieńczył konstrukcję monumentalnego schematu ontologicznego, którego budowa rozpoczęła się w latach 50-tych XX wieku¹⁴⁰⁷. Jego zdaniem proces dialektyczny dokonuje się wewnątrz bóstwa (*Godhead*). Ten proces określał on mianem jedności przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*) i dychotomicznej biegunowości (*dichotomous polarity*). Według teologa z Charleston bóstwo obejmuje zarówno biegun pozytywny (teza), jak i biegun negatywny (antyteza) procesu dialektycznego. Między tymi biegunami zachodzi operacja, którą Altizer określał za pomocą katalogu synonimicznych terminów. Do każdego z biegunów został przyporządkowany szereg różnorodnych pojęć. Pojęcia przynależące do bieguna pozytywnego stają się wskutek operacji odpowiednimi pojęciami przynależącymi do bieguna negatywnego. Innymi słowy, każde pojęcie na biegunie pozytywnym ma swój dialektyczny odpowiednik na biegunie negatywnym.¹⁴⁰⁸ Ten schemat dialektyczny można zobrazować w następujący sposób:

Bóstwo (<i>Godhead</i>)		
biegun pozytywny (<i>positive pole</i>):	operacja:	biegun negatywny (<i>negative pole</i>):
teza	negacja,	antyteza
pierwotne bóstwo (<i>primordial Godhead</i>)	przekształcenie (<i>transformation</i>),	apokaliptyczne bóstwo (<i>apocalyptic Godhead</i>)
Transcendencja	przemiana (<i>transfiguration</i>),	Immanencja
genezis	ogołocenie (<i>emptying</i>),	apokalipsa
pełnia (<i>πληρωμα</i>)	unicestwienie (<i>annihilation</i>),	pustka (<i>κενωμα</i>)
początek	alienacja (<i>alienation</i>),	koniec
totalność (<i>totality</i>)	wyobcowanie (<i>enstragment</i>),	otchłań (<i>abyss</i>), nicość (<i>Nihil</i> , <i>nothing, nothingness</i>)
Duch (<i>πνευμα</i>)	oddzielenie (<i>division</i>),	ciało (<i>σαρξ</i>)
Ojciec	śmierć,	Syn
Stwórca	ofiara (<i>sacrifice</i>),	Zbawca
szatan	zbawienie,	Chrystus
Bóg	stworzenie,	człowiek
niezróżnicowana rzeczywistość	wcielenie,	zróżnicowana rzeczywistość
zło (<i>evil</i>)	upadek,	łaska (<i>grace</i>)
	zstąpienie do piekieł,	
	wstąpienie do nieba,	
	ukrzyżowanie,	
	zmartwychwstanie	

¹⁴⁰⁷ W przedmowie do *Godhead and the Nothing* Altizer pisał, iż ta książka kontynuuje projekt rozpoczęty »ponad 40 lat temu« (cf. ALTIZER-2003, [Preface], s. ix). Natomiast w *History as Apocalypse* (cf. ALTIZER-1985, [Preface], s. 2) i w pamiętnikach (cf. ALTIZER-2006, [I], s. 6-7) teolog z Charleston wskazywał na swoje magisterium (*Nature and Grace in the Theology of Saint Augustine, op. cit.*) jako na chwilę narodzin własnego projektu intelektualnego.

¹⁴⁰⁸ Taka para pojęć wyznacza płaszczyznę.

Ontologiczne badania Altizera koncentrowały się na analizie procesu dialektycznego jako takiego (*in genere*) oraz na analizie operacji na partykularnych płaszczyznach (*in concreto*). Wydaje się, iż według teologa z Charleston zarówno liczba płaszczyzn, jak i liczba synonimicznych określeń operacji mogła ulec zmianie. Altizerowska architektonika procesu dialektycznego zakładała, iż pojęcia na każdym z biegunów są synonimami oraz że różne nazwy operacji są tożsame. Samą operację zdefiniowano jako całkowite przeistoczenie tezy w antytezę. Dostosowanie *termini technici* tradycyjnej teologii do praw dialektyki wymagało od Altizera śmiałych działań redefinicyjnych takich jak utożsamienie ze sobą wszystkich wydarzeń z historii zbawienia. W *Godhead and the Nothing* teolog z Charleston podążając za neoplatonizmem i obiektywnym idealizmem dokonał wyraźnej reifikacji pojęcia nicości. Nicość była dla niego dialektycznie tożsama z bytem. Gdy Altizer mówił o koncepcji *creatio ex nihilo*, to nadawał jej, tak samo jak Hegel¹⁴⁰⁹, odmienne znaczenie (*creatio ex Deo*)¹⁴¹⁰ od tradycyjnego¹⁴¹¹. Przedstawiona przez teologa z Charleston koncepcja nicości pociągnęła za sobą dalekosiężne skutki dla: doktryny stworzenia, hamartiologii, teodycei oraz soteriologii. W aspekcie hamartiologicznym przyporządkowano zło i grzech biegunowi pozytywnemu (czyli tezie) i uznano, iż istniały one już »u początku«. ¹⁴¹² Dlatego pytanie o genezę zła (*genesis of evil*) oznacza dla teologa z Charleston pytanie o genezę Boga (*genesis of God*). ¹⁴¹³ Altizer nie ukrywał tego, iż podążał w tej kwestii za filozofią Hegla, według której zło dokonuje się wewnątrz Boga i jest koniecznym etapem w rozwoju człowieka gatunkowego. Zdaniem teologa z Charleston dialektycznym odpowiednikiem zła jest łaska, a odpuszczenie grzechów polega na całkowitym przeistoczeniu zła w łaskę (*transfiguration or transformation of evil*). ¹⁴¹⁴ W aspekcie soteriologicznym Altizer wprowadził pojęcie »Boga zbawiającego samego siebie« (*self-saving God*)¹⁴¹⁵, które

¹⁴⁰⁹ Cf. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, [§ 87] [w:] HEGEL-WERKE, t. 8, s. 186; *ibidem*, [§ 89], s. 193; *ibidem*, [§ 259], t. 9, s. 51; *ibidem*, [§ 163, Zusatz 2], t. 8, s. 313: „W naszej religijnej świadomości zdarza się, że mówimy, iż Bóg stworzył świat z nicości, lub innymi słowy świat i rzeczy skończone wypłynęły z pełni boskich myśli i boskich zarządzeń”.

¹⁴¹⁰ R. L. Hart posłużył się celną formułą »*creatio ex nihilo sive Deo ipse*« (idem, *Godhead and God* [w:] TTDG, s. 51).

¹⁴¹¹ Cf. J. G. Baier, *Compendium...*, [II, § 2-4], t. 2, *op. cit.*, s. 76-78.

¹⁴¹² Cf. ALTIZER-2003, [3], s. 44; *passim*.

¹⁴¹³ *Ibidem*, [6], s. 79-94; *passim*.

¹⁴¹⁴ *Ibidem*, [7], s. 95-110; *passim*.

¹⁴¹⁵ Względnie »samo-zbawienia Boga« (*Self-Saving of God*). Pojęcie »samo-zbawiającego się Boga« Altizer zaczerpnął prawdopodobnie z dzieł Nietzschego, który pisał o »samo-zbawieniu« (*Selbsterlösung*). Cf. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, [§ 107] [w:] NIETZSCHE-WERKE, t. 1, s. 514; *ibidem*, [§ 134], s. 535; tłum. pol.: idem, *Ludzkie, arcyłudzkie*, cz. 1-2, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1908-1910. Cf. idem, *Morgenröte. Gedanken über die*

celnie oddawało jego koncepcję zbawienia¹⁴¹⁶. Według niej Bóg uwalnia się od siebie samego poprzez autonegację¹⁴¹⁷. Teolog z Charleston sądził, iż Absolut unicestwia sam siebie, przez co umożliwia zaistnienie świata. To unicestwienie polega na całkowitym przeistoczeniu Boga w uniwersum. Altizer utożsamiał swoją koncepcję samo-unicestwienia Boga z koncepcją »cimcum«¹⁴¹⁸ I. Lurii¹⁴¹⁹, według której podczas stwarzania świata Absolut wycofał się w głąb siebie, żeby zwolnić miejsce dla uniwersum¹⁴²⁰. Wiadomości o ontologii Lurii teolog z Charleston zaczerpnął prawdopodobnie z przyczynku R. L. Rubensteina¹⁴²¹ zamieszczonego w monografii poświęconej Altizerowi i z dzieł J. Derridy¹⁴²², które analizował.

W *Living the Death of God* (2006) Altizer nie przedstawił nowych analiz ontologicznych i ograniczył się do rekapitulacji swoich poglądów.

moralischen Vorurteile, [§ 96] [w:] NIETZSCHE-WERKE, t. 1, s. 1074. Cf. idem, *Die fröhliche Wissenschaft*, [§ 300] [w:] *ibidem*, t. 2, s. 176.

¹⁴¹⁶ Cf. ALTIZER-2003, [8], s. 111-126.

¹⁴¹⁷ *Ibidem*, s. 112; *passim*.

¹⁴¹⁸ W transkrypcji angielskiej Altizera: »zimzum« (cf. ALTIZER-2003, [3], s. 35-36) lub »zimzum« (cf. T. J. J. Altizer, *History as Apocalypse* [w:] ALTIZER-1982, s. 149).

¹⁴¹⁹ Cf. ALTIZER-2003, [3], s. 35-36. Cf. T. J. J. Altizer, *A Response* [w:] TTDG, s. 221-223.

¹⁴²⁰ Cf. Lurja, *Izaak Ben Salomon* [w:] RELIGIA, t. 6, s. 317-318. Cf. *Theses cabbalisticæ*, [1] [w:] *Kabbala denudata seu doctrina Hebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica*, cz. 2, [sine editore], Francofurti [= Frankfurt] 1677, s. 150: „Deus creaturus mundos contraxit praesentiam suam”. Autor przedkładanej rozprawy sądzi, że utożsamienie altizerowskiej negacji z luriańskim samoograniczeniem Boga jest zabiegiem wątpliwym pod względem metodologicznym.

¹⁴²¹ Cf. R. L. Rubenstein, *Thomas Altizer's Apocalypse* [w:] COBB-1970, s. 129-130. Cf. J. Neusner, *Preface to the Brown Classics in Judaica Series Edition* [w:] ALTIZER-1977, s. xiii-xviii.

¹⁴²² Cf. T. J. J. Altizer, *History as Apocalypse* [w:] ALTIZER-1982, s. 148-149.

4.4. Metodologia

[1] Wprowadzenie

Refleksja Altizera nad metodą interpretacji treści teologicznych i metodą ich uporządkowania miała charakter fragmentaryczny. Przybierała ona zwykle postać rozproszonych wypowiedzi, dlatego konieczna jest jej rekonstrukcja.

[2] Metoda interpretacji treści teologicznych

W *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* (1961) mamy do czynienia z brakiem zgodności między postulowaną a zastosowaną teorią poznania, która warunkuje metodę interpretacji treści teologicznych. Altizer postulował pozyskiwanie wiedzy religijnej poprzez doświadczenie religijne, natomiast *in praxi* czerpał ją z publikacji. Odpowiedź na pytanie, jaką metodę interpretacji postulował Altizer w omawianym dziele, jest problematyczna, gdyż twierdził on, że religijna Rzeczywistość jest doświadczana poprzez język mitu, który według niego nie zawiera żadnej treści. Można natomiast odtworzyć metodę interpretacji zastosowaną w *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*. Do charakterystycznych cech warsztatu Altizera należy asymetryczne ujęcie relacji między źródłami a literaturą przedmiotu. Teolog z Charleston traktował literaturę przedmiotu w sposób uprzywilejowany względem źródeł. Przykładowo wykładał religię i kulturę starogrecką¹⁴²³ w świetle dzieł Nietzschego nie zwracając uwagi, iż te pisma z wyjątkiem prac akademickich uznaje się za oryginalne dzieła filozoficzne Bazylejczyka, a nie za kompetentne opracowania naukowe tego tematu. Należy zwrócić uwagę na tendencję do ureligijniania wszelkich zagadnień, nawet zupełnie areligijnych, która jest obecna w całym dziele. Występuje też rozdźwięk między deklarowanym a realizowanym stosunkiem Altizera do obranych autorytetów (m. in. M. Eliade, A. Schweitzer, F. Nietzsche, M. Weber, J. Wach). Teolog z Charleston z jednej strony deklarował postawę bliską czci religijnej¹⁴²⁴ wobec nich, a z drugiej strony traktował obrane autorytety instrumentalnie, ponieważ interpretował ich twierdzenia akontekstualnie w taki sposób, żeby za ich pomocą dowieść własnych uprzednio założonych tez. Podobnie można zakwalifikować uzasadnianie przez teologa z Charleston przedkładanych tez jedynie poprzez prywatne przekonania

¹⁴²³ Cf. ALTIZER-1961, [Preface], s. 10-11; *ibidem*, [I], s. 15-50.

¹⁴²⁴ Cf. określenia takie jak: guru, prorok, etc.

religijne autora.¹⁴²⁵ Wątpliwości metodologiczne wzbudza również porównywanie i syntezy wniosków wywiedzionych z różnych dyscyplin naukowych za pomocą różnych metod badawczych.¹⁴²⁶ Niejednoznaczny pozostaje nawet status metodologiczny głównej tezy książki (faktycznie głównego założenia), gdyż nie wiadomo, czy jest to diagnoza natury socjologicznej, czy teologicznej:

„Ta książka zakłada, iż człowiek nie był nigdy przedtem tak głęboko wyobcowany (*alienated*) z rzeczywistości wiary. Została ona napisana z nadzieją, że otchłań (*abyss*) wiary, w której musimy żyć, mogłaby paradoksalnie umożliwić głębsze spotkanie z autentycznym znaczeniem religii, ponieważ »człowiek współczesny« stracił swą ojczyznę w wierze. Prawdziwie współczesny człowiek, tj. ten, który żyje w tym momencie dziejów, nie może poznać rzeczywistego znaczenia religii, jeżeli nie doświadczył przynajmniej chwilowo wyobcowania albo odłączenia od siebie samego, od świata i od »rzeczywistości«. My, współcześni, jesteśmy zanurzeni w świat profaniczny, który obciąża bezpośredni moment (*immediate moment*) absolutnym znaczeniem i wartością. Dla nas religia może występować jedynie jako obca (*alien*) rzeczywistość. Zgodnie z naszą wrażliwością Rzeczywistość religijna może manifestować się jedynie jako Inna (*Other*). Dlatego człowiek jako człowiek współczesny nie może kojarzyć religii z »rzeczywistością«. Tak brzmi główna teza tej książki”¹⁴²⁷.

Stosunek Altizera do programu demitologizacji był ambiwalentny, mimo iż pisząc *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* wykladał na Uniwersytecie Emory, który - jak już powiedziano - uchodził za centrum amerykańskiego bultmannizmu¹⁴²⁸. Uznawał on język mitu za nieprzekładalny, a do projektu egzystencjalnej interpretacji mitu podchodził podejrzliwie, gdyż przetłumaczenie mitu na język współczesnej filozofii (a ściśle egzystencjalizmu) zagrażałoby dialektycznej opozycji sacrum – profanum:

„Program demitologizacji pokazał nam błędną ścieżkę polegającą na prostym przekładaniu obcych (*alien*) kategorii na kategorie naszego własnego czasu i przestrzeni. Dlatego religijna transcendencja będzie tym samym przemieniona we współczesną immanencję – religijny świat mitu stanie się profanicznym światem autonomicznej egzystencji współczesnego człowieka”¹⁴²⁹.

Tak samo ambiwalentny był stosunek Altizera do metody historyczno-krytycznej. Wykorzystywał on ustawnie wyniki badań uzyskane przez szkołę historyczno-krytyczną¹⁴³⁰, jednak sam nie podporządkował się jej metodologicznym wymaganiom. Jego celem było, jak deklarował, stworzenie zupełnie nowej teologii niezależnej od wybranej metody.¹⁴³¹ W *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* Altizer ogłosił,

¹⁴²⁵ Altizer nie ukrywał, iż własne przekonania religijne uznaje za »experimentum crucis«. Cf. *ibidem*, [Preface], s. 10; ALTIZER-2006, [I], s. 4-5.

¹⁴²⁶ Cf. ALTIZER-1961, [V], s. 152-199.

¹⁴²⁷ *Ibidem*, [Preface], s. 9.

¹⁴²⁸ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 9-10.

¹⁴²⁹ ALTIZER-1961, [V, III], s. 172; cf. *ibidem*, [III, IV], s. 103.

¹⁴³⁰ *Ibidem*, [II-III], s. 51-112.

¹⁴³¹ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 7.

iż współczesna sytuacja dziejowa wyeliminowała w ogóle kategorię pewności (*security*)¹⁴³² z nauki:

„Profaniczna pustka (*void*), która jest nieuniknionym rezultatem autonomicznego sposobu egzystencji, doprowadziła nie tylko do rozpadu świadomości (*consciousness*) religijnej, lecz także do zniszczenia wszelkiej ontologicznej i epistemologicznej pewności (*security*)”¹⁴³³,

„Wszelkie znaczenie zostało osadzone w relatywności, co skutkuje tym, że nie ma żadnego ustalonego, czy pewnego (*certain*) znaczenia”¹⁴³⁴.

Jego zdaniem kategoria pewności musiała ustąpić miejsca subiektywizmowi i relatywizmowi, gdyż było to wpisane w schemat dziejów. Teolog z Charleston utożsamiał interpretację z aplikacją oraz domagał się, żeby współczesna sytuacja dziejowa stanowiła kryterium nie tylko dla aplikacji wyników badań, lecz także dla samej procedury badawczej. W tym sensie podmiot poznania stwarza poznawaną rzeczywistość. W przedmowie do *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* Altizer napisał, iż jego metodologia wywodzi się z koncepcji metodologicznych J. Wacha.¹⁴³⁵ Jednak porównanie poglądów teologa z Charleston i koncepcji Wacha ukazuje liczne rozbieżności.¹⁴³⁶ Przede wszystkim Wach ściśle rozgraniczał między teologią (dyscypliną normatywną) a religioznawstwem (dyscypliną deskryptywną).¹⁴³⁷ Istotną kategorię metodologiczną stanowił w omawianej książce¹⁴³⁸ i w powiązanim z nią przyczynku¹⁴³⁹ symbol śmierci Boga, który trafnie ilustrował przedstawione tam poglądy. Śmierć Boga odzwierciedla negację sacrum wpisaną w proces historiozoficzny. Altizer powoływał się na fragment z *Wiedzy radosnej* Nietzschego¹⁴⁴⁰, który to fragment wykladał jako diagnozę egzystencjalnej kondycji człowieka współczesnego¹⁴⁴¹. U teologa z Charleston istnienie Boga i autonomia człowieka wykluczają się wzajemnie. Nie mogą one współwystępować i nie da się ich pogodzić inaczej niż poprzez zabicie Boga.¹⁴⁴² Śmierć Boga była dla Altizera pojęciem szerokim. Można wyróżnić jego 3 podstawowe aspekty: aspekt ontyczny (negacja sacrum), aspekt lingwistyczny (utrata znaczenia przez teologiczną

¹⁴³² U Altizera »security« jest odpowiednikiem heglowskiego pojęcia »Gewissheit«, które zwykle tłumaczono jako »certainty«.

¹⁴³³ ALTIZER-1961, [V, I], s. 156.

¹⁴³⁴ *Ibidem*, [V, III], s. 174.

¹⁴³⁵ *Ibidem*, [Preface], s. 13.

¹⁴³⁶ Cf. J. Wach, *Socjologia religii*, [I, I], *op. cit.*, s. 35-47.

¹⁴³⁷ *Ibidem*, [I, I, 1], s. 35.

¹⁴³⁸ Cf. ALTIZER-1961, [V, I], s. 152-154.

¹⁴³⁹ Cf. T. J. J. Altizer, *The Religious Meaning of Myth and Symbol*, *op. cit.*, s. 91-92.

¹⁴⁴⁰ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, [III, 125] [w:] NIETZSCHE-W, t. 2, s. 126-128.

¹⁴⁴¹ Cf. ALTIZER-1961, [V, I], s. 153.

¹⁴⁴² *Ibidem*; T. J. J. Altizer, *The Religious Meaning of Myth and Symbol*, *op. cit.*, s. 92.

terminologię) oraz aspekt socjologiczny (sekularyzacja). Teolog z Charleston nie wahał się utożsamiać chrześcijańskich i buddyjskich *termini technici*:

„Prawdziwa wiara, czy to buddyjska, czy to chrześcijańska, może być sobą jedynie w opozycji do świata, a autentyczne życie wiary może być rzeczywiste jedynie poprzez negację rzeczywistości świata, albo poprzez obojętność wobec niej. W ten sposób podstawowe kategorie buddyzmu i chrześcijaństwa, takie jak: nirwana i Królestwo Boże oraz mistyczne wchłonięcie i religijno-etyczne posłuszeństwo, są paralelne i zgodne (*homologous*), a nie wzajemnie sprzeczne”¹⁴⁴³.

W ten sposób teologia altizerowska stała się w pewnej mierze teologią międzyreligijną, która łączy w sobie elementy chrześcijańskiej i buddyjskie.

W *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* Altizer nie tylko nie przedłożył spójnej metody interpretacji treści teologicznych, lecz także poddał w wątpliwość możliwość wypracowania takiej metody, gdyż jego zdaniem paradygmat »śmierci Boga« zakwestionował całość dotychczasowych osiągnięć teologicznych, także na płaszczyźnie metodologicznej:

„[...] musimy uznać, iż śmierć Boga jest wydarzeniem historycznym: Bóg umarł w »naszym« czasie, w »naszej« historii, w »naszej« egzystencji. Tak dalece jak żyjemy naszym przeznaczeniem, nie możemy dostrzec ani śladu Bożej obecności, ani obrazu Jego rzeczywistości. [...] i całe tradycyjne znaczenie teologiczne, całe nasze odziedziczone znaczenie religijne podlega albo procesowi zniesienia (*dissolution*), albo przemiany”¹⁴⁴⁴.

Jego zdaniem śmierć Boga wpływa na język religii i kształtuje nowy sposób wyrażania, gdyż »do nas należy czas, w którym wszystkie dotychczasowe kategorie teologiczne utraciły znaczenie«¹⁴⁴⁵. Według niego językiem teologii staje się język literatury pięknej, która uzyskała status objawienia.¹⁴⁴⁶ Mimo to nie zastosował on metod interpretacyjnych właściwych literaturoznawstwu i nie dążył do tego, aby zrozumieć badany tekst pod względem literackim, lecz do tego, żeby dowieść za pomocą danego tekstu swoich własnych założeń teologicznych. W tym sensie traktował literaturę instrumentalnie oraz nie uwzględniał jej samodzielności oraz specyfiki. Konkretnie procedury interpretacyjne, którymi posługiwał się teolog z Charleston, wzbudzają wątpliwości metodologiczne. Za przykład może posłużyć interpretacja fragmentu z *Ulisses* Joyce’a¹⁴⁴⁷, której nie da się zweryfikować ani z perspektywy teologicznej, ani literackiej. Stosunek Altizera do myśli Eliadego, której omawiana książka winna być poświęcona z racji tytułu (*Mircea Eliade and*

¹⁴⁴³ ALTIZER-1961, [V, III], s. 178.

¹⁴⁴⁴ ALTIZER-1963, [Introduction], s. 13.

¹⁴⁴⁵ *Ibidem*, s. 19-20.

¹⁴⁴⁶ *Ibidem*, [5, I], s. 107.

¹⁴⁴⁷ *Ibidem*, s. 105-106.

the Dialectic of the Sacred)¹⁴⁴⁸, polegał - jak już zaznaczono - na fragmentarycznym przystosowaniu części tez rumuńskiego fenomenologa do potrzeb własnego projektu teologicznego. Teolog z Charleston nie dostrzegł, iż Eliade posługiwał się takimi konstrukcjami jak *coincidentia oppositorum* i dialektyka sacrum – profanum jako typami idealnymi (w sensie weberowskim), a nie jako aksjomatami absolutnej (tzn. wszechobowiązującej) i spekulatywnej ontologii. Altizer zignorował metodologiczne prolegomena Eliadego¹⁴⁴⁹ i przeniósł część wyników jego badań religioznawczych na grunt teologiczny. W ten sposób automatycznie przekształcił tezy opisowe (religioznawcze) w tezy normatywne (teologiczne)¹⁴⁵⁰. Dodatkowo nie uwzględnił tych twierdzeń Eliadego, które przeczyły jego własnym założeniom teologicznym. Przykładowo w *Sacrum i profanum* (1957) stwierdzono *expressis verbis*, iż judaizm i chrześcijaństwo ustanawiają czas linearny.¹⁴⁵¹ Altizer powoływał się ustawicznie na fenomenologię religii Eliadego oraz na tegoż rzekome poparcie dla teologii śmierci Boga.¹⁴⁵² Sam Eliade wysunął poważne zastrzeżenia metodologiczne wobec książki *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* w przyczynku *Notes for a Dialogue* (1970)¹⁴⁵³, o których polemicznie wspominał J. W. Montgomery. W opinii Montgomery’ego teolog z Charleston próbował zdobyć intelektualną protekcję ze strony Eliadego:

„W rozmowie ze mną tydzień temu profesor Eliade wypowiedział się jasno w sprawie wyjątkowej historycznej koncentracji chrześcijaństwa na »nieodwracalnym wcieleniu Boga w Chrystusie«. Wyraził swe niezadowolenie z powodu interpretacji jego koncepcji jedności przeciwieństw, której dokonał Altizer. (Dialektyka Eliadego w odróżnieniu od dialektyki Altizera jest opisowa, a nie normatywna, i nie wiąże się z żadną »wyższą syntezą«. Sacrum i profanum istnieją równocześnie). Eliade stwierdził otwarcie, iż nie może zrozumieć teologicznych pism Altizera, wśród których znajduje się obszerna książka¹⁴⁵⁴ o nim samym”¹⁴⁵⁵.

We wprowadzeniu do *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* Altizer wyraźnie zaznaczył, iż nie należy traktować tego dzieła jako naukowej interpretacji

¹⁴⁴⁸ Mimo iż we wprowadzeniu Altizer uprzedza czytelnika, iż ta książka nie jest naukową analizą myśli Eliadego (*ibidem*, [Introduction], s. 18).

¹⁴⁴⁹ Cf. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, [Od autora; I], *op. cit.*, s. 13-17; s. 19-54.

¹⁴⁵⁰ Cf. J. Wach, *Socjologia religii*, [I, I, 1], *op. cit.*, s. 35.

¹⁴⁵¹ Cf. M. Eliade, *Sacrum i profanum...*, [II, Święta historia, historia i historycyzm], *op. cit.*, s. 91-93. Cf. idem, *Mit wiecznego powrotu*, *op. cit.*, *passim*; idem, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, [V, Obrazy archetypowe a symbolizm chrześcijański], tłum. M. Rodak, P. Rodak, Warszawa 1998, s. 198-202.

¹⁴⁵² Eliade pisał o Altizerze w swoich pamiętnikach. Cf. M. Eliade, *Moje życie...*, *op. cit.*

¹⁴⁵³ M. Eliade, *Notes for a Dialogue* [w:] COBB-1970, s. 234-241. Eliade pisał też *in genere* o teologii śmierci Boga w *Próbie labiryntu*: idem, *Ordeal by Labyrinth. Conversations with Claude-Henri Rocquet. With an Essay on Brancusi and Mythology*, tłum. D. Coltman, Chicago 1982, s. 151; tłum. pol.: idem, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. K. Środa, Warszawa 1992.

¹⁴⁵⁴ [Tj. ALTIZER-1963].

¹⁴⁵⁵ ALTIZER-MONTGOMERY, s. 27.

myśli Eliadego.¹⁴⁵⁶ Takie stwierdzenie, jeśli weźmiemy pod uwagę tytuł omawianej książki, zmusza nas do postawienia pytania o to, do jakiego typu dyskursu należy ją zakwalifikować. Na podstawie tezy Altizera, iż językiem teologii radykalnej jest język współczesnej literatury, wnioskujemy, iż ta praca została pomyślana jako dzieło literackie, a nie naukowe.

We wspólnej *Przedmowie* (1966)¹⁴⁵⁷ do *Radical Theology and The Death of God* Altizer i Hamilton skoncentrowali się na objaśnieniu różnych znaczeń pojęcia śmierci Boga i ukazali wieloaspektowość tego fenomenu.¹⁴⁵⁸ Według nich można wyróżnić 10 interpretacji. Jako 1. interpretację autorzy przedstawili pogląd nazywany konwencjonalnie ateizmem:

„(1) Nie ma Boga i nigdy nie było. Takie stanowisko jest tradycyjnym ateizmem starej daty. Trudno sobie wyobrazić jak mogłoby zostać powiązane z chrześcijaństwem lub z którąś z religii zachodnich, chyba że w sposób niezmiernie nietrwały”¹⁴⁵⁹.

Interpretacja 2. oddawała ich zdaniem najpełniej istotę teologii radykalnej i nosiła miano »chrześcijańskiego ateizmu«:

„(2) Kiedyś istniał Bóg, wobec którego uwielbienie, wychwalanie i zaufanie było odpowiednie, możliwe, a nawet konieczne, lecz teraz nie ma takiego Boga. Takie jest stanowisko »śmierci Boga«, czyli teologii radykalnej. Jest to stanowisko ateistyczne, jednak z tą różnicą, iż jeśli Bóg istniał, a teraz nie istnieje, to powinno dać się ustalić, dlaczego doszło do tej zmiany, kiedy miała ona miejsce i kto był za nią odpowiedzialny”¹⁴⁶⁰.

Interpretacja 3. dotyczyła namysłu nad lingwistycznym aspektem pojęcia Boga, który to namysł jest według nich konieczny we współczesnej sytuacji dziejowej i prowadzi do teologii negatywnej:

„(3) Idea Boga oraz samo słowo Bóg potrzebują radykalnie nowego sformułowania (*reformulation*). Być może potrzeba całkowicie nowych słów. Być może powinno się zachować głuchą ciszę na temat Boga. Ostatecznie jednak można oczekiwać nowego potraktowania (*treatment*) tej idei i tego słowa, aczkolwiek może się to skończyć w sposób niespodziewany i zaskakujący”¹⁴⁶¹.

Interpretacja 4. traktowała o postulowanej przez autorów reformie języka religijnego obejmującej także język liturgiczny:

¹⁴⁵⁶ Cf. ALTIZER-1963, [Introduction], s. 18.

¹⁴⁵⁷ T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *Preface* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. ix-xiii.

¹⁴⁵⁸ *Ibidem*, s. ix.

¹⁴⁵⁹ *Ibidem*, s. x.

¹⁴⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁴⁶¹ *Ibidem*.

„(4) Nasz tradycyjny język liturgiczny i teologiczny potrzebuje kapitalnego remontu. Rzeczywistość trwa (*abide*), ale klasyczne sposoby myślenia i formy języka mogły zostać [już] odremontowane”¹⁴⁶².

Interpretacja 5. ukazywała kryzys chrześcijańskiego zwiastowania, które zdaniem Altizera i Hamiltona utraciło zdolność do wypełniania swej pierwotnej soterycznej funkcji:

„(5) Chrześcijańska opowieść (*story*) nie jest już dłużej opowieścią zbawiającą, ani uzdrawiającą. Być może zdoła ona przetrwać jedynie jako opowieść oświecająca, nauczająca, czy też prowadząca, lecz nie spełnia ona już dłużej swej klasycznej funkcji zbawiania i odkupywania. W tej nowej postaci może nam pomóc w radzeniu sobie z demonami, lecz nie może ich zlikwidować”¹⁴⁶³.

W interpretacji 6. autorzy wysunęli postulat oddzielenia chrześcijańskiej koncepcji Boga od wpływów filozoficznych, który to postulat opierał się na krytyce religii późnego Bonhoeffera¹⁴⁶⁴:

„(6) Określone koncepcje Boga, które były w przeszłości często mylone z klasyczną chrześcijańską doktryną o Bogu, muszą zostać zniszczone. Na przykład, Bóg jako Ten, który rozwiązuje problemy, jako absolutna moc, jako byt konieczny, czy jako przedmiot troski ostatecznej”¹⁴⁶⁵.

Interpretacja 7. przedstawiła śmierć Boga jako tymczasowe zjawisko polegające na tym, iż człowiek doświadcza Absolutu jako niedostrzegalnego, nieistniejącego i nie komunikującego się ze światem, czyli nie doświadcza Go w ogóle:

„(7) Ludzie nie doświadczają dzisiaj Boga chyba że tego ukrytego, nieobecnego i milczącego. Żyjemy, że tak powiem, w czasie śmierci Boga, chociaż ten czas niewątpliwie minie”¹⁴⁶⁶.

Interpretacja 8. mówiła o ateizmie wobec idoli i była zbliżona do teologii dialektycznej:

„(8) Bogowie stworzeni przez ludzi w ich myślach i działaniach (innymi słowy: fałszywi bogowie, czyli idole) muszą zawsze umierać tak, żeby prawdziwy przedmiot myśli i działania, tj. prawdziwy Bóg, mógł wyłonić się (*emerge*), ożywić się i narodzić się na nowo”¹⁴⁶⁷.

Interpretacja 9. dotyczyła narodzin i śmierci Boga w rozumieniu mistycznym. Teza, iż średniowieczna mistyka wpłynęła na postrzeganie śmierci Boga u Lutera, wydaje się nieuzasadniona, gdyż refleksja wittenberskiego Reformatora nad śmiercią Boga

¹⁴⁶² *Ibidem*.

¹⁴⁶³ *Ibidem*, s. x-xi.

¹⁴⁶⁴ Cf. M. Oseka, *Fenomen sekularyzacji...*, *op. cit.*, *passim*.

¹⁴⁶⁵ T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *Preface* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. xi.

¹⁴⁶⁶ *Ibidem*, s. xi.

¹⁴⁶⁷ *Ibidem*.

nosiła charakter *par excellence* chrystologiczny i soteriologiczny, a nie mistyczny. Mistyka nadreńska oddziaływała w sposób wymierny jedynie na młodego Lutra¹⁴⁶⁸:

„(9) Znaczenie mistyczne: Bóg musi umrzeć w świecie tak, żeby mógł narodzić się w nas. W wielu postaciach mistyki śmierć Jezusa na Krzyżu jest czasem tej świeckiej śmierci. Jest to idea średniowieczna, która wywarła wpływ na Marcina Lutra i prawdopodobnie ten zespół idei stoi za niemieckim hymnem [kościelnym] »sam Bóg jest martwy«¹⁴⁶⁹, który może być historycznym źródłem dla naszego współczesnego użycia terminu »śmierć Boga«¹⁴⁷⁰.

Ostatnia interpretacja ukazywała, iż język ludzki jest *eo ipso* niezdolny do wyrażenia Absolutu i że ta niekompetencja lingwistyczna leżąca po stronie człowieka jest nieusuwalna:

„(10) Ostatecznie nasz język traktujący o Bogu jest zawsze nieadekwatny i niedoskonały”¹⁴⁷¹.

Według Altizera i Hamiltona śmierć Boga jest nie tylko wydarzeniem wieloaspektowym, lecz także podlega metodologiom różnych dyscyplin humanistycznych.¹⁴⁷²

W eseju *America and the Future of Theology* (1963)¹⁴⁷³ Altizer podkreślił, iż kategoria śmierci Boga uzyskała w teologii radykalnej status *norma normans*. Wszystkie inne twierdzenia teologiczne poddał on ocenie z perspektywy tego aksjomatu. Teolog z Charleston nie wypracował koherentnej metody interpretacji treści teologicznych, zaś do fundamentów teologii radykalnej należała teza o wyzuciu przedmiotu poznania z wszelkiej treści. W omawianym eseju można odnaleźć intuicje Altizera dotyczące metody poszukiwania wiedzy religijnej. Według niego jedynie »język radykalnego profanum« jest zdolny świadczyć o procesie immanentyzacji:

„[...] jedynym adekwatnym językiem dla wcielenia jest język paradoksu, najgłębszego paradoksu, który oznacza, że jedynie język radykalnego profanum może zaświadczyć o najpełniejszym nadejściu wcielenia. Jeśli wiara jest otwarta na najstraszliwszą ciemność, to będzie otwarta na najbardziej zbawcze światło”¹⁴⁷⁴.

¹⁴⁶⁸ Cf. M. Luther, *Vorrede zur »Theologia Deutsch«*..., *op. cit.*

¹⁴⁶⁹ [Ten hymn stworzył luterkański teolog J. Rist w XVII wieku (idem, *O Traurigkeit, o Herzeleid...*, *op. cit.*), a Hegel odwołał się do niego w rozważaniach nad śmiercią Boga (idem, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [III, C, II, 3] [w:] HEGEL-WERKE, t. 17, s. 297)].

¹⁴⁷⁰ T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *Preface* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. xi.

¹⁴⁷¹ *Ibidem*.

¹⁴⁷² *Ibidem*.

¹⁴⁷³ T. J. J. Altizer, *America and the Future of Theology* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 9-21.

¹⁴⁷⁴ *Ibidem*, s. 20-21.

Paradoks, o którym wspomniał Altizer, oznacza *de facto* prawa skonstruowanej przez niego dialektyki, według której inkarnacja polega na przekształceniu Transcendencji (sacrum) w Immanencję (profanum). Dlatego świadectwa o wcieleniu należy szukać w sferze profanum, a nie w nieistniejącej po negacji sferze sacrum.

W eseju *Theology and the Death of God* (1964)¹⁴⁷⁵ Altizer określił wymogi stawiane metodzie interpretacji treści teologicznych. Owa metoda musi uznawać dialektyczną naturę rzeczywistości (*coincidentia oppositorum*) i przypisywać wartość jedynie fenomenom współczesnym (postulat ahistoryczności). Pod pojęciem dialektycznej natury rzeczywistości kryje się wypracowana przez niego dialektyka, z której wynikają wszystkie tezy ontologiczne, w tym i ta główna traktująca o śmierci Boga. Teolog z Charleston nie wyjaśnił jednak, dlaczego odrzucał relewancję całego dotychczasowego (a więc przeszłego) dziedzictwa teologicznego i filozoficznego, a przyjął za miarodajne źródła swej refleksji m. in. myśl Kierkegaarda i Nietzschego. W zrozumieniu tej pozornej sprzeczności pomaga fakt, iż Altizer uznawał wymienionych filozofów za »proroków« i za myślicieli, którzy antycypowali teraźniejszość.¹⁴⁷⁶ W analizowanym eseju dostrzega się wyraźnie aksjomatyczną i akrytyczną postawę Altizera wobec swoich źródeł teologicznych. Krytykując metodę korelacji Tillicha teolog z Charleston doszedł do wniosku, że jest ona oparta na filozofii późnego Schellinga, a nie na filozofii Nietzschego, a przez to – niepoprawna.¹⁴⁷⁷ Taki wywód świadczy zdaniem autora przedkładanej rozprawy, iż Altizer nie przyswoił sobie metodologii nauk humanistycznych, która wymaga krytycznego stosunku do źródeł, lecz traktował wybranych przez siebie subiektywnie¹⁴⁷⁸ filozofów w taki sposób, jak Reformatorzy traktowali Pismo, czyli jako nieomyłne i pewne źródło objawienia (*regula, norma, iudex*). Teolog z Charleston nie wahał się posługiwać aksjomatami, przykładowo pisząc już na wstępie eseju, że »zakłada po prostu prawdziwość obwieszczenia Nietzschego o śmierci Boga«¹⁴⁷⁹. Do istotnych założeń metodologicznych poczynionych przez Altizera należała teza o wyjątkowości momentu dziejowego, w którym przyszło mu działać:

¹⁴⁷⁵ T. J. J. Altizer, *Theology and the Death of God* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 95-111.

¹⁴⁷⁶ Kierkegaarda Altizer uważał także za »twórcę współczesnej teologii« (*ibidem*, s. 95).

¹⁴⁷⁷ *Ibidem*, s. 105-109.

¹⁴⁷⁸ Autor niniejszej pracy uważa, iż dobór źródeł teologicznych u Altizera wykazuje cechy wyboru estetycznego, a nie intelektualnego.

¹⁴⁷⁹ T. J. J. Altizer, *Theology and the Death of God* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 95.

„Współczesna teologia znajduje się niewątpliwie w stanie kryzysu, być może najgłębszego kryzysu jaki stanął przed teologią chrześcijańską od chwili jej powstania”¹⁴⁸⁰.

Teolog z Charleston rozwinął tezę o kryzysie współczesnej teologii oraz sprecyzował jego charakter:

„Kryzys ujawnia się w 3 aspektach: (1) w stosunku teologii dogmatycznej do jej biblijnej podstawy, ten kryzys został wywołany przez rozkwit współczesnego rozumienia historycznego; (2) w stosunku teologii do wrażliwości i egzystencji (*Existenz*) współczesnego człowieka, ten kryzys został stworzony przez śmierć Boga; oraz (3) w stosunku wspólnoty wiary do całego porządku społeczno-politycznego i do instytucji ekonomicznych”¹⁴⁸¹.

Przedmiot jego szczególnego zainteresowania stanowił aspekt 2. wzmiankowanego kryzysu.¹⁴⁸² W analizowanym eseju Altizer powołując się na »historię religii« (bez bliższego określenia źródła) wyróżnił 3 czynniki, które według niego wyróżniają chrześcijaństwo spośród innych religii światowych:

„Historia religii uczy nas, że chrześcijaństwo (*Christianity*) stoi z dala od innych wyższych religii światowych z 3 powodów: (1) ze względu na chrześcijańskie orędzie o wcieleniu; (2) ze względu na chrześcijańską etykę, która unieważnia świat; oraz (3) ze względu na fakt, że chrześcijaństwo (*Christianity*) jest jedyną z religii światowych, która rozwinęła, lub w decydujący sposób zainicjowała, radykalnie profaniczną postać egzystencji (*Existenz*)”¹⁴⁸³.

Zdaniem autora przedkładanej rozprawy nie można zgodzić się z powyższym stanowiskiem Altizera z następujących powodów. Po pierwsze, koncepcja wcielenia bóstwa w człowieka występuje również w innych religiach poza chrześcijaństwem¹⁴⁸⁴, a specyfiki chrześcijańskiego rozumienia inkarnacji należy szukać raczej w niepowtarzalności wcielenia, w trwałości unii hipostatycznej oraz w konsekwencjach antropologicznych (Bóg stał się człowiekiem, żeby człowiek mógł pozostać sobą)¹⁴⁸⁵. Po drugie, etyka chrześcijańska w interpretacji reformacyjnej nie tylko nie unieważnia świata, lecz przeciwnie utwierdza uniwersum.¹⁴⁸⁶ Po trzecie, potencjał sekularyzacyjny przejawiało jedynie chrześcijaństwo reformacyjne, a i ten potencjał został w XX wieku zakwestionowany m. in. przez teologię kryzysu i jej pochodne. Postawę metodologiczną samego Altizera można uznać za przeciwieństwo »świeckiego sposobu egzystencji«, gdyż nie stosował się on do

¹⁴⁸⁰ *Ibidem*, s. 95. Cf. *ibidem*, s. 110: „Być może nareszcie jesteśmy przygotowani do zrozumienia prawdziwej wyjątkowości chrześcijańskiej Ewangelii”.

¹⁴⁸¹ *Ibidem*, s. 95.

¹⁴⁸² *Ibidem*.

¹⁴⁸³ *Ibidem*, s. 110-111.

¹⁴⁸⁴ Cf. M. Sacha-Piekło, *Inkarnacja* [w:] RELIGIA, t. 5, s. 35-36.

¹⁴⁸⁵ Takiego rozumienia wcielenia nie podziela teologia prawosławna (cf. koncepcja przebóstwienia).

¹⁴⁸⁶ Cf. punkt 3.6 niniejszej pracy.

wymogów metodologii nauk humanistycznych uważając, iż argument fideistyczny (tzn. teza o śmierci Boga) uchyla ich obowiązywanie.

W eseju *The Sacred and the Profane* (1964)¹⁴⁸⁷ Altizer podkreślał, iż jedność przeciwieństw wyznacza strukturę rzeczywistości i jest fundamentem fenomenu religijnego:

„»Coincidentia oppositorum« jest uniwersalnym symbolem religijnym, symbolem odsłaniającym zarówno cel, jak i podstawę religii»¹⁴⁸⁸.

Dialektyka pełniła w myśli teologa z Charleston funkcję *norma normans* i stanowiła kryterium ewaluacji i weryfikacji wszelkich doktryn chrześcijańskich. Według Altizera Pismo nie jest w stanie wnieść żadnego wkładu do teologii radykalnej, gdyż opiera się ona na schemacie dialektycznym, z którego można wywieść wszystkie twierdzenia. Biblia może jedynie służyć do ilustracji pewnych tez. Teolog z Charleston uważał, iż traktowanie Pisma jako jedyne miarodajnego autorytetu religijnego (*sola Scriptura*) uniemożliwiło w przeszłości przyjęcie dialektyki i jej konsekwencji teologicznych. Sądził on, że instytucjonalne chrześcijaństwo podporządkowało się »heteronomicznemu autorytetowi serii zdarzeń, które należą nieodwołalnie do przeszłości«¹⁴⁸⁹ i wymagało od innych takiego samego podporządkowania.

W eseju *Word and History* (1965)¹⁴⁹⁰ dostrzega się wyraźne ślady postępującego procesu ontologizacji w projekcie teologicznym Altizera. Wszystkie tezy i procedury badawcze zostały całkowicie podporządkowane głównemu aksjomatowi o śmierci Boga. Owa śmierć była wydarzeniem ustanawiającym i warunkującym wszelkie myślenie, w tym i myślenie teologiczne.¹⁴⁹¹ Altizer nie podjął się dowodzenia śmierci Boga, lecz zakładał ją i uznał ją za artykuł wiary. Pod względem genetycznym najpierwotniejszym założeniem teologa z Charleston nie była śmierć Absolutu, lecz wypracowany przez Altizera schemat dialektyczny. Ów schemat zaczął w coraz większym stopniu wypełniać treść rozważań teologa z Charleston, ponieważ przedstawiona przez niego diagnoza współczesnej sytuacji epistemologicznej wyklucza *de iure* możliwość pozyskania jakiegokolwiek wiedzy o Bogu poza tym, co wnosi dialektyka. Dlatego Altizer nie dostrzegał potrzeby

¹⁴⁸⁷ T. J. J. Altizer, *The Sacred and the Profane. A Dialectical Understanding of Christianity* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 140-155.

¹⁴⁸⁸ *Ibidem*, s. 145.

¹⁴⁸⁹ *Ibidem*, s. 152.

¹⁴⁹⁰ T. J. J. Altizer, *Word and History* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 121-139.

¹⁴⁹¹ *Ibidem*, s. 125.

wypracowania spójnej metody interpretacji treści teologicznych. Wedle diagnozy teologa z Charleston niemożliwa jest jakakolwiek komunikacja pomiędzy podmiotem a przedmiotem poznania i nie da się poznać Absolutu w sposób pozytywny. Z chwilą śmierci Boga zarówno media komunikacji (język, obrazy, etc.), jak i sposoby obecności (Słowo i świat), utraciły rację bytu. Zdaniem Altizera rezultaty poszukiwań »Jezusa historii« prowadzonych przez XIX-wieczną biblistykę (*Leben-Jesu-Forschung*) zmuszają współczesną teologię do ostatecznego porzucenia Pisma jako *norma normans*, gdyż wykazano, iż niemożliwe jest dotarcie do »Jezusa historii«. Prócz tego teolog z Charleston podważał relewancję wszystkich przeszłych fenomenów, a takim było dla niego niewątpliwie Pismo. Paradygmat ahistoryczny skłonił go do ścisłego rozgraniczenia między »historycznym chrześcijaństwem« (*Christendom*) a »pozahistorycznym chrześcijaństwem« (*Christianity*)¹⁴⁹². Otwarta pozostała więc jedynie *via negativa*, która ujawnia nieobecność Boga we współczesnym świecie. Za miarodajne źródła świadczące o śmierci Boga Altizer uznał wybranych przez siebie XIX-wiecznych myślicieli (Blake, Dostojewski, Hegel, Nietzsche). W analizowanym eseju Altizer omówił też genezę pojęcia »teologia«. Słusznie podkreślił znaczenie mitologicznego traktatu Hezjoda (*Theogonia*)¹⁴⁹³ dla rozwoju tego pojęcia oraz istotny wkład, jaki wniosło instrumentarium greckiej filozofii¹⁴⁹⁴ w kształtowanie się tej dyscypliny. Altizer dostrzegł, iż zakorzenienie w greckim dziedzictwie intelektualnym wpłynęło na to, że jedynie judaizm, chrześcijaństwo oraz islam¹⁴⁹⁵ wypracowały teologię *sensu stricto*. Nie zauważył jednak, iż teologia chrześcijańska zaczęła określać samą siebie za pomocą pojęcia »teologia« dopiero od IV w. n. e.¹⁴⁹⁶, a nawet od tego czasu patrystyka posługiwała się zwykle innymi terminami¹⁴⁹⁷.

¹⁴⁹² Altizer nigdy nie sprecyzował, czym miałyby być owo »pozahistoryczne chrześcijaństwo«. Zdaniem autora przedkładanej rozprawy to pojęcie zdradza cechy wewnętrznej sprzeczności, gdyż ilekroć teolog z Charleston pisał o »pozahistorycznym chrześcijaństwie«, tylekroć dokonywał jego uhistorycznienia poprzez sam fakt pisania o nim.

¹⁴⁹³ Hesiodus [= Hezjod], *Θεογονία; Deorum generatio* [w:] idem, *Τα εвриσκομενα; Quae extant*, tłum. red. C. Schrevel, Cantabrigae [= Cambridge] 1672, s. 116-179; tłum. pol.: idem, *Narodziny bogów (Theogonia)* [w:] idem, *Narodziny bogów (Theogonia); Prace i dni; Tarcza*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999.

¹⁴⁹⁴ Cf. *Epoka patrystyczna*, [Wprowadzenie, II, A, 1], red. A. di Berardino, B. Studera, tłum. zespół [w:] *Historia teologii*, t. 1, *op. cit.*, s. 17-18, *passim*. Cf. o greckiej genezie pojęcia »teologia«: J. G. Baier, *Compendium...*, [I, § 1], t. 1, *op. cit.*, s. 1-5; szczególnie: *ibidem*, s. 1 (tekst edytorski).

¹⁴⁹⁵ Cf. J. A. Quenstedt, *Theologia didactico-polemica sive systema theologicum*, [I, I, I, II], t. 1, *op. cit.*, s. 3-4.

¹⁴⁹⁶ Cf. *Epoka patrystyczna*, [Wprowadzenie, II, A, 1], *op. cit.*, s. 17-18, *passim*.

¹⁴⁹⁷ *Ibidem*, [Wprowadzenie, II, A, 2-5], s. 18-24. Należy zwrócić uwagę, iż żadna summa patrystycznej teologii nie zawiera w tytule terminu »teologia«. Przykładowo: Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana*; idem, *Enchiridion de fide, spe et caritate*; Jan Damasceński, *Expositio acurata fidei orthodoxae*.

W *The New Apocalypse* (1963-1964, wyd. 1967)¹⁴⁹⁸ oddzielenie dobra własnego Altizera od przedstawianych przez niego poglądów Blake'a, Hegla i Nietzschego jest problematyczne. Precyzyjne rozróżnienie wydaje się niewykonalne, ponieważ idee teologa z Charleston składały się z elementów zapożyczonych od wymienionych myślicieli. Altizer uważał, iż twórczość Blake'a powinna być interpretowana w świetle filozofii Hegla i Nietzschego¹⁴⁹⁹:

„[...] niniejsze studium wybrało Hegla na przewodnika po dialektycznym fundamencie i znaczeniu wizji Blake'a, gdyż Hegel jest jedynym myślicielem na Zachodzie, który stworzył wyczerpujący typ myślenia dialektycznego. [...] teza tego studium brzmi następująco: dialektyczny »system« Hegla jest znacznie skuteczniejszym przewodnikiem po świecie wizji Blake'a niż tradycyjne postacie chrześcijańskiej teologii i mistyki”¹⁵⁰⁰,

„Muszę także wyznać, że podchodziłem do Blake'a na sposób Nietzschego [...]”¹⁵⁰¹.

Teolog z Charleston zignorował fakt, iż między twórczością Blake'a a filozofiami Hegla i Nietzschego brak jest jakichkolwiek zależności merytorycznych, czy też biograficznych. Nie zdołał też dowieść, iż możliwe jest porównywanie i syntetyzowanie tez pochodzących z porządku filozofii i z porządku poezji. Altizer nie krył, iż status Blake jako źródła objawienia wynika z tego, iż angielski poeta głosił śmierć Boga:

„Dokładnie w tym miejscu dzieło Blake'a ma tak głębokie znaczenie dla współczesnego teologa, który powinien z radością odkrywać, iż Blake celebrował śmierć Boga jako zabezpieczenie ścieżki do totalnego zjednoczenia z Jezusem”¹⁵⁰².

Współcześnie funkcja poezji Blake'a ogranicza się według Altizera do wspierania teologii radykalnej:

„Chciałbym myśleć, że moje studium Blake'a jest efektem nowej teologicznej atmosfery w Ameryce. Ta atmosfera wyraża się w ruchu teologicznym, który opiera się na pozytywnej akceptacji śmierci Boga. Mam nadzieję, że Blake okaże się głównym prorokiem dla współczesnego radykalnego chrześcijanina”¹⁵⁰³.

Relacja między teologią Altizera a poezją Blake'a była, jak już wspomniano, złożona. Dostrzega się w niej asymetryczność, która polega na tym, że Altizer interpretował twórczość angielskiego poety w świetle swego rozwiniętego schematu

¹⁴⁹⁸ Cf. T. J. J. Altizer, *William Blake and the Role of Myth in the Radical Christian Vision* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 171-191.

¹⁴⁹⁹ Cf. ALTIZER-1967, [Introduction], s. xi-xix.

¹⁵⁰⁰ *Ibidem*, s. xii.

¹⁵⁰¹ *Ibidem*, s. xix.

¹⁵⁰² *Ibidem*.

¹⁵⁰³ *Ibidem*.

dialektycznego. Ów schemat nie występował w myśli Blake'a, mimo iż można tam bezsprzecznie odnaleźć ślady dialektyki¹⁵⁰⁴. Utwory Blake'a ze względu na zastosowanie oryginalnej techniki ksiąg iluminowanych są wielkościami tekstualno-graficznymi¹⁵⁰⁵, co wymusza na badaczu symultaniczne użycie metod interpretacji właściwych dla tekstu i dla obrazu. Altizer nie zwrócił jednak na ten fakt uwagi¹⁵⁰⁶, gdyż uznawał, że obcowanie ze spuścizną Blake'a nie ma charakteru naukowego, lecz mistyczny zgodnie z pryncypium, iż wizję poznaje się poprzez wizję. W analizowanej książce spotykać można tezy, które zdaniem autora przedkładanej rozprawy nie znajdują potwierdzenia w źródłach. Przykładowo teolog z Charleston stwierdził, iż heglowska kategoria nieszczęśliwej świadomości (*unglückliches Bewusstsein*)¹⁵⁰⁷ odpowiada fenomenowi śmierci Boga¹⁵⁰⁸. Altizer podważał wartość źródłową pośmiertnie wydanych wykładów Hegla (z filozofii dziejów, z estetyki, z filozofii religii oraz z dziejów filozofii)¹⁵⁰⁹ i nie dostrzegał faktu istnienia prawicy heglowskiej¹⁵¹⁰. Teolog z Charleston w osobliwy sposób określił kryterium radykalności teologicznej.¹⁵¹¹ Stwierdził mianowicie, iż Blake był najradykalniejszym »chrześcijańskim wizjonerem«, gdyż po jego śmierci F. Tatham – przyjaciel poety zniszczył znaczną część spuścizny Blake'a podejrzewając, iż powstała ona wskutek diabelskiego opętania. Ostrożniej w tej kwestii wypowiada się literatura przedmiotu:

„Jednak według pewnych relacji Frederick Tatham zniszczył wiele odziedziczonych po Catherine [Blake] rękopisów. Stał się bowiem zagorzałym »irvingitą« – przedstawicielem jednego z licznych fundamentalizmów połowy XIX wieku – i w związku z tym jął prawdopodobnie potępiać wszelkie dzieła trące bluźnierstwem bądź erotyzmem. Jest to jednak wyłącznie przypuszczenie”¹⁵¹².

¹⁵⁰⁴ Cf. W. Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*, [3] [w:] BLAKE, s. 149: „Without Contraries is no progression. Attraction and Repulsion, Reason and Energy, Love and Hate, are necessary to Human existence. / From these contraries spring what the religious call Good & Evil. Good is passive that obeys Reason. Evil is the active springing from Energy. / Good is heaven. Evil is Hell”; idem, *Jerusalem*, [17, 33] [w:] *ibidem*, s. 639: „[...] Contraries mutually Exist [...]”; idem, *The Everlasting Gospel*, [c, 50-51] [w:] *ibidem*, s. 751: „Do what you will, this Life's a Fiction / And is made up of Contradiction”.

¹⁵⁰⁵ Cf. P. Ackroyd, *Blake, op. cit., passim*.

¹⁵⁰⁶ Cf. ALTIZER-1967, [Introduction], s. xv. Altizer zauważył, iż twórczość Blake'a jest jednością słowa i obrazu, lecz nie wyciągnął z tego żadnych wniosków przy badaniu jego spuścizny.

¹⁵⁰⁷ Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, [B, IV, B] [w:] HEGEL-WERKE, t. 3, s. 155-177; *ibidem*, [C, V], s. 178; *ibidem*, [BB, VI, B, I, b], s. 392; *ibidem*, [CC, VII], s. 495-503; *ibidem*, [CC, VII, C], s. 545-574.

¹⁵⁰⁸ Cf. ALTIZER-1967, [I, VIII], s. 38-40.

¹⁵⁰⁹ *Ibidem*, [III, III], s. 113-114; *ibidem*, [IV, II], s. 156. Teolog z Charleston twierdził, iż nie jest pewne, czy Hegel poparłby publikację swych wykładów. Altizer uważał błędnie, iż istnieje rozdźwięk między treścią drukowanych dzieł jenajskiego filozofa, którymi są według teologa z Charleston jedynie *Fenomenologia Ducha* i *Nauka logiki*, a wykładami.

¹⁵¹⁰ *Ibidem*. Altizer mylił się pisząc, iż historiozofia Hegla nie była kontynuowana po jego śmierci, gdyż prawica heglowska podążała za myślą jenajskiego filozofa. Cf. M. Moser, *Hegels Schüler C. L. Michelet. Recht und Geschichte jenseits der Schulteilung*, Berlin 2003, *passim*.

¹⁵¹¹ Cf. ALTIZER-1967, [Introduction], s. xv.

¹⁵¹² P. Ackroyd, *Blake*, [28], *op. cit.*, s. 432-433.

W *The New Apocalypse* Altizer ostatecznie zdystansował się od współczesnej mu teologii akademickiej, która pozostawała jego zdaniem wrogo usposobiona wobec wizji.¹⁵¹³ Według teologa z Charleston przyczyna kryzysu współczesnej teologii leży właśnie w oddzieleniu wiary od wizji.¹⁵¹⁴ Jego zdaniem historyczne chrześcijaństwo (*Christendom*) w obliczu nieuchronnej zagłady dąży do uhistorycznienia religii w odróżnieniu od czystego chrześcijaństwa, w którym wiara i wizja są jednością.¹⁵¹⁵ W omawianej książce Altizer twierdził, iż Blake stworzył nie tylko nową symbolikę, lecz także nowy gatunek literacki w postaci »poetyckiej apokalipsy« (*poetic apocalypse*):

„Blake był zmuszony stworzyć nie tylko nowy świat obrazów (*imagery*) i nową symbolikę, lecz także nowy gatunek literacki, poetycką apokalipsę”¹⁵¹⁶.

Wbrew tezie Altizera należy zaznaczyć, iż apokaliptyka jako gatunek literacki była znana już od czasów apokaliptyki ST, a jej rozwój przypadł na okres intertestamentalny.¹⁵¹⁷

We wprowadzeniu do *The Gospel of Christian Atheism* (1966) stwierdzono, iż śmierć Boga jest paradygmatem teologii radykalnej:

„Tezą tej książki jest to, że chrześcijanin i jedynie chrześcijanin może mówić w naszych czasach o Bogu, a orędziem, do którego głoszenia został powołany, jest Ewangelia, dobra nowina, czyli radosne wieści o śmierci Boga”¹⁵¹⁸.

Śmierć Boga pełni u Altizera funkcję *norma normans*, która warunkuje wszelkie rozumienie ze względu na to, iż ten fenomen zmienił status ontyczny świata.¹⁵¹⁹ Teolog z Charleston odrzucał kategorycznie reformacyjne pryncypium Pisma oraz dystansował się od metody historyczno-krytycznej, ponieważ Biblia utraciła według niego wszelką relewancję dla teologii radykalnej. Jej miejsce jako źródła objawienia zajęło »współczesne Słowo«, czyli „prorocy” XIX-wieku (Blake, Hegel, Nietzsche), którzy głosili i urzeczywistniali śmierć Boga. Za właściwą metodę interpretacji ich twórczość Altizer uznał alegorezę (*pneumatic or spiritual understanding of the*

¹⁵¹³ Cf. ALTIZER-1967, [Introduction], s. xii-xiii.

¹⁵¹⁴ *Ibidem*, s. xiii.

¹⁵¹⁵ *Ibidem*, s. xi-xix.

¹⁵¹⁶ *Ibidem*, s. xv.

¹⁵¹⁷ Cf. *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, 4. wyd., Warszawa 2000, *passim*.

¹⁵¹⁸ Cf. ALTIZER-1966, [Introduction], s. 15.

¹⁵¹⁹ *Ibidem*, s. 22-28; *passim*.

Word).¹⁵²⁰ Teolog z Charleston dokonał ewaluacji tradycyjnych chrześcijańskich doktryn na podstawie praw dialektyki. Część doktryn została poddana reinterpretacji i dostosowana do tych praw, a część została odrzucona tak jak np. doktryna o cielesnym zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Chrystusa, która według Altizera nie mieści się w schemacie dialektycznym i podważa faktyczność śmierci Boga¹⁵²¹. Należy zauważyć, iż teolog z Charleston przejął z teologii Bartha i późnego Bonhoeffera negatywne rozumienie pojęcia religii, które dla Altizera było tożsame z pojęciem historycznego chrześcijaństwa (*Christendom*).¹⁵²² Odrębnym zagadnieniem w omawianej książce jest recepcja Hegla, którego Altizer traktował jako „męczennika” teologii radykalnej¹⁵²³. Jego zdaniem filozofia Hegla pozostała niezauważona przez teologię protestancką, a samego Hegla uznano pod wpływem opinii Kierkegaarda za „wroga wiary”. Powyższe tezy nie znajdują potwierdzenia w źródłach. Przeciwnie, heglizm wywarł decydujący wpływ na europejską teologię ewangelicką XIX wieku zarówno tą o orientacji liberalnej, jak i konserwatywnej, a jenajski filozof cieszył się poparciem władz państwowych i teologii akademickiej (z wyjątkiem nieufnej postawy kręgów pietystycznych¹⁵²⁴). Opinia Kierkegaarda była zaś dla teologii niemieckojęzycznej nieistotna aż do początku XX wieku, kiedy przyswojono myśli niemieckiej spuściznę Duńczyka¹⁵²⁵. W *The Gospel of Christian Atheism* Altizer powoływał się często na dzieła Hegla jako *loci classici* dla swych tez. Na przykład teolog z Charleston uważał, iż jenajski filozof definiował filozofię w sposób akosmiczny¹⁵²⁶ oraz głosił transformacyjną koncepcję inkarnacji¹⁵²⁷. w rzeczywistości u Hegla filozofia nie niszczy świata, lecz go przekracza (transcenduje), natomiast ogołocenie (*Entäusserung*) Logosu (nazwane przez Altizera kenozą) nie pozbawia Wcielonego boskości, gdyż teza i antyteza

¹⁵²⁰ *Ibidem*, [Introduction], s. 25.

¹⁵²¹ *Ibidem*, [I, III], s. 52; *ibidem*, [IV, II], s. 120: „Posługując się tradycyjnym symbolicznym językiem chrześcijaństwa możemy rzec, iż radykalna wiara przekształca (*transpose*) tradycyjną wizję zmartwychwstania we współczesną wizję zstąpienia do piekieł: ukrzyżowany Chrystus nie wstępuje do Królestwa niebiańskiego, lecz zstępuje jeszcze głębiej w ciemność i ciało”.

¹⁵²² *Ibidem*, [I, II], s. 44-48.

¹⁵²³ *Ibidem*, [Introduction], s. 23-24.

¹⁵²⁴ Cf. G. W. F. Hegel, *Brief an Tholuck (Berlin, 3. Juli 1826)* [w:] HEGEL-BRIEFE, t. 4/2, s. 60-61.

¹⁵²⁵ S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, t. 1-10, tłum. W. Pfeleiderer, C. Schrempf, Jena 1909-1922.

¹⁵²⁶ Cf. ALTIZER-1966, [I, I], s. 34-35. Altizer powołał się w tym miejscu na wyrwany z kontekstu fragment *Nauki logiki (Die Wissenschaft der Logik, [I, I, I, II, Der Übergang, Anmerkung 2]* [w:] HEGEL-WERKE, t. 5, s. 172), co omówiliśmy w niniejszej pracy (punkt 4.6) analizując elementy etyczne zawarte w eseju *The Sacred and the Profane* zamieszczonym w *Radical Theology and The Death of God* (= ALTIZER-HAMILTON).

¹⁵²⁷ Cf. ALTIZER-1966, [II, II], s. 62-69. Altizer powołał się w tym miejscu na wyrwany z kontekstu i nieprawidłowo przetłumaczony fragment *Fenomenologii Ducha (Phänomenologie des Geistes, [CC, VII, C]* [w:] HEGEL-WERKE, t. 3, s. 559), co omówiliśmy w przedkładanej rozprawie (punkt 4.3) analizując ontologię *The New Apocalypse*.

współlistnieją i prowadzą do syntezy¹⁵²⁸. W omawianej książce Altizer posłużył się rozróżnieniem dogmat (*dogma*) – doktryna (*doctrina*) w znaczeniu obcym teologii protestanckiej.¹⁵²⁹ Według niego dogmat oznacza »niewzruszony depozyt wiary« (*immovable deposit of faith*), a doktryna – »partykularną manifestację wiary« (*particular expression of faith*). W ten sposób teolog z Charleston nawiązał do rozróżnienia »dogma« (δογμα) – »praedicatio« (κηρυγμα) Bazylego z Cezarei¹⁵³⁰. Zdaniem autora przedkładanej rozprawy taki podział nie ma charakteru deskryptywnego, lecz konfesyjny i projektujący, dlatego należałoby raczej użyć podziału na teologiczną teorię i praktykę.¹⁵³¹

W *The Descent into Hell* (1970) Altizer nie przedstawił spójnej metody interpretacji treści teologicznych, a zastosowana metoda budzi zdaniem autora przedkładanej rozprawy istotne wątpliwości. Podtytuł dzieła (*A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness*) sugeruje, iż teolog z Charleston analizował radykalne unieważnienie »chrześcijańskiej świadomości«, przy czym użycie pojęcia świadomości rodzi pytanie, czy jest to praca z zakresu teologii, czy też psychologii, oraz pytanie, czy istnieje w ogóle taka wielkość jak »świadomość chrześcijańska«. Omawiana książka jest oryginalną refleksją Altizera opartą na radykalnej myśli chrześcijańskiej reprezentowanej przede wszystkim przez twórczość Blake'a, Hegla i Nietzschego. Teolog z Charleston podtrzymał pryncypium terażniejszości i na jego podstawie poddał krytyce teologię nadziei J. Moltmanna, która według Altizera »odwodzi wiarę od historycznej terażniejszości ku dalekiej i utopijnej przyszłości«¹⁵³². W *The Descent into Hell* dostrzega się wpływ terminologii K. Marksa, z którego filozofią Altizer, jak stwierdził w pamiętnikach, sympatyzował od długiego czasu¹⁵³³. Teolog z Charleston dzięki przeprowadzonym reinterpretacjom mógł przyswoić sobie elementy języka dotychczasowej teologii nadając im nowy

¹⁵²⁸ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [III, C, II, 3] [w:] HEGEL-WERKE, t. 17, s. 251-299.

¹⁵²⁹ Cf. ALTIZER-1966, [Introduction], s. 17-18.

¹⁵³⁰ Cf. Basilius Caesariensis [= Bazyli z Cezarei], *Liber de Spiritu sancto*, [XXVII] [w:] PG, t. 18, s. 1052-1055; tłum. pol.: idem, *O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999.

¹⁵³¹ Z perspektywy historii dogmatów, czy też historii teologii, ustalenie, co przynależy do »dogma«, a co do »praedicatio«, wydaje się problematyczne, ponieważ teologia akademicka nie podlega kompetencji Kościoła i do jej zadań nie należy wydawanie dokumentów normatywnych dla doktryny kościelnej. Prócz tego mamy do czynienia ze skomplikowaną siecią wzajemnych powiązań między 4 wielkościami (teologią akademicką pod względem teorii, teologią akademicką pod względem praktyki, doktryną kościelną pod względem teorii, doktryną kościelną pod względem praktyki), przy badaniu której rozróżnienie Bazylego z Cezarei nie jest operatywne.

¹⁵³² ALTIZER-1970, [I, II], s. 28.

¹⁵³³ Cf. ALTIZER-2006, [II], s. 18-19.

sens zgodny z własnym projektem teologicznym.¹⁵³⁴ Wymusza to na czytelniku ustawiczne poszukiwanie rzeczywistych desygnatów terminów, których używał Altizer. Książka *The Descent into Hell* została nazwana »pierwszą buddyjsko-chrześcijańską teologią«¹⁵³⁵, ponieważ wyeksponowano w niej punkty wspólne między teologią radykalną a buddyzmem:

„Nirwana nie jest »inna« niż Królestwo Boże, tak jak Budda nie jest »inny« niż Chrystus. Nirwana jest pierwotną podstawą Królestwa Bożego, tak jak Nowa Jerozolima jest eschatologiczną realizacją Nirwany»¹⁵³⁶.

Teolog z Charleston twierdził, iż Budda jest tożsamy z »apokaliptycznym Chrystusem«.¹⁵³⁷ Ta wypowiedź z pozoru wydaje się absurdalna, lecz z perspektywy Altizera jest naturalna, ponieważ traktował on zarówno Budę, jak i Chrystusa, jako symbole procesu immanentyzacji, a nie jako postaci historyczne. Według teologa z Charleston tym, co łączy Budę i Chrystusa, jest negacja, którą symbolizują. Buddyzm określa ją za pomocą kategorii nirwany, a ateistyczne chrześcijaństwo – za pomocą szeregu pojęć, które wymieniono już w niniejszej pracy¹⁵³⁸. Altizer nie stawiał jednak buddyzmu i chrześcijaństwa na tej samej płaszczyźnie i uważał, że wyjątkowość chrześcijaństwa pośród religii światowych polega na tym, iż ateistyczne chrześcijaństwo rozumie samo siebie jako dialektyczny proces negujący swe przeszłe etapy.¹⁵³⁹ Teolog z Charleston twierdził, iż teologia jest jedyną dyscypliną naukową w świecie nie komunistycznym, która posługuje się dialektyką.¹⁵⁴⁰ Zdaniem autora przedkładanej rozprawy Altizer nie uwzględnił oddziaływania heglizmu na współczesną filozofię, które nie ogranicza się do filozofii marksistowskiej. W *The Descent into Hell* teolog z Charleston nie ustosunkował się *expressis verbis* do metody historyczno-krytycznej. Stwierdził jednak, iż teologia radykalna wyciągnęła w sposób konsekwentny wnioski z krytyki biblijnej

¹⁵³⁴ Cf. ALTIZER-1970, [1, III], s. 37-38: „Chrześcijanin zna Boga, który objawił się całkowicie i ostatecznie w Chrystusie, a Chrystus, w którym Bóg objawił się najpełniej, nie jest odległym i transcendentnym Panem, lecz raczej Słowem, które stało się ciałem, Barankiem i Pasterzem, który jest źródłem odpuszczenia i życia oraz zwiastunem dobrej nowiny o przyjściu nowego czasu całkowitej radości i świętowania”. W powyższym fragmencie należy zwrócić uwagę na leksykalną precyzyjność Altizera, który nie pisał o »wcielonym Słowie«, lecz o »Słowie, które stało się ciałem«, ponieważ zgodnie z jego koncepcją inkarnacji nie istnieje »wcielone Słowo«, lecz »ciało, które było Słowem« lub »Słowo, które stało się ciałem [i dlatego nie jest już Słowem]«.

¹⁵³⁵ Cf. ALTIZER-1978; ALTIZER-2001.

¹⁵³⁶ ALTIZER-1970, [5, II], s. 192.

¹⁵³⁷ *Ibidem*, [5, IV], s. 203-214.

¹⁵³⁸ M. in.: samoucielenie, samoucieleśnienie, kenoza {względnie ogołocenie}, immanentyzacja, wcielenie, ukrzyżowanie, śmierć, zstąpienie do otchłani, etc.

¹⁵³⁹ Cf. ALTIZER-1970, [Preface], s. 7-8.

¹⁵⁴⁰ *Ibidem*, s. 9.

przeprowadzonej przez teologię liberalną.¹⁵⁴¹ Rozumowanie Altizera można przedstawić w następujący sposób: jeśli teologia liberalna zakwestionowała formułę »Biblia jest Słowem Bożym« i opowiedziała się za formułą »Biblia zawiera Słowo Boże«, to zasada *sola Scriptura* straciła rację bytu, ponieważ kryteria przynależności (tzn. bycia lub niebycia Słowem Bożym) można określać w sposób dowolny. Zdaniem autora przedkładanej rozprawy Altizer w omawianym dziele przeceniał oddziaływanie filozofii Kierkegaarda na XIX-wieczną teologię niemieckojęzyczną. Za przykład może służyć stwierdzenie teologa z Charleston, że oddzielenie »Chrystusa wiary« od »Jezusa historii« zaczęło się wraz z Kierkegaardem.¹⁵⁴² Wpływ Duńczyka na XIX-wieczną biblistykę niemieckojęzyczną nie znajduje potwierdzenia w źródłach i w opracowaniach przedmiotu, a genezy wspomnianego oddzielenia należy szukać w sporze wokół H. S. Reimarus (tzw. spór o *Fragmenty*)¹⁵⁴³, w biblistyce epoki Oświecenia (J. S. Semler¹⁵⁴⁴, et al.) oraz w filozofii Hegla¹⁵⁴⁵.

W *The Self-Embodiment of God* (1977) nie wypracowano metody interpretacji treści teologicznych, ale Altizer ukazał nowe samorozumienie swojej twórczości. Uważał on wspomnianą książkę za formę medytacji¹⁵⁴⁶ i za »teologię medytacyjną« (*meditational theology*)¹⁵⁴⁷. Miał świadomość, iż język, jakim została napisana ta praca, jest właściwy dla dzieła literackiego, a nie naukowego.¹⁵⁴⁸ Poetycka stylizacja służyła realizacji altizerowskiego zamiaru uczynienia czytelnika tekstu jego autorem.¹⁵⁴⁹ Pojęcie »medytacyjnej teologii« jest zdaniem autora przedkładanej rozprawy wewnętrznie sprzeczne, ponieważ teologia i medytacja przynależą do różnych porządków metodologicznych. Teologia nie tylko nie praktykuje medytacji jako metody badawczej, lecz także nie bada medytacji jako takiej, gdyż przynależy to do kompetencji psychologii religii, która dysponuje odpowiednim instrumentarium. Prócz tego założona przez Altizera niejasność tekstu, która miała uczynić z czytelnika owej książki jej autora, nie mieści się w

¹⁵⁴¹ *Ibidem*, [3, III], s. 112.

¹⁵⁴² *Ibidem*, [4, I], s. 136.

¹⁵⁴³ Cf. T. Zatorski, *Reimarus...*, *op. cit.*

¹⁵⁴⁴ Cf. T. Zatorski, *Semler, Johann Salomo* [w:] RELIGIA, [Artykuł zamieszczony wyłącznie w wersji elektronicznej encyklopedii].

¹⁵⁴⁵ Cf. M. Oseka, *Teologiczna epistemologia późnego G. W. F. Hegla według »Wykładów z filozofii religii« (1821-1831) a klasyczna luterkańska koncepcja środków łaski*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” [Artykuł przyjęty do druku].

¹⁵⁴⁶ Cf. T. J. J. Altizer, *Introduction to the Brown Classics in Judaica Series Edition* [w:] ALTIZER-1977, s. 4.

¹⁵⁴⁷ Cf. ALTIZER-1978; ALTIZER-2001; ALTIZER-2006, [III], s. 32.

¹⁵⁴⁸ *Supra*.

¹⁵⁴⁹ Cf. ALTIZER-1978. W autorecenzji z roku 2001 (cf. ALTIZER-2001) teolog z Charleston pisał, iż w *The Self-Embodiment of God* udało mu się doprowadzić do »zniesienia autora«.

konwencji akademickiej. W pamiętnikach teolog z Charleston stwierdził, iż pisząc *The Self-Embodiment of God* zamierzał stworzyć teologię chrześcijańsko-buddyjską.¹⁵⁵⁰ Temu celowi służyło wyeksponowanie kategorii pustki i ciszy.¹⁵⁵¹ Analizowane dzieło (z wyjątkiem przedmowy do 2. wydania¹⁵⁵²) nie zawierało odwołań do żadnych postaci historycznych, co w intencji Altizera miało nadać pracy charakter medytacyjny i przyczynić się do uniwersalizacji jej treści. Mimo to dostrzega się obecność terminologii pochodzącej z filozofii J. Derridy. Teolog z Charleston powtórzył twierdzenie, że »mowa ogołaca mówiącego«¹⁵⁵³, którego to twierdzenia nieprawidłowo dowodził we wcześniejszych pozycjach¹⁵⁵⁴ na podstawie cytatu z Hegla¹⁵⁵⁵. W *The Self-Embodiment of God* Altizer nie powołał się jednak na jenańskiego filozofa, lecz przedstawił własne uzasadnienie tej tezy. Według teologa z Charleston mówiący zostaje „zraniony” przez utratę swojej mowy, swojego głosu i swojej własnej tożsamości (*self-identity*).¹⁵⁵⁶ Zdaniem autora przedkładanej rozprawy Altizer nie uwzględnił tego, iż *verbum oris* uzewnętrznia, a nie unicestwia, *verbum mentis*, co chroni mówiącego przed utratą własnej tożsamości. Autor *The Self-Embodiment of God* podkreślał, iż dążył do przywrócenia ważności (*reenactment*) objawienia biblijnego¹⁵⁵⁷ oraz do wypracowania języka biblijnego i współczesnego zarazem¹⁵⁵⁸. Należy pamiętać, iż Altizer rozumiał biblijność w specyficzny sposób. Najpierw wprowadził termin »chrześcijańska Tora« (*Christian Torah*), którego desygnat różnił się od Starego i Nowego Testamentu¹⁵⁵⁹, a potem zadeklarował, iż »chrześcijańską Torę« należy rozumieć jako »Torę uniwersalną« (*universal Torah*)¹⁵⁶⁰. Na podstawie *The Self-Embodiment of God* nie można ustalić dokładnego znaczenia tych terminów. Jednak odbiega ono z pewnością od tradycyjnej nomenklatury.

W *Total Presence* (1980) podstawową kategorię stanowi język paraboliczny (zwany też eschatologicznym lub apokaliptycznym), którego analizie zostało poświęcone to dzieło. Altizer definiował parabolę inaczej niż tradycyjne

¹⁵⁵⁰ Cf. ALTIZER-2006, [III], s. 31-32.

¹⁵⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵⁵² T. J. J. Altizer, *Introduction to the Brown Classics in Judaica Series Edition* [w:] ALTIZER-1977, s. 1-5.

¹⁵⁵³ Cf. ALTIZER-1977, [IV], s. 66. Altizer przeredagował to twierdzenie, gdyż pierwotnie brzmiało ono: »Słowo ogołaca mówcę z jego samego«. W *The Self-Embodiment of God* mowa jest tożsama z Logosem, więc znaczenie nie uległo zasadniczej zmianie.

¹⁵⁵⁴ Cf. m. in.: ALTIZER-1967, [II, II], s. 67.

¹⁵⁵⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, [CC, VII, C] [w:] HEGEL-WERKE, t. 3, s. 559.

¹⁵⁵⁶ Cf. ALTIZER-1977, [IV], s. 66.

¹⁵⁵⁷ Cf. ALTIZER-1978; ALTIZER-2001.

¹⁵⁵⁸ Cf. T. J. J. Altizer, *Introduction to the Brown Classics in Judaica Series Edition* [w:] ALTIZER-1977, s. 4-5.

¹⁵⁵⁹ *Ibidem*, s. 3.

¹⁵⁶⁰ *Ibidem*, s. 4.

literaturoznawstwo. W leksykonie Zedlera czytamy, iż »parabola jest obrazową mową (*Gleichnisrede*), w której rzeczy niebiańskie zostały przedstawione pod obrazami naturalnych i znanych rzeczy«¹⁵⁶¹. Takie rozumienie paraboli wynika z pola semantycznego greckiego παραβολη¹⁵⁶² i pozostaje w zgodzie ze starożytną retoryką¹⁵⁶³. Natomiast dla teologa z Charleston parabola była wyjątkowym gatunkiem literackim, który różni się od opowiadania, od metafory, czy też od alegorii.¹⁵⁶⁴ *Ad vocem* należy zaznaczyć, iż zgodnie z klasyczną nomenklaturą parabola nie należy do gatunków literackich *sensu stricto*.¹⁵⁶⁵ Według Altizera parabola jest takim rodzajem wypowiedzi, który z chwilą utrwalenia traci swoje szczególne właściwości ontyczne, czyli zdolność wywołania »totalnej obecności«. Teolog z Charleston twierdził, iż parabola jest autoteliczna, tzn. jej znaczenie, źródło i cel leżą wewnątrz niej i nie wykraczają poza nią. Parabola jawi się więc jako *sui generis* mikrokosmos. Jest ona wielkością ontyczną, a nie epistemiczną¹⁵⁶⁶, ponieważ nie zawiera i nie przekazuje żadnej treści, lecz zamiast tego uobecnia świat:

„[...] czysty język paraboliczny nie mówi o świecie, choćby dlatego, że ten język nie mówi w ogólnie o niczym. Przeciwnie, tutaj mówi świat w samym głosie, a także jako głos. Prawdziwa mowa paraboliczna jest mową samego świata, mową, w której i przez którą świat jest totalnie i bezpośrednio pod ręką. Wtedy równocześnie mowa jest światem, a świat mową»¹⁵⁶⁷.

Parabolę w ujęciu Altizera można porównać do magicznego zaklęcia, któremu przypisuje się działanie *ex opere operato*.¹⁵⁶⁸ Teolog z Charleston sądził, iż językiem parabolicznym posługiwał się Jezus, lecz nie oznacza to, iż parabole zawarte w Ewangeliach synoptycznych reprezentują język paraboliczny, ponieważ zdaniem Altizera parabola w formie spisanej traci swoją ontyczną sprawczość, a NT nie zawiera autentycznych wypowiedzi Jezusa (*ipsissima verba*)¹⁵⁶⁹. Dlatego

¹⁵⁶¹ ZEDLER, [s. v. Parabel], t. 26, s. 713.

¹⁵⁶² Cf. PAPE, [s. v. παραβολη], t. 2, s. 472.

¹⁵⁶³ Cf. M. F. Quintilianus [= Kwintylijan], *De institutione oratoria*, [VI, III, 59-60], t. 2, red. G. L. Spalding, J. J. Dussault, Parisiis [= Paris] 1821-1823, s. 505; *ibidem*, [VIII, III, 77-79], t. 3, s. 220-221.

¹⁵⁶⁴ Cf. ALTIZER-1980, [I], s. 1-18. Altizer miał pewne wątpliwości, czy parabola jest gatunkiem literackim (*ibidem*, s. 3), które jednak w toku dyskursu znikły.

¹⁵⁶⁵ Cf. Aristoteles [= Arystoteles], *Περί ποιητικής; De poetica*, Cantabrigiae [= Cambridge] 1696, *passim*; tłum. pol.: idem, *Poetyka* [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 6, *op. cit.* Cf. o parabolach w literaturze: T. Elm, *Parabel* [w:] *Literaturlexikon*, t. 14, red. W. Killy, 2. wyd., Berlin 2000, s. 192-193.

¹⁵⁶⁶ Cf. ALTIZER-1980, [I, 1], s. 7-8.

¹⁵⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁶⁸ Altizer uważał, iż archaiczny rytuał odrodził się w *Finnegans Wake* Joyce'a (*ibidem*, [IV, 1], s. 92-93).

¹⁵⁶⁹ *Ibidem*, [I, 3], s. 13-14: „Prawdziwe jest nie tylko to, że Jezus nie pozostawił żadnych dokumentów, ani świadectw pisanych, lecz także to, że ustalono teraz niezbicie, iż nigdzie w Ewangeliach nie można

parabole z Ewangelii synoptycznych były co najwyżej „cieniem” oryginalnego języka parabolicznego. Teolog z Charleston omawiając parabole w NT nie wykorzystał dorobku współczesnej biblistyki w tym zakresie¹⁵⁷⁰ i poprzestał na swoich własnych przemyśleniach. Znaczną część *Total Presence* zajmują wywody teologiczno-historyczne, które zdaniem autora przedkładanej rozprawy wzbudzają wątpliwości metodologiczne. Owe wywody cechowały się wysokim stopniem ahistoryczności i generalizacji, który wykraczał poza standardy przyjęte w naukach humanistycznych. Altizer twierdził, iż Augustyn z Hippony był twórcą autobiografii jako gatunku literackiego oraz kategorii samoświadomości¹⁵⁷¹ ignorując tym samym zasługi Marka Aureliusza (*Τα εις εαυτον*)¹⁵⁷² w tej kwestii. Tę samą tezę powtórzył w *History as Apocalypse* (1985).¹⁵⁷³ Analizując obraz dziejów Europy nakreślony przez teologa z Charleston odnosi się wrażenie, iż cywilizacja europejska rozpoczyna się dla niego dopiero wraz z narodzinami chrześcijaństwa.¹⁵⁷⁴ Takie stanowisko mija się z prawdą historyczną i świadczy o ideologicznym charakterze refleksji Altizera. Teolog z Charleston sądził, iż Blake był twórcą apokaliptyki jako gatunku literackiego¹⁵⁷⁵ i nie zważał na to, iż apokaliptyka powstała w intertestamentalnym judaizmie¹⁵⁷⁶. Altizer nie dostrzegł też różnicy między koncepcją 2 Królestw w ujęciu Augustyna z Hippony i w ujęciu Lutra.¹⁵⁷⁷ W uproszczeniu można powiedzieć, iż koncepcja wittenberskiego Reformatora w odróżnieniu od koncepcji Augustyna zabezpieczała samodzielność ontyczną i aksjologiczną świata. W *Total Presence* teolog z Charleston poddał krytyce reformacyjne pryncypium Pisma i stwierdził, iż zasada *sola Scriptura* jest iluzją, ponieważ każda z konfesji odczytuje Biblię według swojej własnej tradycji, a samo uznanie określonego tekstu (czyli kanonicznych ksiąg Biblii) za objawienie opiera się autorytacie kościelnemu.¹⁵⁷⁸ *Ad vocem* należy zauważyć, iż Reformatorzy nie wysuwali roszczenia do egzegezy bezzałożeniowej i zdawali sobie sprawę z wagi

znaleźć nawet pojedynczego zdania, które dałoby się traktować z przekonaniem jako mające swe jedyne źródło w Jezusie. Po prostu nie posiadamy »ipsissima verba« Jezusa, ani żadnego starożytnego proroka”.

¹⁵⁷⁰ Cf. m. in.: J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 6. zm. wyd., Göttingen 1962.

¹⁵⁷¹ Cf. ALTIZER-1980, [II, 1], s. 21.

¹⁵⁷² Marcus Antoninus [= Marek Aureliusz], *De seipso et ad seipsum libri XII; Τα εις εαυτον βιβλια ιβ*, tłum. red. G. Xylander, Londini [= London] 1643; tłum. pol.: idem, *Rozmyślenia*, tłum. M. Reiter, 2. wyd., Kęty 2001.

¹⁵⁷³ Cf. ALTIZER-1985, [V], s. 79-96.

¹⁵⁷⁴ Należy zauważyć, iż Altizer wypowiadał niekiedy pozytywne opinie o kulturze grecko-rzymskiej. Cf. ALTIZER-1980, [III, 2], s. 43.

¹⁵⁷⁵ *Ibidem*, [II, 1], s. 23.

¹⁵⁷⁶ Cf. J. Maier, *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie drugiej świątyni*, [V, E, 7], tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2002, s. 138-142.

¹⁵⁷⁷ Cf. ALTIZER-1980, [III, 2], s. 47.

¹⁵⁷⁸ *Ibidem*, [IV, 2], s. 60-67.

takich założeń jak: prymat Biblii, reguły interpretacji, kanon, etc. Zagadnienie kanonu jest problemem złożonym i wymaga uwzględnienia protestancko-katolickiej dyskusji z epoki ortodoksji (cf. *testimonium internum Spiritus sancti*). Kształtowania kanonu nie można sprowadzić do rozstrzygnięcia autorytetu kościelnego w postaci soboru, synodu lokalnego, czy któregoś z biskupów, gdyż takie rozstrzygnięcie w Kościele starożytnym (tj. Kościele do soboru nicejskiego II z roku 787) nie nastąpiło. Kanon przybrał znaną dzisiaj formę wskutek skomplikowanego, burzliwego i długotrwałego procesu teologicznej dyskusji, która odbywała się zarówno na poziomie parafialnym, jak i diecezjalnym. Wbrew stereotypom nie istnieje współcześnie jeden powszechnie „obowiązujący” kanon Pisma, ponieważ występują różnice między protestantyzmem a katolicyzmem i prawosławiem. Prócz tego część Kościołów orientalnych (np. Kościół etiopski) posiada kanony różniące się znaczenie od dominanty w tym względzie.¹⁵⁷⁹ Nie można także zgodzić się z altizerowską tezą, iż »rzeczywisty oryginalny tekst Biblii jest dla nas nieznany«¹⁵⁸⁰, gdyż hebrajski tekst ST i grecki tekst NT były znane i dostępne już od początku XVI wieku¹⁵⁸¹.

W *History as Apocalypse* (1985) Altizer stwierdził, iż już podczas pracy nad magisterium (*Nature and Grace in the Theology of Saint Augustine*, Chicago 1951) nabrał przekonania, iż konieczne jest stworzenie teologii buddyjsko-chrześcijańskiej.¹⁵⁸² Teolog z Charleston uważał, iż droga teologii chrześcijańskiej do odzyskania utraconej dialektyczności wiedzie poprzez buddyzm:

„[...] wtedy nabrałem przekonania, którego nigdy nie porzuciłem, że teologia chrześcijańska może odrodzić się jedynie poprzez zanurzenie w buddyzmie. Być może żadna inna zasada nie oferuje głębszej drogi do naszej utraconej epickiej i teologicznej tradycji niż to czyni dialektyczne utożsamienie nirwany i sansary w buddyzmie mahajany. Proste przetłumaczenie tej zasady na terminologię chrześcijańską oznacza wycucie jej możliwości, gdyż wtedy pojmujemy możliwość dialektycznego utożsamienia, czyli małżeństwa: Chrystusa i szatana, grzechu i łaski, nieba i piekła»¹⁵⁸³.

Altizer poddał też krytyce metodologię nauk oraz powszechnie przyjęte zasady sporządzania dokumentacji naukowej¹⁵⁸⁴, które jego zdaniem są właściwe dla

¹⁵⁷⁹ Cf. K. Karski, *Symbolika...*, [5.3], *op. cit.*, s. 59.

¹⁵⁸⁰ ALTIZER-1980, [IV, 2], s. 62.

¹⁵⁸¹ Cf. *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, [III, II, A, 4], *op. cit.*, s. 157; *ibidem*, [III, II, B, 4], s. 162.

¹⁵⁸² Cf. ALTIZER-1985, [Preface], s. 2.

¹⁵⁸³ *Ibidem*.

¹⁵⁸⁴ Omawiane zagadnienia są przedmiotem międzynarodowej i krajowej normalizacji. W Rzeczypospolitej Polskiej obowiązują obecnie (tj. w roku 2008) normy ISO (PN-ISO 690-2:1999; PN-ISO 690:2002).

myślenia heteronomicznego.¹⁵⁸⁵ W *History as Apocalypse* teolog z Charleston przedstawił szereg procedur interpretacyjnych oraz tez, które zdaniem autora przedkładanej rozprawy należy uznać za metodologicznie wątpliwe. Altizer domagał się, żeby w procesie interpretacji uwzględniać to, iż chrześcijańska tradycja epicka posiada »bezpośredni, nieodparty i uniwersalny autorytet« (*immediate and irresistible universal authority*)¹⁵⁸⁶. Domagał się także, aby wykładać dzieła wcześniejsze w świetle późniejszych, czyli żeby wykładać Homera i Wergilego w świetle Dantego i Milтона, a Milтона i Dantego – w świetle Blake’a i Joyce’a.¹⁵⁸⁷ Teolog z Charleston przeceniał oddziaływanie Dantego¹⁵⁸⁸, Blake’a¹⁵⁸⁹ i Joyce’a¹⁵⁹⁰ na rozwój teologii protestanckiej. Autor niniejszej pracy nie znalazł żadnych dowodów w źródłach, ani w literaturze przedmiotu, które potwierdzałyby istnienie takich wpływów. Wbrew twierdzeniom Altizera¹⁵⁹¹ *opus postum* Milтона pod tytułem *De doctrina christiana*¹⁵⁹² nie wywarło z pewnością żadnego wpływu na teologię ewangelicką przed rokiem 1825, gdyż w tymże roku ów tekst został dopiero wydany z rękopisu. Większości interpretacji dokonywanych przez teologa z Charleston w *History as Apocalypse* nie da się w ogóle zweryfikować. Przykładowo Altizer odczytał jako krzyk szatana wyrzuconego z raju¹⁵⁹³ następujący fragment z *Finnegans Wake* Joyce’a:

„The fall (bababadalgharaghtakamminarronkonnbronntonner-ronntuonnthunntrovarrhounawnskawntooohooordenenthur-nuk!) of a once wallstrait oldparr is related early in bed and later on life down through all christian minstrelsy”¹⁵⁹⁴.

W innym miejscu teolog z Charleston stwierdził zagadkowo, iż »Eneasz tak samo jak August jest ucieleśnieniem (*embodiment*) anonimowej transcendencji, która sankcjonuje i uświęca nowy uniwersalny świat, ale [jest] jednak nienazwaną (*nameless*) i bezimienną (*faceless*) Transcendencją«¹⁵⁹⁵. Do szeregu partykularnych

¹⁵⁸⁵ Cf. ALTIZER-1985, [Preface], s. 3-4.

¹⁵⁸⁶ *Ibidem*, [Prologue], s. 12.

¹⁵⁸⁷ *Ibidem*, s. 16.

¹⁵⁸⁸ *Ibidem*, [VI], s. 97-136.

¹⁵⁸⁹ *Ibidem*, [VIII], s. 175-207.

¹⁵⁹⁰ *Ibidem*, [IX], s. 209-254.

¹⁵⁹¹ *Ibidem*, [VII], s. 137-173.

¹⁵⁹² J. Milton, *De doctrina christiana*, red. C. R. Sumner, Cantabrigiae [= Cambridge] 1825; tłum. ang.: idem, *A Treatise on Christian Doctrine*, tłum. C. R. Sumner, Boston 1825.

¹⁵⁹³ Cf. ALTIZER-1985, [IX], s. 233. Ta sama teza została powtórzona w *Genesis and Apocalypse* (cf. ALTIZER-1990, [11], s. 161) i w *The Genesis of God* (cf. ALTIZER-1993, [Prologue], s. 5).

¹⁵⁹⁴ J. Joyce, *Finnegans Wake*, [I], *op. cit.*, s. 3.

¹⁵⁹⁵ ALTIZER-1985, [II], s. 46.

nieprawidłowości zarówno formalnych, jak i materialnych autor przedkładanej rozprawy ustosunkował się w odpowiednich miejscach niniejszej pracy.

W *Genesis and Apocalypse* (1990) Altizer odrzucił status teologii jako dyscypliny akademickiej¹⁵⁹⁶ i ponownie poddał krytyce powszechnie przyjęte zasady sporządzania dokumentacji naukowej¹⁵⁹⁷, które jego zdaniem opierają się na autorytecie i służą heteronomicznemu sposobowi myślenia¹⁵⁹⁸. Altizer uznawał jedynie ostateczny (*ultimate*) i niezaprzeczalny (*undeniable*) autorytet chrześcijańskiej tradycji epickiej.¹⁵⁹⁹ Według niego ta tradycja nie tylko opisuje rzeczywistość, lecz także ją stwarza, ponieważ »czytelnik jest wezwany do rzeczywistego wcielenia w życie tego, co czyta«¹⁶⁰⁰. Teolog z Charleston uważał, że *Finnegans Wake* Joyce'a wieńczy proces objawienia.¹⁶⁰¹ Nie wypracował jednak żadnej spójnej metody interpretacji tego dzieła. Sztuczny i niezrozumiały język *Finnegans Wake* pozwalał Altizerowi dowieść każdej tezy na podstawie dowolnego fragmentu tej eksperymentalnej książki. Teolog z Charleston nie traktował *Genesis and Apocalypse* jako dzieła naukowego, lecz jako »teologiczną medytację«¹⁶⁰², przez co nawiązywał do projektu teologii medytacyjnej wyłożonego w *The Self-*

¹⁵⁹⁶ Cf. ALTIZER-1990, [Preface], s. 14: „Z tej perspektywy prawdziwie teologiczne pisanie (*writing*) nie może być naukowym (*scholarly*) pisaniem, tak jak prawdziwie teologiczne czytanie (*reading*) nie może być czytaniem naukowym. Jest to prawdziwe nie tylko w stosunku do teologicznego czytania i pisania, lecz także w stosunku do filozoficznego i poetyckiego czytania i pisania”; *passim*.

¹⁵⁹⁷ *Ibidem*, [Preface], s. 15: „Ta książka rezygnuje z wszelkiego naukowego (*scholarly*) cytowania i czyni to z zamiarem dążenia do czysto teologicznego myślenia. W tej książce nie ma żadnego autorytetu, który nie jest przynajmniej potencjalnie obecny u czytelnika [...]”; *passim*.

¹⁵⁹⁸ *Ibidem*, [Preface], s. 13; *passim*.

¹⁵⁹⁹ *Ibidem*, [11], s. 172.

¹⁶⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁶⁰¹ *Ibidem*, [Prologue], s. 23, s. 25; *ibidem*, [11], s. 161, s. 172: „Teraz w pełni widzialna ciemność i wieczna śmierć są wszystkim we wszystkim, wszystkim we wszystkim, gdzie apokaliptyczny szatan, który jest głębokim snem bóstwa (*Godhead*), snem, w którym sam kosmos jest chaosem, chaosem, który jest wypowiedziany w unikalnie współczesnym języku, języku, który jest językiem »Finnegans Wake«. Ale ten język jest językiem prawdziwie i całkowicie. Dlatego to jest »Lff«, [czyli jest] językiem, który wypowiada nas, a więc językiem, w którym nasz głęboki sen budzi się”, s. 170-173; *ibidem*, [12], s. 178, s. 182-183: „Jeśli możemy poznać ostateczną i totalną śmierć, która jest jednak, a nawet przez to ostatecznym i totalnym życiem, to musimy koniecznie poznać to życie jako niewysławialne (*unspeakable*) lub jako wysławialne (*speakable*) co najwyżej jako »Lff« z »Finnegans Wake«. I nawet jeśli tego »Lff« nie da się wymówić (*unpronounceable*), to jest jednak ono wywoływane, wywoływane w odpowiedzi na ostateczną i niewysłowioną (*unspeakable*) otchłań (*abyss*). Ale ta otchłań może być nazwana i została nazwana jako »Lff« i to nie tylko w »Finnegans Wake«, lecz w każdym pełnym ustanowieniu (*enactment*) unikalnie współczesnej wyobraźni i to nazywanie (*naming*) jest równocześnie nazywaniem (*naming*) i nienazywaniem (*unnaming*), nienazywanie (*unnaming*), które jest pełną i rzeczywistą ciszą, ale jednak ciszą, która jest totalną obecnością i totalnie rzeczywistą obecnością. W ten sposób nasza unikalnie współczesna cisza nie jest ciszą, która jest niesłyszalna lub niewidziana, lecz przeciwnie jest ciszą, która jest horyzontem lub samym światem i to samym światem w jego prawdziwej pełni i ostateczności (*finality*) jako otchłani (*abyss*)”; *passim*.

¹⁶⁰² *Ibidem*, [Preface], s. 11.

*Embodiment of God*¹⁶⁰³. W pamiętnikach Altizer pisał, iż był świadomy swego pogłębiającego się wyobcowania ze środowiska akademickiego:

„Nie-teolog nie może zdać sobie sprawy, jak samotny był ten ruch w naszym teologicznym świecie, względnie w naszym jawnym, nawet jeśli nieprawdziwym teologicznym świecie. Teraz zacząłem poznawać samotność znaczenie głębiej niż ją znałem przedtem, tak jak stałem się opętany przez wewnętrzną konieczność, żeby wycofać się ze świata akademickiego. Już na długo przedtem poznałem konieczność samotności dla autentycznej pracy teologicznej. To była moja główna pobudka przy szukaniu powołania monastycznego. Zawsze myślałem, że powołanie monastyczne bardziej sprzyja teologii niż powołanie akademickie, dlatego patrzyłem na samo moje powołanie akademickie jako na kategorię porażki i to tylko pogłębiało się, gdy doświadczałem coraz pełniej współczesnego świata uniwersyteckiego. [...] Zacząłem się cieszyć, iż Blake nie miał ani jednego dnia formalnej edukacji i walczyłem o to, żeby znaleźć nieakademicki styl teologiczny. Nastąpiło to częściowo, kiedy [dość] wcześniej zdecydowałem się zarzucić dokumentację [naukową]. Ale było to najbardziej wymagane w samym języku teologicznym, który został zatruty przez swoje akademickie togi, o czym stawałem się coraz bardziej przekonany”¹⁶⁰⁴.

Teolog z Charleston ukazał punkty wspólne między chrześcijańskim ateizmem a buddyzmem. Jego zdaniem współczesny buddyzm odkrywa kenotycznego Chrystusa, który jako absolutna pustka, jest tożsamy z Buddą.¹⁶⁰⁵ W *Genesis and Apocalypse* dostrzega się więcej nawiązań do teologii katolickiej (J. H. Newman, K. Rahner, et al.) niż w poprzednich pozycjach Altizera. W omawianej książce występują liczne ahistoryczne i generalizujące tezy. Przykładowo teolog z Charleston uważał, iż tomizm jest współcześnie najbardziej wpływowym systemem teologicznym na świecie¹⁶⁰⁶ oraz twierdził, iż *Dogmatyka kościelna* Bartha była pierwszą »wyłącznie kościelną teologią«¹⁶⁰⁷. Według autora przedkładanej rozprawy należy zaznaczyć, iż tomizm nie był i nie jest dominującym systemem teologicznym na obszarach protestanckich pod względem kulturowym, co oznacza, iż nie może być najbardziej wpływowym systemem teologicznym na świecie, lecz co najwyżej jest jednym z najbardziej wpływowych systemów. Barth nie dysponował żadnym formalno-prawnym tytułem do wypowiedzania się w imieniu któregośkolwiek z instytucjonalnych Kościołów protestanckich, zaś za pierwszą wyłącznie kościelną teologię można uznać teologię katolicką ze względu na prerogatywy tzw. urzędu nauczycielskiego. W *Genesis and Apocalypse* można spotkać tezy sformułowane nieprecyzyjnie. Przykładowo Altizer stwierdził, iż »zarówno Augustyn, jak i Dante znali Cesarstwo Rzymskie jako główną polityczną konsekwencję wcielenia, ponieważ z jednej strony było to pierwsze prawdziwie uniwersalne imperium w

¹⁶⁰³ Cf. T. J. J. Altizer, *Introduction to the Brown Classics in Judaica Series Edition* [w:] ALTIZER-1977, s. 4.

¹⁶⁰⁴ ALTIZER-2006, [X], s. 134-135.

¹⁶⁰⁵ Cf. ALTIZER-1990, [6], s. 95-96.

¹⁶⁰⁶ *Ibidem*, [Prologue], s. 24.

¹⁶⁰⁷ *Ibidem*, [10], s. 149.

dziejach, a z drugiej strony było to najpotężniejsze imperium, które kiedykolwiek poznał świat¹⁶⁰⁸. Teolog z Charleston nie zaznaczył jednak, iż miał na myśli Imperium Romanum po edykcie mediolańskim (313). Natomiast gdy omawiał chrześcijaństwo cesarstwa (po roku 380), nie wspominał, iż była ona wymuszana przez prawodawstwo¹⁶⁰⁹.

W *The Genesis of God* (1993) Altizer stwierdził, iż nie jest to praca naukowa, ponieważ kategorie naukowości i teologiczności wykluczają się wzajemnie:

„Znowu nie ma [w niniejszej książce] dokumentacji naukowej, ponieważ nie jest to książka naukowa, [lecz] jest to książka całkowicie teologiczna, która zamierza urzeczywistnić znaczenie całkowicie zamknięte wewnątrz swego własnego języka, nawet jeśli możliwości takiego znaczenia wychodzą daleko poza tę książkę”¹⁶¹⁰.

Teolog z Charleston wykazywał tendencję do absolutyzacji relewancji „proroków”. Przykładowo sądził, iż logika Hegla jest »najbardziej czystym i najbardziej wyczerpującym system myślenia wypracowanym w świecie zachodnim«¹⁶¹¹ oraz że »Hegel jest naszym jedynym filozofem, który próbował i który być może nawet zrealizował czysto filozoficzne myślenie o chrześcijańskim Bogu«¹⁶¹². Powyższe tezy ignorują wcześniejsze osiągnięcia logiki (Arystoteles, Ramus, Kant, et al.) oraz filozofii religii (Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant, et al.). Charakterystyczne dla altizerowskiego dyskursu było częste formułowanie sądów superlatywnych oraz niejasne używanie zaimków dzierżawczych. Przykładowo teolog z Charleston uznał Augustyna z Hippony za »naszego najbardziej oryginalnego i twórczego teologa«¹⁶¹³. Bezsprzecznie Augustyn był jednym z najbardziej oryginalnych i twórczych teologów zachodniego chrześcijaństwa, lecz sąd superlatywny wymagałby specjalnego uzasadnienia, którego brakuje w omawianym dziele. Wątpliwości w zacytowanej wypowiedzi budzi desygnat zaimka dzierżawczego »nasz«, gdyż z kontekstu nie wynika, kim mieliby być owi »oni«. Za przejaw owej absolutyzacji należy też uznać stwierdzenie Altizera¹⁶¹⁴, iż to dopiero Milton w manuskrypcie *De doctrina christiana*¹⁶¹⁵ przedstawił pogląd o cierpieliwości Chrystusa. Zdaniem autora przedkładanej rozprawy istnieją

¹⁶⁰⁸ *Ibidem*, [5], s. 87.

¹⁶⁰⁹ Cf. *Codex Theodosianus*, t. 6, red. I. Gothofredus [= Godefroy], A. Marvillius [= Marville], Lugduni [= Lyon] 1665, *passim*.

¹⁶¹⁰ ALTIZER-1993, [Preface], s. 3.

¹⁶¹¹ *Ibidem*, [1], s. 11.

¹⁶¹² *Ibidem*, [2], s. 25.

¹⁶¹³ *Ibidem*, [Prologue], s. 9.

¹⁶¹⁴ *Ibidem*, [2], s. 42-43.

¹⁶¹⁵ J. Milton, *De doctrina christiana*, *op. cit.*

przesłanki na rzecz tezy, iż to Luter zakwestionował paradygmat apatyczny.¹⁶¹⁶ Osobne zagadnienie metodologiczne stanowi recepcja Hegla w *The Genesis of God*. Altizer przypisywał Heglowi kolistą koncepcję czasu (*eternal circle of return*)¹⁶¹⁷, co nie znajduje potwierdzenia ani w źródłach, ani w literaturze przedmiotu¹⁶¹⁸. Teolog z Charleston mniemał, iż Hegel w *Wykładach z historii filozofii* »mógł wykazać pełną i głęboką ciągłość między myśleniem teologicznym Augustyna i Kartezjusza«¹⁶¹⁹, mimo iż w zachowanym tekście wykładów tego nie odnotowano¹⁶²⁰. W *The Genesis of God* zamieszczono jako epilog *Apokaliptyczne Wyznanie Wiary (Apocalyptic Creed)*¹⁶²¹. Altizer napisał ten tekst na prośbę grupy kongregacjonalistycznych duchownych i po latach żałował włączenia tego wyznania wiary do *The Genesis of God*.¹⁶²² Według teologa z Charleston ów tekst miał za zadanie ukazać rozdźwięk między apokaliptycznym chrześcijaństwem a tradycyjną dogmatyką wyłożoną w *Apostolicum*.¹⁶²³ Zdaniem autora przedkładanej rozprawy Altizer nie był usatysfakcjonowany z *Apokaliptycznego Wyznania Wiary*, ponieważ w tym tekście występują niejednoznaczności terminologiczne¹⁶²⁴, których w innych pozycjach starał się unikać¹⁶²⁵.

W *The Contemporary Jesus* (1997) Altizer nakreślił 9 obrazów Jezusa, które miały jego zdaniem charakter komplementarny. W rozdziale *The Apocalyptic Jesus* teolog z Charleston ukazał zasługi A. Schweitzera w odkrywaniu apokaliptycznej

¹⁶¹⁶ Cf. punkt 3.3 niniejszej pracy.

¹⁶¹⁷ Cf. ALTIZER-1993, [1-2], s. 11-47; szczególnie: *ibidem*, [1], s. 12; *ibidem*, [3], s. 55. Cf. ALTIZER-2006, [10], s. 137-138.

¹⁶¹⁸ Autor niniejszej pracy dziękuje S. Gromadzkiemu za cenne uwagi w tej kwestii.

¹⁶¹⁹ ALTIZER-1993, [5], s. 101.

¹⁶²⁰ We wspomnianych wykładach Hegel odniósł się do Augustyna z Hippony pięciokrotnie: idem, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, [3, 2, 1, A, 3] [w:] HEGEL-WERKE, t. 20, s. 197-202; *ibidem*, [2, 2, A], t. 19, s. 550; *ibidem*, [2, B, 2], s. 562; *ibidem*, [2, B, 2, b], s. 564; *ibidem*, [2, B, 3], s. 567.

¹⁶²¹ T. J. J. Altizer, *Apocalyptic Creed* [w:] ALTIZER-1993, s. 185: „Wierzę w tryumf Królestwa Bożego, w to Królestwo, które jest ostatecznym życiem ducha, życiem wcielonym w Jezusa i wypełnionym w Jego śmierci. Ta śmierć jest samo-ucieleśnieniem (*self-embodiment*) Królestwa Bożego oraz śmiercią, która jest zmartwychwstaniem wcielonego ciała, ciała, które jest ciałem uwielbionym, jednak uwielbionym tylko w swym ukrzyżowaniu, które jest śmiercią wszelkiego niebiańskiego ducha oraz życiem radości, która jest wcieloną łaską. Ta radość i łaska są wszystkim we wszystkim, [są] ofiarowane wszędzie i wszystkim, oraz [są] niewidzialne i nierzeczywiste jedynie dla tych, którzy je odrzucają, odrzucenie jest [właściwe dla] każdego, ale odrzucenie, które jest anulowane w śmierci wcielonego i ukrzyżowanego Boga i przemienione w to zmartwychwstanie, zmartwychwstanie, które jest rzeczywistą i obecną chwałą Królestwa Bożego. Amen”.

¹⁶²² Cf. ALTIZER-2006, [11], s. 147-148.

¹⁶²³ *Ibidem*, s. 148.

¹⁶²⁴ W *Apokaliptycznym Wyznaniu Wiary* teolog z Charleston mówił o »śmierci wcielonego i ukrzyżowanego Boga«, mimo iż w sensie ścisłym Wcielony i Ukrzyżowany nie był dla Altizera Bogiem. Negacja wyzuwa Boga (tj. tezę) z wszelkiej boskości przeistaczając go w antytezę.

¹⁶²⁵ W *The Descent into Hell* (1970) Altizer pisał o »Słowie, które stało się ciałem«, a nie o »wcielonym Słowie«, które według niego po prostu nie istnieje. Cf. ALTIZER-1970, [1, III], s. 37-38.

tożsamości Jezusa.¹⁶²⁶ Altizer przedstawił apokaliptykę jako decydujący czynnik w historii świata, który odpowiada za wszystkie rewolucje społeczne, polityczne i religijne:

„Tak jak apokaliptyka odegrała decydującą rolę we wszystkich wielkich rewolucjach politycznych współczesnego świata, od rewolucji angielskiej po rewolucję rosyjską i dalej, tak samo nic nie było bardziej rewolucyjne w historii świata niż apokaliptyka, która nie tylko umożliwiła pierwotne zwycięstwo islamu, lecz była także fundamentem marksizmu, a nawet azjatyckiego maoizmu”¹⁶²⁷.

Według teologa z Charleston pierwotne chrześcijaństwo było ruchem apokaliptycznym, który wraz z postępem hellenizacji i instytucjonalizacji utracił tę wyjątkową charakterystykę.¹⁶²⁸ Dlatego postrzegał on teologię radykalną jako powrót do źródeł (*ad fontes*), czyli do pierwotnego chrześcijaństwa. Na płaszczyźnie historiozoficznej Altizer wysunął tezę, iż w XX wieku nastąpił kres historii (*ending of history*) przygotowany przez »prorockich wizjonerów« i »rewolucyjnych myślicieli« XIX-wieku.¹⁶²⁹ W rozdziałach *The Jesus Seminar* i *Crossan's Jesus* Altizer omówił projekt biblistyczny nazwany »Jesus Seminar« oraz stanowisko J. D. Crossana związanego z tym projektem. Za podsumowanie »Jesus Seminar« uważa się powszechnie dzieło Crossana pod tytułem *Historyczny Jezus* (1991)¹⁶³⁰. Projekt składał się z procedury krytycznej i rekonstrukcyjnej. Najpierw zakwestionowano wiarygodność przekazów biblijnych dotyczących życia i dzieła Jezusa z Nazaretu, potem zaś odtworzono Jego autentyczną biografię. Według tej biografii Jezus był żydowskim wieśniakiem, który głosił ludową mądrość (nazwaną chłopską wersją cynizmu) i zyskał przez to znaczny rozgłos w Palestynie. Wszystkie elementy nadprzyrodzone w NT były zaś efektem religijnej wyobraźni i projekcji uczniów Jezusa. Stosunek Altizera do »Jesus Seminar« był ambiwalentny. Teolog z Charleston wprowadził rozróżnienie między wynikami »Jesus Seminar« a poglądami Crossana, mimo iż Crossan był współprzewodniczącym »Jesus Seminar« i utożsamiał się z tym projektem¹⁶³¹. Altizer z jednej strony popierał wszelkie próby zakwestionowania tradycyjnego obrazu Jezusa, lecz z drugiej strony dostrzegał w

¹⁶²⁶ Cf. ALTIZER-1997, [I], s. 10-11, s. 1: „Nic nie było bardziej rewolucyjne w badaniach nad Nowym Testamentem niż odkrycie pierwotnego historycznego Jezusa jako apokaliptycznego proroka, którego własne słowa i czyny były głęboko zakorzenione w ostatecznym (*ultimate and final*) apokaliptycznym zarządzeniu (*enactment*), zarządzeniu o nadejściu, czyli o brzasku nawet teraz obecności Królestwa Bożego”.

¹⁶²⁷ *Ibidem*, s. 2.

¹⁶²⁸ *Ibidem*, s. 1-17.

¹⁶²⁹ *Ibidem*, s. 8.

¹⁶³⁰ J. D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991; tłum. pol.: idem, *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, tłum. M. Stopa, Warszawa 1997.

¹⁶³¹ Cf. S. Mędała, *Crossan, John Dominic* [w:] RELIGIA, t. 3, s. 60.

omawianym projekcie potencjalne zagrożenia dla teologii radykalnej. Teolog z Charleston już począwszy od prac z lat 50-tych akceptował tezy A. Schweitzera dotyczące poszukiwania »Jezusa historii« (*Leben-Jesu-Forschung*) i wyciągnął z nich daleko idące wnioski. Schweitzer uważał, iż rekonstrukcja »Jezusa historii« jest przedsięwzięciem metodologicznie niewykonalnym, co skłoniło Altizera do poszukiwania nowego źródła objawienia. Ostatecznie Altizer oparł teologię radykalną na chrześcijańskiej tradycji epickiej (Blake, Dante, Joyce, Milton) oraz filozofii Hegla, Kierkegaarda i Nietzschego, przez co uniezależnił swoje analizy teologiczne od rezultatów badań i sporów biblistycznych. Niepokój teologa z Charleston wzbudzał natomiast racjonalistyczny paradygmat »Jesus Seminar«, który przejawiał się m. in. poprzez eliminację wszystkich nadprzyrodzonych treści NT, ponieważ takie nastawienie mogło postawić pod znakiem zapytania status chrześcijańskiej tradycji epickiej jako objawienia. W rozdziale *The Gnostic Jesus* Altizer omówił obraz Jezusa w starożytnym gnostycyzmie. Stosunek teologa z Charleston do gnostycyzmu cechował się ambiwalencją, która wynikała z napięcia między automatyczną sympatią dla wszelkiego rodzaju ruchów heterodoksyjnych (z perspektywy Kościołów instytucjonalnych) a lojalnością wobec swoich własnych założeń. Gnostycyzm poprzez system emanacyjny podważał możliwość zupełnej negacji Transcendencji (czyli śmierci Boga), która to negacja była głównym artykułem wiary ateistycznego chrześcijaństwa. Natomiast doketystyczna chrystologia występująca w gnostycyzmie¹⁶³² przypominała Altizerowi apatyczny paradygmat teologii patrystycznej i średniowiecznej¹⁶³³. W rozdziale *The Pauline Jesus* Altizer wskazywał na związki między *Corpus Paulinum* a gnostycyzmem. Rozdział *The Catholic Jesus* Altizer stanowił podsumowanie jego dotychczasowych rozważań na temat Dantego i Joyce'a, których twórczość traktował jako reprezentatywny materiał do poznania obrazu Jezusa w katolicyzmie. Zdaniem autora przedkładanej rozprawy taki wybór źródeł jest nieprawidłowy, ponieważ analizę obrazu Jezusa w katolicyzmie należałoby przeprowadzić zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej, zamiast ograniczać się do Dantego i Joyce'a, którzy nie reprezentowali teologicznej dominanty katolicyzmu, a wpływ ich twórczości na teologię katolicką wydaje się niedostrzegalny. W rozdziale *The Protestant Jesus* Altizer nakreślił obraz Jezusa na podstawie dzieł Milтона i Blake'a,

¹⁶³² Cf. *Doketyzm* [w:] *ibidem*, s. 246.

¹⁶³³ Cf. ALTIZER-1997, [IV], s. 66-69; *ibidem*, [Prologue], s. xxvi-xxvii. Cf. ALTIZER-1985, [VI], s. 117. Cf. ALTIZER-1990, [11], s. 168. Cf. ALTIZER-1993, [2], s. 42-43; *ibidem*, [8], s. 167. Cf. ALTIZER-1997, [I], s. 14; *ibidem*, [III], s. 43; *ibidem*, [IX], s. 171. Cf. ALTIZER-2002, [II, 1], s. 46. Cf. ALTIZER-1997, [IX], s. 171. Cf. ALTIZER-2002, [III, 2], s. 81-82. Cf. ALTIZER-2006, [VIII], s. 103.

który to obraz przedstawiał regularnie w swoich poprzednich pozycjach. Teolog z Charleston podkreślił, iż Milton opowiadał się za prawdziwym pryncypium *sola Scriptura*, wedle którego jedynym autorytetem religijnym jest Duch Święty działający na człowieka bezpośrednio i poza Słowem (*extra Verbum*).¹⁶³⁴ Zdaniem autora niniejszej pracy takiego stanowiska nie powinno się nazywać *sola Scriptura*, lecz *solum verbum internum*, ponieważ Altizer stwierdził *expressis verbis*, iż według Milтона jedynym prawdziwym Słowem jest Słowo wewnętrzne (*verbum internum*) niezależne od Słowa zewnętrznego (*verbum externum*).¹⁶³⁵ W rozdziale *The Nihilistic Jesus* teolog z Charleston przedstawił obraz Jezusa w świetle dzieł Dostojewskiego i Nietzschego. Natomiast w rozdziale *The Buddhist Jesus* Altizer zwrócił uwagę na punkty wspólne pomiędzy współczesnym buddyzmem (tzn. szkołą z Kioto¹⁶³⁶) a ateistycznym chrześcijaństwem. Teolog z Charleston sądził, iż pomostem między Buddą a Chrystusem jest buddyjska kategoria pustki (w transkrypcji angielskiej: sunya, w transkrypcji polskiej: śunjata) i chrześcijańska kategoria samoogółocenia (kenoza). Ostatni rozdział pod tytułem *The Anonymous Jesus* był poświęcony niepoznawalności Jezusa i w zamyśle Altizera miał otwierać drogę przyszłym analizom¹⁶³⁷.

W *The New Gospel of Christian Atheism* (2002) Altizer podkreślał, iż teologia nie może być dyscypliną naukową ze względu na kierkegaardowskie pryncypium subiektywności.¹⁶³⁸ Zdaniem autora przedkładanej rozprawy takie stanowisko zakłada, iż teologia *in genere* podziela kierkegaardowską teorię prawdy, co nie znajduje odzwierciedlenia w rzeczywistości, ponieważ teologia jest wielkością pluralistyczną nie tylko pod względem konfesyjnym, lecz także pod względem poszczególnych szkół, kierunków i paradygmatów. Altizer uważał, iż prawdziwa teologia (czyli teologia radykalna) musi być heterodoksyjna, tzn. nieaprobowana przez żaden z Kościołów instytucjonalnych.¹⁶³⁹ W *The New Gospel of Christian Atheism* teolog z Charleston zdystansował się względem buddyzmu, gdyż sądził, iż prawdziwa »coincidentia oppositorum« jest niemożliwa w buddyzmie mahajany z powodu doktryny o iluzoryczności wszelkich różnic (*maja*)¹⁶⁴⁰.¹⁶⁴¹ W

¹⁶³⁴ Cf. ALTIZER-1997, [VII], s. 118-119.

¹⁶³⁵ *Ibidem*.

¹⁶³⁶ *Ibidem*, [Preface], s. xi. Cf. Nishitani, Keiji [w:] RELIGIA, t. 7, s. 334. Cf. ALTIZER-2006, [V], s. 57-59.

¹⁶³⁷ Cf. ALTIZER-2001.

¹⁶³⁸ Cf. ALTIZER-2002, [Introduction], s. 3-4.

¹⁶³⁹ *Ibidem*, s. 7.

¹⁶⁴⁰ Cf. *Maja* [w:] RELIGIA, t. 6, s. 375-376.

omawianej książce występują twierdzenia, których nie da się obronić na podstawie materiałów źródłowych. Teolog z Charleston mniemał, iż dalekosiężniejszy wpływ na nowożytne myślenie dialektyczne¹⁶⁴² wywarł profetyzm ST niż filozofia Heraklita, oraz ignorował tym samym kwestię recepcji filozofii Heraklita¹⁶⁴³ u Hegla¹⁶⁴⁴.¹⁶⁴⁵ W omawianym dziele Altizer kontynuował tendencję do absolutyzowania, czego przykładem może być określenie Bartha jako »najbardziej wpływowego teologa XX wieku«¹⁶⁴⁶. Wysuwał on również tezy, których weryfikacja sprawia trudności metodologiczne. Twierdzenie teologa z Charleston, iż »jedyny całkowicie teologiczny traktat Lutera *O niewolnej woli* jest czystym wykonaniem (*enactment*) predestynacji, która odradza się w wiecznej predestynacji wiecznego powrotu«¹⁶⁴⁷ wymagałoby porównania poglądów wittenberskiego Reformatora na predestynację z koncepcją wiecznego powrotu, co wydaje się metodologicznie niewykonalne, ponieważ predestynacja dotyczy kwestii soteriologicznych, a koncepcja wiecznego powrotu – teorii czasu i przestrzeni. Na marginesie należy zaznaczyć, iż dzieło *O niewolnej woli* nie jest w oczach badacza jedyną w pełni teologiczną pracą Lutera, mimo iż sam wittenberski Reformator wyraził taką samokrytyczną opinię¹⁶⁴⁸.

W *Godhead and the Nothing* (2003) jedną z głównych kategorii stanowi pojęcie nihilizmu, które Altizer rozumiał w specyficzny sposób. U Nietzschego, który upowszechnił to pojęcie¹⁶⁴⁹, nihilizm mógł oznaczać zarówno wielkość pozytywną, jak i negatywną.¹⁶⁵⁰ Natomiast teolog z Charleston pojmował ten termin

¹⁶⁴¹ Cf. ALTIZER-2002, [I, 1], s. 15-18. W *Godhead and the Nothing* Altizer wrócił do poglądu, iż buddyzm mahajany jest w stanie urzeczywistniać »coincidentia oppositorum«: cf. ALTIZER-2003, [6], s. 93.

¹⁶⁴² Cf. ALTIZER-2002, [III, 1], s. 78-79.

¹⁶⁴³ Cf. *Heracliti Fragmenta* [w:] *Fragmenta philosophorum Graecorum*, t. 1, red. F. G. A. Mullachius, Parisiis [= Paris] 1860, s. 310-329. Cf. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, [IX, I], *op. cit.*, s. 520-525.

¹⁶⁴⁴ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, [I, I, I, D] [w:] HEGEL-WERKE, t. 18, s. 319-343.

¹⁶⁴⁵ Cf. inaczej: ALTIZER-2003, [3], s. 36.

¹⁶⁴⁶ Cf. ALTIZER-2002, [Introduction], s. 6.

¹⁶⁴⁷ *Ibidem*, [IV, 3], s. 119.

¹⁶⁴⁸ Cf. M. Luther, *Brief an Capito (9. Juli 1537)* [w:] LUTHER-GW, t. 10, s. 262: „[...] żadnej mojej pracy nie uznaję za prawdziwe dzieło poza [pismem] »O niewolnej woli« i »Katechizmem«”.

¹⁶⁴⁹ Cf. G. Sowinski, *Nihilizm* [w:] RELIGIA, t. 7, s. 316-318.

¹⁶⁵⁰ Nietzsche wyróżnił pozytywne i negatywne znaczenie terminu »nihilizm«. W sensie pozytywnym nihilizm (zwany aktywnym) oznacza wzrost mocy ducha, który bezustannie wykracza poza cele postawione przez siebie i tym samym „przekracza” świat. W sensie negatywnym nihilizm (zwany pasywnym) oznacza natomiast uwiąd mocy ducha, który nie stawia sobie żadnych celów i ogranicza się do negacji świata. Bazylejczyk opowiadał się za nihilizmem aktywnym, a nihilizm pasywny przypisywał chrześcijaństwu i buddyzmowi. Cf. F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, [nr 22-23] [w:] NIETZSCHE-WERKE, t. 3, s. 557-558; tłum. pol. w: idem, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Kraków 2003. Cf. idem, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, [20] [w:] NIETZSCHE-WERKE, t. 2, s. 1179-1180; tłum. pol.: idem, *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.

zgodnie ze znaczeniem etymologicznym jako refleksję nad kategorią nicości. W omawianym dziele Altizer powoływał się licznych myślicieli i twórców europejskich (S. Beckett, J. Goethe, M. Heidegger, E. Husserl, G. Leibniz, K. Marks, B. Pascal, B. Spinoza, V. van Gogh, et al.). Nie dostrzega się jednak ich wpływu na poglądy przedstawione w tej książce. Można natomiast stwierdzić, iż teolog z Charleston zaadaptował elementy (neo)platońskiej i gnostyckiej terminologii (cf. pleroma, nieodróżnicowana rzeczywistość, etc.), czego nie ukrywał. Altizer sformułował nowe kryterium biblijności, które sprowadza się do miary apokaliptyczności, tzn. stopień biblijności zależy od stopnia apokaliptyczności:

„Nigdzie indziej w chrześcijańskim świecie bóstwo (*Godhead*) nie jest ucieleśnione w bardziej pełny i otwarty sposób niż w chrześcijańskiej epice i nigdzie indziej bóstwo (*Godhead*) nie jest bardziej otwarte i rzeczywiste jako bóstwo apokaliptyczne (*apocalyptic Godhead*). Dlatego chrześcijańska tradycja epicka jest najbardziej biblijna ze wszystkich chrześcijańskich tradycji [...]”¹⁶⁵¹.

Należy zauważyć, iż posłuszeństwo wobec aksjomatycznej historiozofii zmuszało teologa z Charleston do wysuwania tez, które nie znajdowały potwierdzenia w materiałach źródłowych, czego przykładem jest następujące twierdzenie:

„Nieuchronnie to zstąpienie do piekieł jest najbardziej ukrytym i wątpliwym dogmatem chrześcijaństwa. Ten dogmat ledwo występuje w patrystycznym chrześcijaństwie, a faktycznie wywołano go w średniowiecznym chrześcijaństwie. Jednak nie stał się on wszystkim we wszystkim aż do czasu pełnego nadejścia nowoczesnego świata”¹⁶⁵².

W świetle apokryfów NT¹⁶⁵³ oraz pism Ojców zachodniego i wschodniego Kościoła¹⁶⁵⁴ nie można zgodzić się z tezą o marginalnej pozycji doktryny o zstąpieniu do piekieł w starożytnym chrześcijaństwie. Altizer był zmuszony zaprzeczyć wbrew faktom historycznym obecności tej doktryny w teologii starożytnego Kościoła, ponieważ sądził, iż zstąpienie do piekieł symbolizuje śmierć Boga, a świadomość tej śmierci mogła jego zdaniem ujawnić się dopiero w »nowoczesnym świecie«.

¹⁶⁵¹ ALTIZER-2003, [10], s. 145.

¹⁶⁵² *Ibidem*, [8], s. 123.

¹⁶⁵³ Cf. *Ewangelia Nikodema*, tłum. M. Starowieyski [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne*, cz. 2, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 653-666.

¹⁶⁵⁴ Cf. Augustinus Hipponensis [= Augustyn z Hippony], *In Psalmum LXXXVII enarratio*, [Ps (H) 88,11] [w:] PL, t. 37, s. 1115-1116. Cf. Hieronymus Stridonensis [= Hieronim ze Strydonu], *Adversus Jovinianum*, [I, 36] [w:] PL, t. 23, s. 259-261. Cf. Athanasius Alexandrinus [= Atanazy z Aleksandrii], *De incarnatione Verbi* [w:] idem, *Opera omnia*, tłum. red. zespół, Coloniae [= Köln] 1532, s. 71-148; tłum. pol.: idem, *O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998. Cf. Basilius Caesariensis [= Bazyl z Cezarei], *De Spiritu sancto*, [XIV-XV] [w:] idem, *Opera*, t. 1, tłum. red. zespół, Parisiis [= Paris] 1547, s. 201v-203r. Cf. Johannes Chrysostomus [= Jan Chryzostom], *Homilia XL (I Cor 15,29)* [w:] idem, *Opera*, t. 4, tłum. red. zespół, Parisiis [= Paris] 1570, s. 561-567. Cf. Joannes Damascenus [= Jan Damasczeński], *De fide orthodoxa*, [III, XXIX] [w:] PG, t. 47, s. 536-537.

W *Living the Death of God* (2006) Altizer opisywał współczesny kryzys teologii *in genere*. Sądził, iż uprawianie teologii stało się praktycznie niewykonalne z powodu ateologicznej kondycji współczesnego świata¹⁶⁵⁵, a powrót do dziedzictwa minionych epok jest niemożliwy, ponieważ prawdziwa teologia musi abstrahować od wszelkich przeszłych fenomenów¹⁶⁵⁶. Mniemał, iż otwarta pozostanie zawsze droga mistyczna dla osób obdarzonych odpowiednią dyspozycją (*mystical gift*).¹⁶⁵⁷ Teolog z Charleston głosił, iż autentyczna teologia nie może być przedmiotem nauczania, gdyż do jej uprawiania niezbędna jest inicjacja w świat nadprzyrodzony.¹⁶⁵⁸ Na tle powyższego kryzysu Altizer postrzegał siebie samego jako postać szczególną. Uważał, iż jest jedynym żyjącym współcześnie teologiem. Dlatego akceptował określenie »ostatni teolog«, którym został obdarzony w przedmowie do pamiętników¹⁶⁵⁹ przez M. C. Taylora.¹⁶⁶⁰ Altizer oceniał negatywnie teologię akademicką uprawianą w USA.¹⁶⁶¹ Uważał on, iż świat akademicki *in genere* jest wrogo usposobiony do teologii¹⁶⁶² i czuł się w nim obco¹⁶⁶³. Wspominał także o zapomnieniu, które począwszy od roku 1969 zaczęło stopniowo, aczkolwiek nieuchronnie spowijać jego teologię.¹⁶⁶⁴ W *Living the Death of God* Altizer ustosunkował się do krytyki kierowanej wobec jego stylu pisarskiego, któremu zarzucano abstrakcyjność i zawilość.¹⁶⁶⁵ Sądził, iż jego styl musi być niezmiernie daleki od normalnej literatury teologicznej z powodu specyficznej tematyki, którą wyraża.¹⁶⁶⁶ W omawianym dziele występowały tendencje generalizujące. Przykładowo Altizer przeceniał relewancję Augustyna z Hippony przypisując mu stworzenie teologii zachodniej¹⁶⁶⁷ oraz teologii w ogóle¹⁶⁶⁸. Zdaniem autora przedkładanej rozprawy tych twierdzeń nie da się obronić, jeśli weźmiemy pod uwagę działalność Tertuliana¹⁶⁶⁹ oraz wcześniejszych myślicieli wschodniego chrześcijaństwa.¹⁶⁷⁰

¹⁶⁵⁵ Cf. T. J. J. Altizer, *Memoir*, [XIV], *op. cit.*

¹⁶⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁵⁸ Cf. ALTIZER-2006, [XIII], s. 177-178.

¹⁶⁵⁹ Cf. M. C. Taylor, *Foreword: The Last Theologian*, *op. cit.*

¹⁶⁶⁰ Cf. ALTIZER-2006, [XIII], s. 177-178.

¹⁶⁶¹ *Ibidem*, [II], s. 27.

¹⁶⁶² *Ibidem*, s. 24.

¹⁶⁶³ *Ibidem*, [X], s. 134-135.

¹⁶⁶⁴ Cf. T. J. J. Altizer, *Memoir*, [XIV], *op. cit.*

¹⁶⁶⁵ Cf. ALTIZER-2006, [Preface], s. ix.

¹⁶⁶⁶ *Ibidem*, s. ix-x.

¹⁶⁶⁷ *Ibidem*, s. ix.

¹⁶⁶⁸ Cf. T. J. J. Altizer, *Memoir*, [XIV], *op. cit.*

¹⁶⁶⁹ Cf. J. Fontaine, *Chrześcijańska literatura łacińska*, [I, 4], tłum. J. Słomka, Tarnów 1997, s. 27-38.

¹⁶⁷⁰ Wydaje się, iż Altizer nie znał przyjętej powszechnie zasady, iż podział Ojców Kościoła na Ojców wschodnich i zachodnich ma charakter językowy (greka – łacina), a nie geograficzny.

[3] Metoda uporządkowania treści teologicznych

Książka *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* (1961) została zbudowana starannie. Struktura odpowiada ściśle tytułowi dzieła. Orientalnej mistyce (*primum comparationis*) poświęcono rozdział IV, biblijnej eschatologii (*secundum comparationis*) – rozdział II i III, porównaniu (*tertium comparationis*) – rozdział V, a funkcję wprowadzenia pełni rozdział I. Poszczególne rozdziały zostały podzielone na podrozdziały uporządkowane diachronicznie (rozdziały: I¹⁶⁷¹, II¹⁶⁷², IV¹⁶⁷³) i synchronicznie (rozdziały: III¹⁶⁷⁴, V¹⁶⁷⁵). Altizer objaśnił budowę książki w przedmowie.¹⁶⁷⁶ Nie przedstawił jednak żadnych rozważań na temat ogólnej metody uporządkowania treści teologicznych.

Struktura *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* cechuje się brakiem przejrzystości, a deklarowany przez autora podział dzieła na 2 części¹⁶⁷⁷ jest niedostrzegalny dla czytelnika. W omawianej książce nie przeprowadzono rozgraniczenia między omawianymi ideami Eliadego a własnymi koncepcjami Altizera. Teolog z Charleston nie wyjaśnił też budowy poszczególnych rozdziałów, ani nie wypowiedział się w kwestii metody ogólnego uporządkowania treści teologicznych. Dodatkowo mamy do czynienia z rozbieżnością między tytułem książki a polem badań, które Altizer przedstawił we wprowadzeniu¹⁶⁷⁸, w którym ogłosił, iż myśl Eliadego stanowi jedynie »drogę do nowej postaci teologii«¹⁶⁷⁹ oraz że »Profesor Eliade nie może być w żaden sposób utożsamiany z opiniami wyrażonymi w tej książce«¹⁶⁸⁰. W tym miejscu należy postawić pytanie, dlaczego omawiana książka nosi tytuł *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, skoro autor nie zamierzał w niej dokonać naukowej analizy dialektyki sacrum w myśli rumuńskiego fenomenologa.

¹⁶⁷¹ I (Homer and the »Olympian Conquest«), II (Dionysus and Sophocles), III (Plato and Dionysus).

¹⁶⁷² I (Early Israel: World Affirmation), II (The Prophetic Revolution), III (Biblical Eschatology).

¹⁶⁷³ I (The Early Buddhist Path), II (Early Buddhist Philosophy), III (Mahayana Philosophy), IV (Mahayana Compassion).

¹⁶⁷⁴ I (Modern Transformations of New Testament Eschatology), II (The Eschatological Message of Jesus), III (The Ethical Message of Jesus), IV (Eschatology and Christian Faith).

¹⁶⁷⁵ I (Christianity as a Religion), II (The Role and Meaning of Myth), III (Mysticism and Eschatology), IV (Myth and Ethics in Buddhism and Christianity), V (Faith and the Nothing).

¹⁶⁷⁶ Cf. ALTIZER-1961, [Preface], s. 10-12.

¹⁶⁷⁷ Cf. ALTIZER-1963, [Introduction], s. 19-20. Cf. ALTIZER-1978. Cf. ALTIZER-2001.

¹⁶⁷⁸ Cf. ALTIZER-1963, [Introduction], s. 13-21.

¹⁶⁷⁹ *Ibidem*, s. 18.

¹⁶⁸⁰ *Ibidem*, s. 20-21.

We wspólnej *Przedmowie*¹⁶⁸¹ do *Radical Theology and The Death of God* Altizer i Hamilton podkreślali, iż wszystkie wysiłki współczesnej teologii winny służyć zrozumieniu śmierci Boga. Ich zdaniem różnych nurtów tej refleksji nie łączy ze sobą nic prócz afirmatywnego stosunku do fenomenu śmierci Boga:

„Następujące eseje [w pracy] mają ze sobą niewiele wspólnego pod względem stylistycznym, zajmują się różnorodnymi problemami oraz w znacznej mierze reprezentują odrębne założenia i metody. Jednak wszystkie te eseje mimo zróżnicowania ich formy są poświęcone jednemu fundamentalnemu problemowi chrześcijańskiej odpowiedzi teologicznej na śmierć Boga”¹⁶⁸².

Struktura poszczególnych esejów Altizera zamieszczonych w omawianym dziele jest chaotyczna i nie została objaśniona przez autora. Zdaniem autora niniejszej rozprawy przyporządkowanie esejów do którejś z części książki (cz. I *Introductions to the Radical Theology*; cz. II *Expositions of the Radical Theology*) zostało dokonane arbitralnie.

Altizer zbudował *The New Apocalypse* (1963-1964, wyd. 1967)¹⁶⁸³ jako dzieło systematyczno-teologiczne. Książka składa się z 4 działów (Upadek – Odkupienie – Historia – Apokalipsa), które podzielono na szczegółowe zagadnienia. Zdaniem Altizera powyższe działy odzwierciedlają główne zagadnienia teologiczne w poezji Blake’a, lecz nie tworzą historiozoficznego schematu *sensu stricto*:

„Nasze studium zajmuje się głównymi motywami u Blake’a, czyli: Upadkiem, Odkupieniem, Historią i Apokalipsą. Nie należy jednak przypuszczać, że te motywy są powiązane wzajemnie w sposób racjonalny i zgodny. Każdy z nich może dialektycznie przeobrazić się w inny i tak też się dzieje. Tylko w niezmiernie sztucznym i naciągającym sensie możemy wyobrazić sobie te motywy jako reprezentację etapów w postępie ewolucji (*evolution*) i zanikania (*involution*) Ducha”¹⁶⁸⁴.

Altizer słusznie zauważył, iż mitologia i *termini technici* Blake’a cechowały się *sui generis* niestabilnością i nie tworzyły spójnego systemu filozoficznego:

„Wszystko płynie razem w tej apokaliptycznej epice, kiedy zarówno mityczne, jak i ludzkie postacie przekształcają się jedne w drugie, a każde wydarzenie jest powtarzane i odtwarzane w licznych kosmicznych i historycznych światach, które są tutaj odsłonięte”¹⁶⁸⁵.

W *The Gospel of Christian Atheism* (1966) Altizer nie wyjaśnił zastosowanej metody uporządkowania treści teologicznych. Na podstawie autorecenzji¹⁶⁸⁶ i

¹⁶⁸¹ T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *Preface* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. ix-xiii.

¹⁶⁸² *Ibidem*, s. xiii.

¹⁶⁸³ Cf. T. J. J. Altizer, *William Blake and the Role of Myth in the Radical Christian Vision* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 171-191.

¹⁶⁸⁴ ALTIZER-1967, [Introduction], s. xviii.

¹⁶⁸⁵ *Ibidem*, s. xviii.

autobiografii¹⁶⁸⁷ można stwierdzić, iż celem omawianej książki było przedstawienie podstaw teologii radykalnej szerokiej publiczności. Dlatego wybrane loci (w liczbie 15) miały za zadanie ogarnąć główne obszary zainteresowania teologii śmierci Boga. Praca *The Gospel of Christian Atheism* została pomyślana przez Altizera jako summa jego teologii i zachowała ten status aż do dzisiejszego dnia, usuwając w cień jego wcześniejsze i późniejsze dzieła.

W *The Descent into Hell* (1970) nie objaśniono budowy tego dzieła¹⁶⁸⁸ ani dokonanego wyboru loci (Faith and Revolution – The Kingdom of God – The Descent into Hell – The Contemporary Christ – The New Jerusalem). Dostrzega się brak powiązania między zawartością książki a tytułem. Miejsca wykładające *expressis verbis* altizerowskie rozumienie zstąpienia do piekieł są rozproszone po całej pracy i nie ogniskują się wbrew przewidywaniom czytelnika w rozdziale 3, który nosi tytuł *The Descent into Hell*.

Dzieło *The Self-Embodiment of God* (1977) zostało zbudowane wokół 4 loci (genesis, exodus, sąd, wcielenie, apokalipsa), które ogarniają »ruch biblijnych momentów«:

„Zamiarem [tej analizy] jest ucieleśnienie pełni (*fullness*) biblijnego ruchu wiary, który rozwija się poprzez ewolucyjny choć wewnętrzny ruch biblijnych momentów oraz ruchy genesis, exodusu, sądu, wcielenia i apokalipsy. Święta historia Tory zostaje uwewnętrzniona i zuniwersalizowana, jednak uwewnętrzniona w momentach i ruchach naszej rzeczywistej świadomości»¹⁶⁸⁹.

Kategorie takie jak: genesis (γενεσις), exodus (εξοδος), wcielenie (*incarnatio*) i apokalipsa (αποκαλυψις), stały się altizerowskimi *termini technici*, których znaczenie było bliższe etymologicznemu¹⁶⁹⁰ niż konwencjonalnemu. Genesis odnosiło się do początku mowy¹⁶⁹¹, a apokalipsa – do jej kresu¹⁶⁹². Exodus opisywał zaś operację negacji (wygnanie z ciszy do mowy i z mowy do ciszy)¹⁶⁹³. Natomiast inkarnacja oznaczała mowę jako ucieleśnienie głosu (*embodiment of voice*)¹⁶⁹⁴. Teolog z Charleston zaznaczył, iż wymienione kategorie nie są ściśle odgraniczone od siebie i wyraził nadzieję, iż z czasem istniejące rozgraniczenia w ogóle znikną:

¹⁶⁸⁶ Cf. ALTIZER-1978; ALTIZER-2001.

¹⁶⁸⁷ Cf. ALTIZER-2006, [I], s. 12-13.

¹⁶⁸⁸ Niezrozumiały jest m. in. podział na podrozdziały pozbawione tytułów.

¹⁶⁸⁹ T. J. J. Altizer, *Introduction to the Brown Classics in Judaica Series Edition* [w:] ALTIZER-1977, s. 4.

¹⁶⁹⁰ Cf. PAPE, [s. v. γενεσις], t. 1, s. 482; *ibidem*, [s. v. εξοδος], s. 884; *ibidem*, [s. v. αποκαλυψις], s. 305.

¹⁶⁹¹ Cf. ALTIZER-1977, [I], s. 8-26.

¹⁶⁹² *Ibidem*, [V], s. 81-96.

¹⁶⁹³ *Ibidem*, [II], s. 27-44.

¹⁶⁹⁴ *Ibidem*, [IV], s. 63-80.

„Tak jak granica lub przepaść między Starym a Nowym Testamentem została teraz anulowana i przekroczona, tak samo ustanowiono nadzieję i obietnicę, że granice i podziały między genesis a apokalipsą, między predestynacją (*election*) a ukrzyżowaniem oraz między exodusem a historią, zostaną zatarte lub przekroczone”¹⁶⁹⁵.

W *Total Presence* (1980) nie wyjaśniono budowy tego dzieła, ani związku między podtytułem (*The Language of Jesus and the Language of Today*) a treścią całej książki.

Książka *History as Apocalypse* (1985) nie zawiera żadnego objaśnienia zastosowanej tam metody uporządkowania treści teologicznych. Rozdziały I-III mają charakter wprowadzający w poruszaną tematykę, a rozdziały IV-IX traktują o postaciach (Paweł z Tarsu, Augustyn z Hippony, Dante, Milton, Blake i Joyce), którym Altizer przypisywał szczególne zasługi dla narodzin teologii radykalnej. Mimo iż Heglowi nie poświęcono osobnego rozdziału teolog z Charleston odwoływał się do jego myśli w całej książce.

Książkę *Genesis and Apocalypse* (1990) zbudowano wokół loci charakterystycznych dla całokształtu myśli Altizera, a jej strukturę wyjaśniono częściowo w przedmowie¹⁶⁹⁶. Natomiast dzieło *The Genesis of God* (1993) ogniskowało się na kategorii genesis¹⁶⁹⁷.

Struktura *The Contemporary Jesus* (1997) jest przejrzysta i odpowiada tytułowi. Altizer nakreślił obraz współczesnego Jezusa w 10 rozdziałach, których tytuły odzwierciedlają ich zawartość. Wątpliwości merytoryczne może budzić podział analizy projektu »Jesus Seminar« i bibliistyki J. D. Crossana, współprzewodniczącego tego projektu, na 2 odrębne rozdziały, gdyż wbrew teom teologa z Charleston stanowisko Crossana i rezultaty »Jesus Seminar« były zbieżne.

Konstrukcję *The New Gospel of Christian Atheism* (2002) oparto na *The Gospel of Christian Atheism* (1966), o czym Altizer wspomniał w przedmowie.

Książka *Godhead and the Nothing* (2003) koncentrowała się na kategoriach nicości i zła w ramach procesu dialektycznego.¹⁶⁹⁸

Wspomnienia Altizera pod tytułem *Living the Death of God* (2006) składają się z 14 rozdziałów¹⁶⁹⁹, których nazwy odzwierciedlają określone loci lub wiążą się z określonymi etapami w jego życiu. W pamiętnikach nie da się oddzielić

¹⁶⁹⁵ T. J. J. Altizer, *Introduction to the Brown Classics in Judaica Series Edition* [w:] ALTIZER-1977, s. 3.

¹⁶⁹⁶ Cf. ALTIZER-1990, [Preface], s. 11.

¹⁶⁹⁷ Cf. ALTIZER-2001.

¹⁶⁹⁸ Cf. ALTIZER-2003, [Preface], s. ix-xiii. Cf. ALTIZER-2006, [XIII], s. 171.

¹⁶⁹⁹ Wersja drukowana (ALTIZER-2006) liczy 13 rozdziałów, a 14. rozdział dotychczas (tj. do roku 2008) pozostaje w rękopisie (T. J. J. Altizer, *Memoir*, [XIV], *op. cit.*).

retrospektywnego przedstawienia przeszłych wydarzeń (*ex post*) od wywodów Altizera z roku 2006. Sprawia to, iż wszystkie wiadomości z omawianej książki poza faktami biograficznymi należy traktować jako bieżące rozważania teologa z Charleston, a nie jako pamiętniki, czy wspomnienia *sensu stricto*. W *Living the Death of God* nie wyjaśniono struktury tej książki.

4.5. System

[1] Wprowadzenie

Refleksja Altizera nad kategorią systemu pozostawała ściśle związana z jego koncepcjami epistemologicznymi, ontologicznymi i metodologicznymi. Była ona rozproszona i fragmentaryczna, stąd też konieczność jej rekonstrukcji.

[2] System

W *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* (1961) Altizer określił przedmiot poznania jako »najwyższe manifestacje współczesnego doświadczenia religijnego«. *In praxi* teolog z Charleston ograniczył się do analizy religii starogreckich, biblijnej eschatologii i buddyzmu. Istoty jego systemu nie należy jednak poszukiwać poprzez pryzmat powyższego przedmiotu poznania, gdyż Altizer analizował wspomniane fenomeny religijne jedynie po to, żeby wykazać za ich pomocą własne założenia ontologiczne i epistemologiczne. Według teologa z Charleston buddyzm i chrześcijaństwo jedynie ukazują śmierć Boga, buddyzm w aspekcie epistemologicznym, a chrześcijaństwo w aspekcie ontologicznym. Dlatego właściwą oś refleksji Altizera w *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* wyznacza jego spekulatywna epistemologia i ontologia. To dialektyka ustanawia religię, a nie religia – dialektykę.

W *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* oryginalne myśli Altizera są rozproszone wśród jego rozważań nad dialektyką sacrum Eliadego. We wprowadzeniu teolog z Charleston pisał, iż w omawianym dziele zamierza kontynuować badania nad »relacją między egzystencją w wierze a egzystencją w profanum« prowadzone w *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*.¹⁷⁰⁰ Wśród źródeł refleksji teologicznej Altizera prymarną pozycję uzyskała literatura piękna. W swoich wywodach wykorzystywał on przede wszystkim fragmenty z dzieł Dostojewskiego, Prousta, Kafki i Joyce'a. Teolog z Charleston stwierdził, iż wybrał tych właśnie pisarzy, ponieważ głównym tematem ich twórczości jest »paradoksalna pielgrzymka radykalnie skończonego sposobu egzystencji w poszukiwaniu nieosiągalnej wieczności«, a »ich powieści ustanawiają boską komedię współczesnego człowieka«. ¹⁷⁰¹ Zdaniem autora przedkładanej rozprawy powyższe kryteria należy uznać za niejednoznaczne i pozbawione stosownego

¹⁷⁰⁰ Cf. ALTIZER-1963, [Introduction], s. 20. Cf. ALTIZER-1961, [Preface], s. 11-12; *ibidem*, [V], s. 152-199.

¹⁷⁰¹ Cf. ALTIZER-1963, [5, I], s. 107.

uprawomocnienia, gdyż Altizer nie podjął kompleksowej analizy europejskiej literatury celem ustalenia, czy jego tezy teologiczne mogą znaleźć w niej oparcie, lecz założył (a priori), iż twórczość owych pisarzy dostarcza argumentów na ich rzecz. W *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* można dostrzec pośredni wpływ antysystemowego nastawienia Kierkegaarda i Nietzschego, których myślą teolog z Charleston zajmował się intensywnie w tym dziele. Altizer dążył podobnie jak oni do przewartościowania zastanego dziedzictwa intelektualnego oraz uważał, iż po jego dokonaniu niemożliwe będzie zbudowanie jakiegokolwiek systemu. Kierkegaard głosił, iż niemożliwe jest stworzenie systemu egzystencjalnego, gdyż pojęcia systemu i egzystencji wykluczają się wzajemnie.¹⁷⁰² Natomiast Nietzsche uznał, iż dążenie do systemowości jest cechą właściwą dotychczasowej filozofii, która winna zostać przewyciężona.¹⁷⁰³ Należy zwrócić uwagę, iż w omawianej książce pojawiają się liczne wypowiedzi o zagładzie całej tradycji teologicznej, ale nie pojawia się *explicite* odpowiedź na pytanie, czy możliwe będzie ukonstytuowanie nowej tradycji teologicznej *post mortem Dei*. Można domniemywać *ex silentio*, iż Altizer powierzył teologii radykalnej rolę kontestującą i nie przewidywał dla niej roli konstruktywnej.

We wspólnej *Przedmowie* (1966)¹⁷⁰⁴ do *Radical Theology and The Death of God* Altizer i Hamilton nie poruszali szerzej zagadnienia systemu. Nie postrzegali oni teologii radykalnej jako koherentnego projektu badawczego, lecz traktowali ją jako doraźną amerykańską (*distinctively American form*) odpowiedź na »upadek historycznego chrześcijaństwa i nastanie świeckiego ateizmu (*the collapse of Christendom and the advent of secular atheism*)«. ¹⁷⁰⁵ Autorzy zwrócili uwagę, iż teologia radykalna jest przede wszystkim przedsięwzięciem rewolucyjnym i jej samoświadomość jako odrębnego nurtu teologicznego dopiero się rodzi.¹⁷⁰⁶ Centralnym pojęciem tej teologii jest według nich wyrażenie o proveniencji nietzscheańskiej: »śmierć Boga«, względnie: »Bóg umarł«. ¹⁷⁰⁷ Zaznaczyli także swój dystans wobec teologii liberalnej XIX wieku oraz odwołali się do myśli Bultmanna i Tillicha jako wzoru dialogu ze współczesnością.¹⁷⁰⁸

¹⁷⁰² S. Kierkegaard, *Afsluttende unvidenskabelig Efterskrift*, [II, I, 2, 4, b], t. 9, *op. cit.*, s. 101-106.

¹⁷⁰³ Cf. F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, [Sprüche und Pfeile, 26] [w:] NIETZSCHE-WERKE, t. 2, s. 946; idem, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, [IV, 318] [w:] *ibidem*, t. 1, s. 1194.

¹⁷⁰⁴ T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *Preface* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. ix-xiii.

¹⁷⁰⁵ *Ibidem*, s. xii-xiii.

¹⁷⁰⁶ *Ibidem*, s. ix.

¹⁷⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁰⁸ *Ibidem*, s. xii.

W eseju *America and the Future of Theology* (1963)¹⁷⁰⁹ Altizer nie odnosił się *expressis verbis* do zagadnienia systemu. Jednak przesłanki zawarte tamże pozwalają na rekonstrukcję jego podstawowych poglądów w tej kwestii. Teolog z Charleston opowiedział się za epistemologicznym subiektywizmem i uważał, że należy oderwać teologię radykalną od historycznych korzeni chrześcijaństwa. Takie stanowisko uniemożliwia *in praxis* skonstruowanie systemu teologicznego. U Altizera występuje natomiast *sui generis* system w postaci wypracowanego przez niego oryginalnego schematu dialektycznego, który służył mu za wzorzec we wszelkiej refleksji teologicznej oraz warunkował procedurę wnioskowania.

W eseju *Theology and the Death of God* (1964)¹⁷¹⁰ Altizer powtórzył twierdzenie, iż śmierć Boga usuwa wszelkie uporządkowanie rzeczywistości i wprowadza chaos¹⁷¹¹, co wydaje się wykluczać jakąkolwiek możliwość systematyzacji w obszarze teologii.

W eseju *The Sacred and the Profane* (1964)¹⁷¹² Altizer nie omawiał kwestii związanych z kategorią systemu *in abstracto*, a zamiast tego *in concreto* przedstawił własny system ontologiczny oparty na oryginalnej dialektyce.

W eseju *Word and History* (1965)¹⁷¹³ Altizer nie zajmował się zagadnieniem systemu poza wyrażeniem ogólnego sceptycyzmu wobec systematyzacji w obszarze teologii¹⁷¹⁴.

W *The New Apocalypse* (1963-1964, wyd. 1967)¹⁷¹⁵ Altizer prowadził rozważania nad kategorią systemu w poezji Blake'a. Teolog z Charleston powołując się na fragment z *Jerozolimy*¹⁷¹⁶ Blake'a wyróżnił system naukowy i system mistyczny:

„I must Create a System or be enslav'd by another Man's.
I will not Reason & Compare: my business is to Create”¹⁷¹⁷.

Według Altizera angielski poeta postulował i skonstruował system mistyczny abstrahujący od pojęciowej spójności (*conceptual coherence*) i praw klasycznej

¹⁷⁰⁹ T. J. J. Altizer, *America and the Future of Theology* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 9-21.

¹⁷¹⁰ T. J. J. Altizer, *Theology and the Death of God* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 95-111.

¹⁷¹¹ *Ibidem*, s. 102.

¹⁷¹² T. J. J. Altizer, *The Sacred and the Profane. A Dialectical Understanding of Christianity* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 140-155.

¹⁷¹³ T. J. J. Altizer, *Word and History* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 121-139.

¹⁷¹⁴ *Ibidem*, s. 122.

¹⁷¹⁵ Cf. T. J. J. Altizer, *William Blake and the Role of Myth in the Radical Christian Vision* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 171-191.

¹⁷¹⁶ Cf. ALTIZER-1967, [Introduction], s. xvi.

¹⁷¹⁷ W. Blake, *Jerusalem*, [10, 20] [w:] BLAKE, s. 629.

logiki. Takie ujęcie systemu uzyskało aprobatę teologa z Charleston, który sądził, iż teologia nie może podlegać naukowej systematyzacji, ponieważ fenomen religijny wyraża się w języku mitu *ex definitione* nieprzekładalnym na język racjonalny.

W *The Gospel of Christian Atheism* (1966) Altizer nie zajmował się *explicite* zagadnieniem systemu. Podkreślał jednak kontyngencję objawienia, które musi podlegać bezustannej aktualizacji.¹⁷¹⁸ Jego zdaniem proces immanentyzacji zaprowadził w świecie chaos i zakwestionował wszelkie znaczenie (*meaninglessness*).¹⁷¹⁹ Za jedyny niewzruszony element mogą uchodzić w teologii altizerowskiej prawa dialektyki, które wyznaczają ontyczną strukturę rzeczywistości.¹⁷²⁰ Teolog z Charleston sądził, iż śmierć Boga unieważniła nie tylko język i pojęciowość wypracowane przez dotychczasową teologię, lecz także stosowane przez nią metody i procedury badawcze.¹⁷²¹

Książka *The Descent into Hell* (1970) nie zawierała rozważań nad kategorią systemu, jednak na podstawie przedstawionych w niej treści można zrekonstruować poglądy Altizera na ten temat. Biorąc pod uwagę sytuację, w jakiej jego zdaniem znalazła się współcześnie teologia, jakkolwiek systematyzacja w jej obrębie nie jest możliwa. Za taki stan rzeczy odpowiadało przede wszystkim zakwestionowanie przez Altizera języka, którym posługiwała się dotychczasowa teologia, oraz języka naturalnego *in genere*. Nowy postulowany i wcielany w życie przez teologa z Charleston język (nazwany językiem apokaliptycznym) miał za zadanie unieważnić wszelkie zastane znaczenie (*all given and established meaning*).¹⁷²² Ta *sui generis* niestabilność semantyczna podważała możliwość i wykonalność systematyzacji dialektycznej ontologii Altizera, która stanowiła centralny punkt jego refleksji.

W *The Self-Embodiment of God* (1977) i w *Total Presence* (1980) nie podjęto tematyki systemu.

W *History as Apocalypse* (1985) Altizer odwołał się do systemu Blake'a. Zdaniem teologa z Charleston system angielskiego poety był systemem mitycznym, a nie logicznym:

„Jego [tj. Blake'a] system mityczny stał się »Systemem« jedynie poprzez wykroczenie poza wszelki logiczny i systematyczny porządek tak jak jego prorocka poezja całkowicie przechodzi w apokaliptyczną epikę jedynie poprzez położenie kresu liniowemu ruchowi i porządkowi zachodniej tradycji epickiej. Tak jak epicka wizja Blake'a staje się stopniowo, lecz zdecydowanie coraz bardziej

¹⁷¹⁸ Cf. ALTIZER-1966, [Introduction], s. 15-28.

¹⁷¹⁹ *Ibidem*, s. 22-23; *ibidem*, [III, III], s. 95-96; *ibidem*, [V], s. 132-157.

¹⁷²⁰ *Ibidem*, [Introduction], s. 15-28.

¹⁷²¹ *Ibidem*, [III, I], s. 76-77.

¹⁷²² Cf. ALTIZER-1970, [2, IV], s. 84.

kolista i płynna, a postacie i obrazy poruszają się wewnątrz i na zewnątrz jego repertuaru w sposób zaskakujący i wprawiający w zakłopotanie, tak samo te obrazy i postacie nie tylko przechodzą wielorakie przemiany pod względem integralnych tożsamości, lecz także na tyle [na ile mogą] przechodzą w siebie nawzajem coraz bardziej stopniowo”¹⁷²³.

Altizer celnie zauważył, iż niestabilność mitologii Blake’a wyklucza możliwość systematyzacji *sensu stricto* teologii radykalnej, która opiera się na spuściznie angielskiego poety. Argumentu przeciwko możliwości takiej systematyzacji dostarczyło także uznanie przez teologa z Charleston języka *Finnegans Wake* za apogeum języka apokaliptycznego (zwanego też językiem eschatologicznym lub parabolicznym)¹⁷²⁴ i za »nowy język teologiczny« (czyli język teologii radykalnej)¹⁷²⁵. Altizer był świadomy tego, iż język stworzony przez Joyce’a w *Finnegans Wake* uważa się powszechnie za wzór zamierzonego chaosu lingwistycznego.¹⁷²⁶

W *Genesis and Apocalypse* (1990) Altizer stwierdził, iż teologia radykalna jest *ex definitione* antysystematyczna, ponieważ opiera się na twórczości „proroków”, a nie na metodzie naukowej.¹⁷²⁷ Teolog z Charleston zauważył, iż język dzieła *Finnegans Wake*, które wieńczy objawienie, jest chaosem, co wyklucza możliwość systematyzacji.¹⁷²⁸ Według niego »opętani przez Boga prorocy« (Blake, Dante, Hegel, Milton, Nietzsche, Spinoza) stworzyli systemy, które jednak miały charakter mistyczny, a nie logiczny.¹⁷²⁹

W *The Genesis of God* (1993) Altizer przedstawił chaos jako skutek stworzenia (*creatio*) i jako faktyczny ład wszechświata¹⁷³⁰, co stawia wyklucza możliwość systematyzacji nie tylko teologii radykalnej, lecz także całej rzeczywistości.

W *The Contemporary Jesus* (1997) Altizer ograniczył się do stwierdzenia, iż wraz z nadejściem apokalipsy świat pogrąża się w chaosie.

¹⁷²³ ALTIZER-1985, [VIII], s. 195-196.

¹⁷²⁴ *Ibidem*, [IX], s. 209-254.

¹⁷²⁵ Cf. ALTIZER-2006, [V], s. 55: „Rozdział o Joysie w »History as Apocalypse« ukończyłem przebywając w Williams [College]. Nadal wierzę, iż język »Finnegans Wake« jest najpełniejszym ucieleśnieniem (*embodiment*) nowego języka teologicznego [...]”.

¹⁷²⁶ ALTIZER-1985, [IX], s. 209-254; szczególnie: *ibidem*, s. 253.

¹⁷²⁷ Cf. ALTIZER-1990, [Prologue], s. 17-26.

¹⁷²⁸ *Ibidem*, [12], s. 178.

¹⁷²⁹ *Ibidem*, [Prologue], s. 24; *passim*.

¹⁷³⁰ Cf. ALTIZER-1993, [4], s. 86: „»Finnegans Wake« jest odrodzeniem naszej epickiej tradycji, w szczególności i najmocniej tej [reprezentowanej przez] Dantego i Blake’a. Wykonanie (*enactment*) stworzenia w naszej współczesnej epice jest pełnym rozwiązaniem (*resolution*) tego wykonania (*enactment*), które występuje w »[Boskiej] Komedii«, »Raju utraconym« i »Jeruzalem«. Ale teraz stworzenie jest realizacją samego absolutnego chaosu, chaosu, który jest prawdziwym ładem kosmosu, który jest równocześnie Bogiem i naturą [...]»; *ibidem*, s. 88.

W *The New Gospel of Christian Atheism* (2002) i *Godhead and the Nothing* (2003) nie poruszono zagadnienia systemu.

W *Living the Death of God* (2006) Altizer ustosunkował się do zarzutów, iż nie napisał nigdy teologii systematycznej *sensu stricto*. Stwierdził, że cała jego działalność teologiczna polega na tworzeniu teologii systematycznej, co nie jest dostrzegane, ponieważ teologia radykalna wymaga nowego języka i nowego myślenia, które różnią się *ex definitione* od standardów przyjętych w dotychczasowej systematyce (*all established systematic theologies*).¹⁷³¹ Altizer zwrócił też uwagę, iż fragmentaryczność jego rozważań nie pozbawia ich ogromnego potencjału (*enormous potential*).¹⁷³²

[3] Teoria prawdy

W *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* (1961) spotykamy subiektywistyczną teorię prawdy zaczerpniętą od S. Kierkegaarda¹⁷³³. W przyczynku *The Religious Meaning of Myth and Symbol* Altizer odwołał się do dzieła *Afsluttende unvidenskabelig Efterskrift* (1846)¹⁷³⁴ duńskiego filozofa¹⁷³⁵. Teolog z Charleston przytoczył kierkegaardowską definicję prawdy, którą przedstawiamy w duńskim oryginale oraz w angielskim i polskim tłumaczeniu:

„»den objektive Uvished, fastholdt i den meest lidenskabelige Inderligheds Tilegnelse, er Sandhed den er den høieste Sandhed den er for en »Existerende«» ¹⁷³⁶ .	„»An objective uncertainty held fast in an appropriation-process of the most passionate inwardness is the truth«, the highest truth attainable for an »existing« individual» ¹⁷³⁷ .	„»Obiektywna niepewność ujęta w przyswajaniu najbardziej namiętej wewnętrzności jest prawdą«, najwyższą prawdą, która istnieje dla »egzystującego«».
---	--	--

Prawdę ustanawia więc podmiot poznania (*truth is subjectivity*), a nie kryteria obiektywne (*veritas est adaequatio intellectus et rei*). Teolog z Charleston zwrócił uwagę, iż używanie kategorii prawdy obiektywnej wobec fenomenu religijnego jest nieuprawnione, gdyż religia wyraża się w języku mitycznym, który nie przekazuje treści, a więc nie może być prawdziwy lub fałszywy. Takie stanowisko oznacza eliminację z teologii wszelkich kryteriów weryfikacyjnych i przybliży ją do sztuki, a nie do nauki. Altizer odwoływał się także do teorii prawdy wypracowanej przez

¹⁷³¹ Cf. ALTIZER-2006, [II], s. 21.

¹⁷³² Cf. T. J. J. Altizer, *Memoir*, [XIV], *op. cit.*

¹⁷³³ Cf. ALTIZER-1961, [V], s. 152-199.

¹⁷³⁴ S. Kierkegaard, *Afsluttende unvidenskabelig Efterskrift*, *op. cit.*

¹⁷³⁵ Cf. T. J. J. Altizer, *The Religious Meaning of Myth and Symbol*, *op. cit.*, s. 107.

¹⁷³⁶ S. Kierkegaard, *Afsluttende unvidenskabelig Efterskrift*, [II, II, 2], t. 9, *op. cit.*, s. 169-170.

¹⁷³⁷ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, [II, II], *op. cit.*, s. 182.

buddyzm madhjamiki.¹⁷³⁸ Według niej istnieje prawda względna i prawda ostateczna.¹⁷³⁹ Pierwsza dotyczy uniwersum, czyli rzeczywistości sprzecznej, zróżnicowanej i iluzorycznej. Druga natomiast dotyczy rzeczywistości jednorodnej, nie zróżnicowanej i nie uwarunkowanej. Każdemu typowi prawdy przysługują właściwości rzeczywistości, do której się odnosi. Prawda względna opiera się na poznaniu empiryczno-racjonalnym i dlatego jest iluzją. Natomiast prawda ostateczna jest niezawodna i osiąga się ją jedynie na drodze doświadczenia mistycznego.

W *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* Altizer kontynuował refleksję nad subiektywistycznym rozumieniem prawdy w oparciu o dzieło *Afsluttende unvidenskabelig Efterskrift* (1846)¹⁷⁴⁰ Kierkegaarda¹⁷⁴¹, na które powoływał się już wcześniej. Teolog z Charleston uznał, iż relacja między obiektywnością i subiektywnością ma charakter dialektyczny:

„Dlaczego »subiektywna prawda« musi być paradoksalna? Ponieważ subiektywność i obiektywność są powiązane antytetycznie, subiektywność realizuje się tylko tak dalece jak neguje obiektywność. [...] Gdy subiektywność, czyli wewnętrzność (*inwardness*), jest prawdą, to prawda staje się w sposób obiektywny paradoksem [...]”¹⁷⁴².

Zdaniem Altizera pryncypium subiektywności uniemożliwia weryfikację wypowiedzi teologicznych pod względem materialnym i formalnym, a jedynym praktycznym kryterium prawdy staje się zgodność z dialektyką, tzn., jeśli coś nie jest dialektyczne, to nie jest rzeczywiste i prawdziwe.¹⁷⁴³ W *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* występowały także elementy dyskursu *par excellence* religijnego. Przykładowo teolog z Charleston nazywał Eliadego prorokiem¹⁷⁴⁴, czy też pisał o »paradoksalnej pielgrzymce radykalnie skończonego sposobu egzystencji«¹⁷⁴⁵.

We wspólnej *Przedmowie* (1966)¹⁷⁴⁶ do *Radical Theology and The Death of God* Altizer i Hamilton nie zajmowali się teorią prawdy. Za cel pracy obrali natomiast »próbę ustanowienia ateistycznego punktu widzenia wewnątrz spektrum chrześcijańskich możliwości«.¹⁷⁴⁷ Takie sformułowanie ukazuje ideologiczny

¹⁷³⁸ Cf. ALTIZER-1961, [IV, III], s. 132-145.

¹⁷³⁹ Cf. M. Mejor, *Buddyzm...*, [Doktryna mahajany], *op. cit.*, s. 207-213. Cf. *Madhjamika* [w:] RELIGIA, t. 6, s. 355-356.

¹⁷⁴⁰ S. Kierkegaard, *Afsluttende unvidenskabelig Efterskrift*, *op. cit.*

¹⁷⁴¹ Cf. ALTIZER-1963, [3, III], s. 73-80.

¹⁷⁴² *Ibidem*, s. 75-76.

¹⁷⁴³ *Ibidem*, [7, I], s. 151, *passim*.

¹⁷⁴⁴ *Ibidem*, [Introduction], s. 17.

¹⁷⁴⁵ *Ibidem*, [5, I], s. 107.

¹⁷⁴⁶ T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *Preface* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. ix-xiii.

¹⁷⁴⁷ *Ibidem*, s. ix.

charakter omawianego dzieła, ponieważ ów cel był normatywny, a nie deskryptywny, tzn. zadanie dzieła nie polegało na analizie i opisie określonego fenomenu, lecz na propagowaniu określonego poglądu (tzn. chrześcijańskiego ateizmu).

W eseju *America and the Future of Theology* (1963)¹⁷⁴⁸ Altizer odwoływał się *in genere* do pryncypium subiektywności wysuniętego przez Kierkegaarda, lecz nie rozwinął *in concreto* refleksji nad teorią prawdy. Teolog z Charleston podkreślał dalekosiężne znaczenie tego pryncypium dla teologii radykalnej.

W eseju *Theology and the Death of God* (1964)¹⁷⁴⁹ Altizer ponowił swą aprobatę dla subiektywistycznej koncepcji prawdy Kierkegaarda i objaśnił jej konsekwencje teologiczne. Wyraził też pogląd, iż dialektyka Duńczyka nie odpowiada całkowicie wymaganiom stawianym przez współczesną sytuację dziejową, ponieważ u kopenhaskiego filozofa proces dialektyczny składa się jedynie z pojedynczej negacji i nie zawiera negacji negacji (czyli afirmacji). Stąd Altizer wywodził konieczność radykalizacji dialektyki Kierkegaarda.

W eseju *The Sacred and the Profane* (1964)¹⁷⁵⁰ Altizer nie poruszał zagadnień dotyczących teorii prawdy.

W eseju *Word and History* (1965)¹⁷⁵¹ Altizer wyraził swe poparcie dla postulatu subiektywności Kierkegaarda:

„W tej kwestii nadal trzeba się wiele nauczyć od Kierkegaarda, który nie tylko osiągnął radykalne i dialektyczne rozumienie wiary, lecz także zrobił to w kontekście nastania świata, który jest całkowicie profaniczny. Kierkegaard rozpoznał w wierze »subiektywność«, która jest dialektyczną negacją »obiektywności«, która rozwijała się w historii stopniowo, ale zdecydowanie”¹⁷⁵².

Altizer słusznie dostrzega ogromne zasługi kopenhaskiego filozofa dla subiektywizacji wiary. Należy jednak zauważyć, iż myśl Duńczyka zaczęła oddziaływać na szersze kręgi teologów niemieckojęzycznych dopiero na początku XX wieku¹⁷⁵³. Wcześniej decydujące znaczenie dla subiektywizacji wiary w teologii

¹⁷⁴⁸ T. J. J. Altizer, *America and the Future of Theology* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 9-21.

¹⁷⁴⁹ T. J. J. Altizer, *Theology and the Death of God* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 95-111.

¹⁷⁵⁰ T. J. J. Altizer, *The Sacred and the Profane. A Dialectical Understanding of Christianity* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 140-155.

¹⁷⁵¹ T. J. J. Altizer, *Word and History* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 121-139.

¹⁷⁵² *Ibidem*, s. 123.

¹⁷⁵³ Wybór pism Kierkegaarda ukazał się po niemiecku w roku 1875 (idem, *Zwölf Reden*, red. tłum. A. Bärthold, Halle 1875), a w roku 1896 opublikowano poświęconą mu monografię (H. Höffding, *Sören Kierkegaard als Philosoph*, Stuttgart 1896). W latach 1900-1909 wyszły drukiem przekłady pojedynczych pism Duńczyka. Najistotniejszą rolę w recepcji jego filozofii odegrała jednak niemiecka edycja dzieł wszystkich (*Gesammelte Werke, op. cit.*) zastąpiona po II wojnie światowej wydaniem E. Hirscha.

niemieckojęzycznej miał idealizm subiektywny oraz powiązana z nim teologia Schleiermachera.

W *The New Apocalypse* (1963-1964, wyd. 1967)¹⁷⁵⁴ Altizer nie zajmował się teorią prawdy, aczkolwiek dostrzegalne jest oryginalne kryterium weryfikacji. Zdaniem teologa z Charleston teza jest prawdziwa o tyle, o ile znajduje potwierdzenie w twórczości Blake'a, którego twierdzeniom nadano status aksjomatów.

W *The Gospel of Christian Atheism* (1966) Altizer ograniczył się do stwierdzenia, iż teologia radykalna przejawia *ex definitione* postawę nieufną wobec wszelkiej »prawdy bądź pewności wiary« oraz wobec spuścizny teologicznej minionych epok.¹⁷⁵⁵

W *The Descent into Hell* (1970) nie podjęto szerszej refleksji nad teorią prawdy.

Książka *The Self-Embodiment of God* (1977) została w całości poświęcona analizie fenomenu mowy z perspektywy dialektycznej ontologii. Altizer odrzucił tradycyjny podział na autora i czytelnika.¹⁷⁵⁶ Sądził, iż tekst nie posiada znaczenia obiektywnego (tzn. niezależnego od odbiorcy) oraz że czytelnik tekstu staje się jego autorem *sensu stricto*:

„[...] język, którego poszukiwano tutaj [tzn. w tej książce] może być realny jedynie tak dalece jak może być faktycznie słyszany i wypowiedany. Ta książka nie posiada znaczenia, ani rzeczywistości niezależnej od czytelnika, ponieważ czytelnik jest równocześnie słuchaczem i mówcą oraz jest w pełni czytelnikiem jedynie poprzez bycie autorem lub źródłem tego, co czyta”.

W pamiętnikach Altizer zastanawiał się, czy omówił w *The Self-Embodiment of God* kwestię różnicy między statusem Stwórcy w teologii radykalnej a statusem Stwórcy w gnostycyzmie.¹⁷⁵⁷ W konkluzji stwierdził, iż nie jest to istotne, ponieważ można zinterpretować tekst w taki sposób, żeby omówienie tej kwestii pojawiło się w nim, nawet jeśli tam nie występuje (tzn. wbrew faktom):

„Być może ta kwestia faktycznie nie występuje w tej książce, albo nie została w niej wcielona w życie. Jeśli tak [jest], to ta książka okazała się ostatecznie niepowodzeniem. Ale można ją odczytać w taki sposób, żeby ta kwestia wystąpiła, nawet jeśli czytelnik musi tam wykroczyć poza autora. W tym sensie ta książka wymaga medytacyjnego czytania, czytania, w którym czytelnik faktycznie determinuje to, co występuje, chociaż może to równie dobrze zmusić czytelnika do odpowiedzi na

¹⁷⁵⁴ Cf. T. J. J. Altizer, *William Blake and the Role of Myth in the Radical Christian Vision* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 171-191.

¹⁷⁵⁵ Cf. ALTIZER-1966, [Introduction], s. 16-17.

¹⁷⁵⁶ Cf. T. J. J. Altizer, *Introduction to the Brown Classics in Judaica Series Edition* [w:] ALTIZER-1977, s. 5.

¹⁷⁵⁷ Cf. ALTIZER-2006, [III], s. 32-33.

ten tekst jako na antytekst, tekst anulujący lub unieważniający postanowienia, do których wzywa”¹⁷⁵⁸.

Powyższe stanowisko należy uznać za konsekwentne zastosowanie pryncypium subiektywności na płaszczyźnie interpretacyjnej. Technika przedstawiona przez Altizera nie jest metodą interpretacji treści teologicznych (jak np. alegoreza), lecz *de facto* metodą ignorowania materiałów źródłowych. *The Self-Embodiment of God* napisano stylem poetyckim, co miało sprzyjać pluralizmowi interpretacyjnemu. Jednak zdaniem autora przedkładanej rozprawy powiodło się to jedynie częściowo. Gdyby omawiana książka była jedyną pracą teologa z Charleston, to prawdopodobnie nie dałoby się zrekonstruować głównych poglądów w niej przedstawionych, w czym są pomocne wcześniejsze pisma Altizera.

W *Total Presence* (1980), *History as Apocalypse* (1985), *Genesis and Apocalypse* (1990), *The Genesis of God* (1993) i *The Contemporary Jesus* (1997) nie poruszono zagadnień związanych z teorią prawdy.

W *The New Gospel of Christian Atheism* (2002) Altizer powoływał się na subiektywistyczną teorię prawdy Kierkegaarda.¹⁷⁵⁹

W *Godhead and the Nothing* (2003) i *Living the Death of God* (2006) Altizer nie wypowiadał się na temat teorii prawdy.

¹⁷⁵⁸ *Ibidem*, s. 33.

¹⁷⁵⁹ Cf. ALTIZER-2002, [Introduction], s. 3; *ibidem*, [III, 1], s. 74.

4.6. Aksjologia

[1] Wprowadzenie

Zainteresowanie aksjologią ulegało w twórczości Altizera zmianom. W pierwszej książce dominowały zagadnienia etyczne, które w późniejszych dziełach ustąpiły miejsca zagadnieniom estetycznym. Z perspektywy całokształtu jego myśli tematyka aksjologiczna odgrywała w niej rolę sekundarną. Rozważania etyczne teologa z Charleston dotyczyły jedynie etyki formalnej i abstrahowały od etyki materialnej.

[2] Etyka

Główny temat rozważań etycznych w *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* (1961) stanowi stosunek religii do świata i życia w świecie.¹⁷⁶⁰ Teolog z Charleston wyróżnił paradygmat afirmujący świat (*world-affirming*)¹⁷⁶¹ i paradygmat negujący świat (*world-denying*)¹⁷⁶². Jego zdaniem paradygmat afirmatywny występował w religii ST aż do czasu profetyzmu¹⁷⁶³, który dokonał zwrotu ku negacji świata (tzw. rewolucja prorocka)¹⁷⁶⁴. Paradygmat negatywny kontynuowała eschatologia biblijna, którą Altizer uważał za »produkt ekspansji doświadczenia prorockiego« powstały pod wpływem perskim i babilońskim.¹⁷⁶⁵ Według niego »religia eschatologiczna« (tzn. eschatologia biblijna) zrodziła się z buntu przeciwko historii i profanum. W rozważaniach dotyczących religii ST teolog z Charleston odwoływał się do pracy M. Webera pod tytułem *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*¹⁷⁶⁶. Altizer jednak uprościł analizy Webera i potraktował je jako wypowiedzi teologiczne, a nie socjologiczne. Zdaniem autora przedkładanej rozprawy teolog z Charleston nie zauważył, iż obiektem krytyki proroków nie był świat jako dzieło Boże¹⁷⁶⁷, lecz obecny w świecie grzech we wszelkich przejawach (społecznym, politycznym, indywidualnym, etc.) oraz idolatria polegająca na

¹⁷⁶⁰ Cf. ALTIZER-1961, [Preface], s. 10.

¹⁷⁶¹ W niemieckiej nomenklaturze: »Weltbejahung«.

¹⁷⁶² W niemieckiej nomenklaturze: »Wetablehnung«.

¹⁷⁶³ Cf. ALTIZER-1961, [II, I], s. 51-57.

¹⁷⁶⁴ *Ibidem*, [II, II], s. 57-67.

¹⁷⁶⁵ *Ibidem*, [II, III], s. 67-78.

¹⁷⁶⁶ M[ax] Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche*, [Das antike Judentum] [w:] idem, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. 3, 8. wyd., Tübingen 1986; tłum. pol.: idem, *Starożytny judaizm*, tłum. D. Motak [w:] idem, *Etyka gospodarcza religii światowych*, t. 3, Kraków 2000.

¹⁷⁶⁷ Cf. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, [IV], tłum. B. W. Matysiak, Warszawa 1999, s. 156-193.

traktowaniu stworzenia (*creatura*) jako Stwórcy¹⁷⁶⁸. W rozważaniach nad NT Altizer podkreślał, iż istotą nauczania Jezusa było orędzie eschatologiczne¹⁷⁶⁹, którego treść zawiera Ewangelia Marka¹⁷⁷⁰. Jego zdaniem eschatologia kształtuje etykę, dlatego pisał on o »etyce eschatologicznej«, której sumą jest Kazanie na Górze. W tym kazaniu przedstawiono według niego żądanie absolutnej negacji świata:

„Radykalny charakter etycznego żądania Jezusa nie pozostawia żadnego miejsca na pozytywne nastawienie do cywilnej, politycznej i kulturalnej odpowiedzialności”¹⁷⁷¹.

Altizer odrzucił luterkański wykład Kazania na Górze, według którego Kazanie jest zwiastowaniem Prawa wypełnionego doskonale przez życie i śmierć Chrystusa w zastępstwie ludzkości (*oboedientia activa et passiva Christi*)¹⁷⁷². Teolog z Charleston uważał, iż Kazanie reprezentuje eschatologiczną negację uniwersum i uobecnia »eschatologiczne Królestwo«¹⁷⁷³:

„[Kazanie na Górze] wzywa człowieka do nowego życia w posłuszeństwie wobec Boga, który przekracza wszystko, czym stał się człowiek jako istota historyczna. Na prawdę zasadza się to na zniesieniu człowieka jako istoty historycznej, czyli jako stworzenia (*creature*), które jest związane ze światem”¹⁷⁷⁴.

W *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* powoływał się on regularnie na tezy biblistyczne Schweitzera, szczególnie na te dotyczące eschatologicznej tożsamości Jezusa i »etyki tymczasowej« (*Interimsethik*). Jednak odwołanie do Schweitzera, podobnie jak do innych myślicieli, miało charakter instrumentalny, tzn. miało służyć jedynie poparciu własnych tez Altizera, które wynikały z jego spekulatywnej ontologii. Teolog z Charleston postrzegał paradygmat afirmatywny jako epizod w dialektycznym schemacie dziejów. Natomiast paradygmat negatywny uznawał za konieczny etap w procesie zbawczym (*Heilsgeschichte*), gdyż profanum musi zostać zanegowane, żeby umożliwić człowiekowi uczestnictwo w sacrum. Altizer podążając za Nietzschem¹⁷⁷⁵ uważał, że zgodność (*ομολογια*) między chrześcijaństwem a buddyzmem ujawnia się przede wszystkim w zbliżonym

¹⁷⁶⁸ *Ibidem*, [VI, 3], s. 231-239; *ibidem*, [VIII], s. 292-332.

¹⁷⁶⁹ Cf. ALTIZER-1961, [III], s. 79-112.

¹⁷⁷⁰ Cf. Mk 1,15: „Wypełnił się czas i przybliżyło się Królestwo Boże, upamiętajcie się i wiercie ewangelii” (Biblia Warszawska).

¹⁷⁷¹ ALTIZER-1961, [III, III], s. 95.

¹⁷⁷² *Ibidem*, s. 93-101.

¹⁷⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁷⁴ *Ibidem*, [V, IV], s. 187.

¹⁷⁷⁵ Cf. F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, [20-23; 42] [w:] NIETZSCHE-W, t. 2, s. 1179-1183; s. 1203-1204.

pojmowaniu statusu świata (*nihilistische Religionen*), gdyż te religie obwieszczają i urzeczywistniają zagładę świata wraz z cywilizacją:

„Obie [religie] są wrogami świata, a ostateczne zwycięstwo buddyjskiego i chrześcijańskiego współczucia (*compassion*) musi skończyć się zniesieniem (*dissolution*) świata”¹⁷⁷⁶,

„Pierwotne chrześcijaństwo i wyższe formy buddyzmu są całkowicie obojętne względem cywilizacji. Obie religie wypracowały utopijną etykę, która po prostu zignorowała instytucje cywilizacji. Obie są anarchicznym buntem wymierzonym w człowieka jako istotę społeczną, polityczną i intelektualną”¹⁷⁷⁷.

W przyczynku *The Religious Meaning of Myth and Symbol* Altizer stwierdził, iż negacja świata jest automatyczną konsekwencją fenomenu religijnego *in genere*:

„Człowiek religijny angażuje w najgłębsze i najradykałniejsze formy negacji świata. Człowiek wiary jest albo pozbawiony wszelkiej świadomości świata (mistyka), albo jest tak uwolniony od świata, żeby być absolutnie obojętnym wobec postaci i wartości świata (eschatologia)”¹⁷⁷⁸.

Odnosił on wszystkie kategorie etyczne do paradygmatu negacji świata, nawet kategorię miłości, pisząc, iż »intensywność i realność buddyjskiej i chrześcijańskiej miłości jest proporcjonalna do stopnia, w jakim buddyście i chrześcijaninowi udaje się unicestwić i unieważnić wartość i rzeczywistość świata«¹⁷⁷⁹.

W *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* Altizer koncentrował się na badaniu statusu świata w kontekście śmierci Boga.¹⁷⁸⁰ Jego rozumienie świata wynikało z przyjętego modelu ontologicznego. W omawianym dziele pojawiły się nowe idee w porównaniu z *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*. Według niego wszelka rzeczywistość składa się z tezy i antytezy, a w wymiarze teologicznym dzieli się na sacrum i profanum. Dialektyczna negacja jest absolutna, tzn. przekształca całkowicie tezę w antytezę unicestwiając tym samym tezę. Teolog z Charleston wykładał śmierć Boga jako negację sacrum (tj. Transcendencji), która prowadzi do immanentyzacji. Innymi słowy, Transcendencja (sacrum) staje się w sposób zupełny Immanencją (profanum). Dlatego Altizer powołując się na Joyce’a¹⁷⁸¹ pisał, iż »Bóg jest krzykiem na ulicy«.¹⁷⁸² Biorąc pod uwagę, iż według teologa z Charleston Absolutu należy szukać tam, gdzie Go nie ma¹⁷⁸³, to miejscem

¹⁷⁷⁶ ALTIZER-1961, [V, IV], s. 189; *passim*.

¹⁷⁷⁷ *Ibidem*, [V, IV], s. 182.

¹⁷⁷⁸ Cf. T. J. J. Altizer, *The Religious Meaning of Myth and Symbol*, *op. cit.*, s. 107.

¹⁷⁷⁹ ALTIZER-1961, [V, IV], s. 189.

¹⁷⁸⁰ Cf. ALTIZER-1963, [Introduction], s. 18.

¹⁷⁸¹ Cf. J. Joyce, *Ulysses...*, [I], *op. cit.*, s. 42.

¹⁷⁸² Cf. ALTIZER-1963, [5, I], s. 105-106.

¹⁷⁸³ *Ibidem*, [Introduction], s. 19-20.

obecności Boga poprzez Jego nieobecność winno być profanum. Świat staje się więc miejscem nieobecności Boga, która paradoksalnie ujawnia Jego obecność.

We wspólnej *Przedmowie* (1966)¹⁷⁸⁴ do *Radical Theology and The Death of God* Altizer i Hamilton nie zajmowali się aksjologią, a przedłożone tam interpretacje śmierci Boga dotyczyły jedynie jej aspektu ontologicznego i epistemologicznego, a nie etycznego.

W eseju *America and the Future of Theology* (1963)¹⁷⁸⁵ Altizer opisał różnicę między »gnostycką« negacją świata a negacją świata postulowaną przez siebie.¹⁷⁸⁶ Jego zdaniem gnostycki stosunek do świata sprowadza się do niedialektycznej negacji, tzn. do negacji, która jest ostateczna (*ultimate*) i nie podlega następnej negacji. W ontologicznym schemacie Altizera status profanum jest dialektyczny, co można zobrazować w następujący sposób: sacrum – profanum – sacrum. Teolog z Charleston uważał, iż nurty teologiczne, które szukają oparcia w historii, są współczesną postacią gnostycyzmu, gdyż uprawomocnienie w przeszłości musi pociągać za sobą odrzucenie teraźniejszości. Zdaniem autora przedkładanej rozprawy Altizer nie wykazał w sposób przekonujący, iż jego negacja świata różni się istotnie od negacji gnostyckiej, ponieważ obie te negacje łączy czynnik decydujący w postaci nienawiści do *saeculum*.

W eseju *Theology and the Death of God* (1964)¹⁷⁸⁷ Altizer postrzegał Królestwo Boże i uniwersum jako wielkości przeciwstawne. Jego zdaniem urzeczywistnienie Królestwa Bożego oznacza zagładę świata, a »wiera eschatologiczna zwraca się przeciwko najgłębszej rzeczywistości tego, co znamy jako historię i kosmos«¹⁷⁸⁸. Według teologa z Charleston nowotestamentowa etyka Królestwa Bożego polegała na unieważnieniu (*world-reversing form of ethics*) wszelkiego ładu społecznego i politycznego. Altizer uważał, iż to wpływy hellenistyczne spowodowały zmianę stosunku pierwotnego chrześcijaństwa wobec świata z negatywnego na pozytywny. Jego zdaniem NT przejawiał wrogą postawę wobec świata, zaś Kościół instytucjonalny wypracował postawę przyjazną. Według autora przedkładanej rozprawy nie da się obronić powyższego twierdzenia w świetle

¹⁷⁸⁴ T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *Preface* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. ix-xiii.

¹⁷⁸⁵ T. J. J. Altizer, *America and the Future of Theology* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 9-21.

¹⁷⁸⁶ *Ibidem*, s. 19-20.

¹⁷⁸⁷ T. J. J. Altizer, *Theology and the Death of God* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 95-111.

¹⁷⁸⁸ *Ibidem*, s. 109. Cf. *ibidem*, s. 103: „Jeśli Kierkegaard założył teologię współczesną, to można się pokusić o stwierdzenie, że Kierkegaard jest jedynym prawdziwie współczesnym teologiem. Ponieważ jest on jedynym teologiem, którego sposób religijnego rozumienia pozostał konsekwentnie dialektyczny: wiara ani nie wchodzi w unię ze światem, ani nie znajduje się w izolacji od świata; wiara jest zawsze produktem dialektycznej negacji świata, »historii« i »obiektywności«”.

materiałów źródłowych. Wykazano już (cf. punkt 3.6 niniejszej pracy), że zarówno świat hellenistyczny, jak i starożytny Kościół, reprezentowały postawę wrogą wobec świata (*Welthass*), w odróżnieniu od NT. Altizer uważał, iż zachodzi związek między rozumieniem wcielenia a etyką. Jego zdaniem można wyróżnić dialektyczną i niedialektyczną koncepcję inkarnacji.¹⁷⁸⁹ Wedle tej pierwszej wcielenie oznacza przekształcenie Logosu w ciało (transformacja), zaś wedle tej drugiej Logos i ciało jednoczą się ze sobą (unia hipostatyczna). Altizer sądził, iż dialektyczne rozumienie wcielenia skutkuje etyką, która unieważnia świat i ustanawia Królestwo Boże, podczas gdy rozumienie niedialektyczne dopuszcza współistnienie Królestwa i uniwersum. Zdaniem autora przedkładanej rozprawy związek między chrystologią a etyką Altizera opiera się na tym samym modelu logicznym, który wyklucza możliwość współistnienia tezy i antytezy. Dlatego musi nastąpić zniesienie Logosu (teza) poprzez transformację w ciało (antyteza) oraz zniesienie uniwersum (teza) poprzez transformację w Królestwo Boże (antyteza).¹⁷⁹⁰ Teolog z Charleston zwrócił też uwagę, iż śmierć Boga unieważniła biblijną doktrynę stworzenia:

„Teraz Bóg chrześcijański jest martwy! Transcendencja Bytu została przekształcona w radykalną Immanencję wiecznego powrotu. Egzystować w naszym czasie oznacza egzystować w chaosie wyzwolonym z wszelkich pozorów kosmologicznego znaczenia bądź ładu. Jeśli śmierć Boga wzbudziła z martwych autentyczną nicość (*nothingness*), to wiara nie może już dłużej witać świata jako »stworzenia« (*creation*). Wiara musi znowu poznać świat jako »chaos«”¹⁷⁹¹.

Wraz z zagładą Transcendencji uniwersum przekształca się więc w chaos. Altizer postawił przed wiarą eschatologiczną cel polegający na unicestwieniu świata oraz uważał, iż przedstawiony przez niego stosunek wobec *saeculum* różni się od postawy reprezentowanej przez gnostycyzm tym, że gnostycka negacja świata ma charakter niedialektyczny, a altizerowska – dialektyczny¹⁷⁹².¹⁷⁹³ Dla teologa z Charleston śmierć Boga (tzn. negacja sacrum) umożliwia istnienie profanum, którego trwanie jest jedynie epizodem między pierwotnym a odzyskanym sacrum.¹⁷⁹⁴

¹⁷⁸⁹ *Ibidem*, s. 111.

¹⁷⁹⁰ Z perspektywy całokształtu procesu dialektycznego świat jest jednocześnie antytezą (negacją sacrum) i nową tezą (poddaną nowej negacji).

¹⁷⁹¹ T. J. J. Altizer, *Theology and the Death of God* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 102.

¹⁷⁹² Dialektyczną naturę negacji świata u Altizera można zobrazować w następujący sposób: sacrum – profanum – sacrum.

¹⁷⁹³ Cf. T. J. J. Altizer, *Theology and the Death of God* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 110.

¹⁷⁹⁴ *Ibidem*, s. 98.

W eseju *The Sacred and the Profane* (1964)¹⁷⁹⁵ Altizer przeprowadził zdecydowany atak na profanum. Teolog z Charleston uznał, iż proces dialektyczny jest skończony i sprowadza się do 3 etapów ({pierwotne} sacrum – profanum – {odzyskane} sacrum). Profanum jawi się więc jako etap przejściowy w tym procesie:

„Postacie orientalnej mistyki i biblijnej eschatologii są zbieżne tak dalece jak muszą zakończyć się absolutną negacją tego, co dane (*the Given*). Jedynie mistyczne zniesienie (*dissolution*) lub apokaliptycznie unieważnienie (*reversal*) rzeczywistości profanum jest w stanie umożliwić ostateczną i totalną manifestację sacrum. Nawet język, którym mówimy o wyższych manifestacjach religii, jest nieuchronnie dialektyczny. Mówimy o mistycznym zniesieniu (*dissolution*) lub o apokaliptycznym unieważnieniu (*reversal*), co świadczy o negatywnym ruchu religii. Oczywiście ta negacja jest dialektyczna, tzn. negacja i unieważnienie (*reversal*) są tutaj zakorzenione w afirmacji. Czas i przestrzeń zostają zanegowane w ich postaci profanicznej, względnie upadłej, tylko po to, żeby zostały odrodzone, względnie zmartwychwzbudzone, w ich świętej i pierwotnej postaci”¹⁷⁹⁶.

Według Altizera »u eschatologicznego kresu« nastąpi utożsamienie przeciwieństw i utrata jednostkowej tożsamości poszczególnych bytów.¹⁷⁹⁷ Status uniwersum jest nietrwały, gdyż profanum staje się z powrotem sacrum wskutek negacji negacji (afirmacji). W omawianym eseju teolog z Charleston odwoływał się do filozofii Hegla celem poparcia własnych tez. Nie zauważył jednak, iż u jenajskiego filozofa każdy z etapów w stawianiu się Ducha jest konieczny, rozumny, zamierzony i pożądany:

„Ten ruch religii jest prawdziwą teodyceą. Wykazuje on, iż wszystkie wytwory Ducha, każda postać jego samopoznania jest konieczna, gdyż Duch jest żywy i działający. Duch jest pędem, który przedziera się poprzez szereg swoich przejawów do świadomości samego siebie jako wszelkiej prawdy”¹⁷⁹⁸.

W systemie Hegla różnicowanie (*finitum – infinitum*) konstryuuje ideę, z której wywodzi się wszelka filozofia.¹⁷⁹⁹ Dlatego jedność przeciwieństw jest dla jenajskiego filozofa fenomenem trwałym. Altizer próbował także wykorzystać cytaty z *Nauki logiki* Hegla na rzecz uprawomocnienia paradygmatu akosmicznego właściwego jego zdaniem dla fenomenu religijnego jako takiego.¹⁸⁰⁰ W tym celu

¹⁷⁹⁵ T. J. J. Altizer, *The Sacred and the Profane. A Dialectical Understanding of Christianity* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 140-155.

¹⁷⁹⁶ *Ibidem*, s. 144.

¹⁷⁹⁷ *Ibidem*, s. 146.

¹⁷⁹⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [Einleitung, C, III] [w:] HEGEL-WERKE, t. 16, s. 88.

¹⁷⁹⁹ Cf. G. W. F. Hegel, *Habilitationsthesen (August 1801)*, [6] [w:] *ibidem*, t. 2, s. 533: „Idea jest syntezą nieskończoności i skończoności, a cała filozofia istnieje w ideach”.

¹⁸⁰⁰ Cf. T. J. J. Altizer, *The Sacred and the Profane. A Dialectical Understanding of Christianity* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 140-141.

teolog z Charleston posłużył się nieprawidłowym przekładem¹⁸⁰¹ zdania wyrwanego z kontekstu¹⁸⁰², co można zobrazować w następujący sposób:

Cytat z Hegla u Altizera	Fragment z Hegla według oryginału
<p>„Hegel, który utożsamiał filozofię z myśleniem dialektycznym, sądził również, że filozofia jest tożsama z religią tak dalece jak obie muszą negować to, co dane (<i>the Given</i>).</p> <p>»Gdyż religia tak samo jak filozofia odmawia uznania skończoności za prawdziwy byt, czy też za coś ostatecznego i absolutnego, bądź nie ustanowionego, niestworzonego i wiecznego« ([Hegel], <i>Logika</i>, tom 1, księga 1, rozdział 3)¹⁸⁰³.</p> <p>Wszystkie manifestacje religii muszą w jakiś sposób uczestniczyć w takim ruchu negacji, gdyż religia musi koniecznie zwrócić się przeciwko osobowości (<i>selfhood</i>), historii i kosmosowi, który istnieje bezpośrednio i autonomicznie jako swój własny twór (<i>creation</i>) i podstawa (<i>ground</i>). Dlatego krytyczne definicje religii w całej swej różnorodności pokazują, iż sacrum i życie religijne są przeciwieństwem profanum i życia świeckiego¹⁸⁰⁴.</p>	<p>„Idealizm filozofii nie polega na niczym innym jak na nie uznawaniu tego, co skończone (<i>das Endliche</i>) za to, co prawdziwie bytuje (<i>ein wahrhaft Seiendes</i>). Każda filozofia jest co do istoty idealizmem, względnie, ma go przynajmniej za swe pryncypium. Pytanie jest tylko jak dalece wprowadzono w życie owo pryncypium.</p> <p>Z filozofią jest tak samo jak z religią, gdyż religia tak samo nie uznaje skończoności (<i>Endlichkeit</i>) za prawdziwy byt (<i>ein wahrhaftes Sein</i>), za to, co ostateczne, absolutne (<i>ein Letztes, Absolutes</i>), czy też za to, co nie ustanowione (<i>ein Nicht-Gesetztes</i>), niestworzone (<i>Unerschaffenes</i>) i wieczne (<i>Ewiges</i>).</p> <p>Stąd przeciwieństwo filozofia idealistyczna – filozofia realistyczna nie ma znaczenia. Filozofia, która przypisywałaby skończonemu tu-byciu (<i>das endliche Dasein</i>) jako takiemu prawdziwe, ostateczne i absolutne bycie (<i>wahrhaftes, letztes, absolutes Sein</i>), nie zasługiwałaby na miano filozofii [...]”¹⁸⁰⁵.</p>

Hegel stwierdził powyżej, iż zarówno filozofia, jak i religia nie uznają skończoności za to, co prawdziwe, ostateczne i absolutne, gdyż byt nie ogranicza się do wymiaru skończonego. Skończoności i nieskończoność są dialektycznie powiązane (*coincidentia oppositorum*). Jenajski filozof nie zamierzał, wbrew temu, co twierdził Altizer, definiować religii jako czynnika akosmicznego. Dla Hegla świat uzyskał ostateczne i nieodwołalne uprawomocnienie¹⁸⁰⁶ jako postać Ducha oraz ze względu na inkarnację Logosu¹⁸⁰⁷. Uniwersum nie jest jednak *per se*, tzn. w oddzieleniu od całości bytu, prawdziwym bytem, gdyż jedynie całość bytu w jego dialektycznym

¹⁸⁰¹ Altizer nie podał źródła przekładu. Przyjmujemy więc *ex silentio*, iż sam dokonał tłumaczenia z oryginału.

¹⁸⁰² Cf. ALTIZER-1966, [I, I], s. 34-35; ALTIZER-1967, [I, I], s. 1-2.

¹⁸⁰³ [Nieprawidłowa referencja bibliograficzna u Altizera. Jest: »tom 1, księga 1, rozdział 3« Winno być: »tom 1, księga 1, rozdział 2«].

¹⁸⁰⁴ T. J. J. Altizer, *The Sacred and the Profane. A Dialectical Understanding of Christianity* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 141.

¹⁸⁰⁵ G. W. F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, [I, I, I, II, Der Übergang, Anmerkung 2] [w:] HEGEL-WERKE, t. 5, s. 172. Tłumaczenie terminów »das Seiende« i »das Sein« u Hegla jest problematyczne. Interpretatorzy proweniencji egzystencjalistycznej odczytują je w kategoriach heideggerowskich.

¹⁸⁰⁶ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, [I, B, III, 2, c] [w:] *ibidem*, t. 16, s. 192: „Bez świata Bóg nie jest Bogiem”.

¹⁸⁰⁷ *Ibidem*, [III, C, Einleitung], t. 17, s. 213-218; *ibidem*, [III, C, I, 2], s. 220-221; *ibidem*, [III, C, II, 1], s. 242-243.

stawaniu można uznać za to, co prawdziwe, ostateczne i absolutne. W omawianym eseju zakwestionowano także status cielesności. Altizer pisał, iż w stadium eschatycznym *coincidentia oppositorum* przekształci się w zupełną tożsamość przeciwieństw:

„Jedynie u Kresu ciało i Duch staną się tożsame. Ich tożsamość zostanie ustanowiona tylko wtedy, gdy ciało przestanie faktycznie być ciałem, a Duch zamrze jako Duch”¹⁸⁰⁸.

Należy zaznaczyć, iż powyższa wypowiedź Altizera wydaje się sprzeczna z jego innymi wypowiedziami, według których ostatnim etapem procesu dialektycznego będzie *sacrum*¹⁸⁰⁹. Twierdzenia, iż utożsamienie *sacrum* i *profanum* polega na przekształceniu *profanum* w *sacrum* nie da się pogodzić z twierdzeniem, iż polega ono na zniesieniu *sacrum* i *profanum* oraz na ustanowieniu w ich miejsce nowej niesprecyzowanej wielkości.

W eseju *Word and History* (1965)¹⁸¹⁰ Altizer powtórzył tezę o chrześcijańskiej negacji świata oraz o utracie przezeń statusu stworzenia (*creatura*) wskutek procesu immanentyzacji¹⁸¹¹. W jednym z fragmentów eseju wydaje się on odnosić krytycznie do teologii sekularyzacyjnych opartych głównie na refleksji późnego Bonhoeffera.¹⁸¹² Teolog z Charleston uważał próbę pogodzenia wiary ze świeckością za dowód naiwności, ponieważ w jego dialektycznym schemacie wiara i uniwersum muszą się wzajemnie wykluczać jako teza i antyteza.

W *The New Apocalypse* (1963-1964, wyd. 1967)¹⁸¹³ Altizer przejął od Blake’a¹⁸¹⁴ pogląd charakterystyczny dla teologii patrystycznej i jej pochodnych (cf. punkt 3.6 niniejszej pracy), iż seksualność człowieka łączy się z jego grzesznością, w szczególności zaś z protologicznym upadkiem¹⁸¹⁵, a zróżnicowanie płciowe ludzkości zostanie przewyżczone w rzeczywistości eschatycznej.¹⁸¹⁶ W poezji Blake’a Altizer odnalazł także argumenty na rzecz swego akosmicznego stanowiska

¹⁸⁰⁸ T. J. J. Altizer, *The Sacred and the Profane. A Dialectical Understanding of Christianity* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 154.

¹⁸⁰⁹ *Ibidem*, s. 144, s. 146, s. 155.

¹⁸¹⁰ T. J. J. Altizer, *Word and History* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 121-139.

¹⁸¹¹ Według Altizera po negacji Transcendencji kategorie »Stwórca« i »stworzenie« straciły rację bytu.

¹⁸¹² Cf. T. J. J. Altizer, *Word and History* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 127-128.

¹⁸¹³ Cf. T. J. J. Altizer, *William Blake and the Role of Myth in the Radical Christian Vision* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 171-191.

¹⁸¹⁴ Cf. W. Blake, *For the Sexes: The Gates of Paradise* [w:] BLAKE, s. 760-771; idem, *Milton*, [I] [w:] *ibidem*, s. 481-518; idem, *Jerusalem*, [54, 9-14; 55, 11-16] [w:] *ibidem*, s. 685; s. 686.

¹⁸¹⁵ Cf. ALTIZER-1967, [I, V], s. 15-21. Na s. 20 znajduje się błędna referencja bibliograficzna. Zamiast »(U. 55:11)« winno być »(J. 55:11)«.

¹⁸¹⁶ Cf. ALTIZER-1967, [II, V], s. 93. Cf. W. Blake, *Jerusalem*, [92, 13-14] [w:] BLAKE, s. 739: „[...] Sexes must vanish & cease / To be when Albion arises from his dread repose [...]”.

zgodnie z którym stworzenie wszechświata jest tożsame z jego upadkiem, a zagłada uniwersum jest koniecznym etapem w procesie dialektycznym. Według teologa z Charleston Blake był pierwszym autorem od czasu powstania *Apokalipsy*, który wyeksponował to, iż odkupienie ludzkości musi pociągnąć za sobą całkowite przekształcenie »naturalnego świata« (*the total transformation of the natural world*) poprzez jego zagładę.¹⁸¹⁷

W *The Gospel of Christian Atheism* (1966) Altizer nie poświęcił szczególnej uwagi statusowi świata. Pozycja uniwersum w teologii altizerowskiej wynikała z przyjętej ontologii. Według teologa z Charleston świat jest wielkością przejściową między pierwotnym sacrum a sacrum odzyskanym. Negacja Transcendencji umożliwiła istnienie uniwersum, lecz nie zabezpieczyła jego trwałości, autonomii i autoteliczności, gdyż po negacji tezy nastąpi negacja negacji ({pierwotne} sacrum – profanum – {odzyskane} sacrum). Zdaniem Altizera teologia nie może pełnić funkcji *advocatus mundi*, ponieważ musi zanegować sferę profanum torując tym samym drogę nowej hierofanii.¹⁸¹⁸ Sądził on, iż eschatologiczne utożsamienie przeciwieństw doprowadzi do przewyciężenia cielesności, gdyż ostatnim etapem procesu dialektycznego będzie Duch:

„Prawdziwa, czyli radykalnie chrześcijańska »coincidentia oppositorum« musi przejść przez faktyczne przekształcenie (*transfiguration*) ciała i Ducha: każde [z nich] musi przekształcić się dialektycznie w swe przeciwieństwo, tak jak Duch przekształca się kenotycznie i historycznie w ciało, a ciało jest zamienione (*transpose*) w nową i ostateczną postać Ducha»¹⁸¹⁹.

Stosunek do świata przedstawiony w *The Gospel of Christian Atheism* cechował się *sui generis* ambiwalencją, chociaż posługując się typizacją z *Ethik* Bonhoeffera należałoby określić ów paradygmat jako negację świata (*Welthass, Weltablehnung*). Ta ambiwalencja polegała na tym, iż Altizer wypowiadał się afirmatywnie o uniwersum, ponieważ jego zdaniem *hic et nunc* żyjemy w sferze profanum wskutek procesu immanentyzacji, a samounicestwienie Boga usunęło zagrożenie dla egzystencji człowieka. Jednak ten pozornie pozytywny status świata wygląda odmiennie z perspektywy całokształtu procesu dialektycznego, którego ostatnim etapem jest Duch. W *The Gospel of Christian Atheism* Altizer podkreślał, iż śmierć Boga jest wydarzeniem nieodwołalnym (*irrevocable*), co nie oznaczało, że nie

¹⁸¹⁷ Cf. ALTIZER-1967, [I, III], s. 8-9.

¹⁸¹⁸ Cf. ALTIZER-1966, [I, I], s. 34-35; *passim*.

¹⁸¹⁹ *Ibidem*, [I, II], s. 48.

nastąpi negacja negacji, lecz, że odzyskane sacrum będzie różnić się od pierwotnego sacrum.

Książka *The Descent into Hell* (1970) nie poruszała *explicite* zagadnienia negacji negacji w procesie dialektycznym, która oznacza negację profanum. Jednak znajdują się w niej przesłanki na rzecz traktowania przez Altizera statusu świata jako przejściowego i tymczasowego. Teolog z Charleston podtrzymał tezę, którą nieprawidłowo dowodził we wcześniejszych pozycjach¹⁸²⁰ na podstawie cytatu z Hegla¹⁸²¹, iż myślenie dialektyczne prowadzi *eo ipso* do negacji »ustanowionego, czyli danego świata świadomości i społeczeństwa«¹⁸²². Prócz tego Altizer zdefiniował »język apokaliptyczny« w sposób akosmiczny przydzielając mu zadanie w postaci »negacji, odwrócenia i unieważnienia wszelkiego danego i ustanowionego znaczenia«¹⁸²³. Uważał on wszelkie postacie etyki afirmującej świat za niedialektyczne, czyli według niego fałszywe. Teolog z Charleston zarzucił np. Heglowi, iż »był on zdolny do skonstruowania systemu etycznego jedynie dzięki wyraźnemu odstąpieniu od swego systemu dialektycznego«¹⁸²⁴. Tezę tą należy uznać za nieuprawnioną, ponieważ etyka Hegla, wyłożona najobszerniej w *Encyklopedii nauk filozoficznych*¹⁸²⁵ i *Zasadach filozofii prawa*¹⁸²⁶, stanowiła integralny element systemu dialektycznego jenajskiego filozofa.

W *The Self-Embodiment of God* (1977) stosunek Altizera do świata przejawiał się poprzez pojmowanie mowy (*speech*)¹⁸²⁷, które było uwarunkowane prawami dialektyki. Jego zdaniem mowa powstaje w wyniku negacji (zwanej też różnicowaniem bądź exodusem) tego, co niepowiedziane (względnie ciszy). W procesie dialektycznym mowa jest więc antytezą. Ponieważ negację tezy teolog z Charleston utożsamiał z protologicznym upadkiem, stwierdził on, że »wraz z nastaniem mowy niewinność jest utracona i to utracona na wieki, chyba że mowa zdołałaby powrócić do swego początku w tym, co niepowiedziane«¹⁸²⁸ oraz że »nie może istnieć niewinna mowa«¹⁸²⁹ 1830.

¹⁸²⁰ Cf. T. J. J. Altizer, *The Sacred and the Profane. A Dialectical Understanding of Christianity* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 141; ALTIZER-1966, [I, I], s. 34-35; ALTIZER-1967, [I, I], s. 1-2.

¹⁸²¹ Cf. G. W. F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, [I, I, I, II, Der Übergang, Anmerkung 2] [w:] HEGEL-WERKE, t. 5, s. 172.

¹⁸²² Cf. ALTIZER-1970, [Preface], s. 10; *passim*.

¹⁸²³ *Ibidem*, [2, IV], s. 84.

¹⁸²⁴ *Ibidem*, [4, V], s. 165.

¹⁸²⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, [§ 483-552] [w:] HEGEL-WERKE, t. 10, s. 303-365; *passim*.

¹⁸²⁶ Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [w:] HEGEL-WERKE, t. 7, *passim*; tłum. pol.: idem, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969.

¹⁸²⁷ Pojęcie mowy jest dla Altizera tożsame z pojęciem języka i Logosu.

¹⁸²⁸ ALTIZER-1977, [I], s. 11.

¹⁸²⁹ *Ibidem*, s. 12.

Powrót mowy do jej »początku« (czyli pierwotnej pustki) jest niemożliwy, gdyż negacja negacji nie przywraca pierwotnej pustki (genesis), lecz przynosi pustkę odzyskaną (apokalipsa). Kierunek procesu dialektycznego jest *ex definitione* niezmienny, co Altizer przyrównał do nieodwracalnego procesu wypowiedzania słowa, którego po wypowiedzeniu nie można w żaden sposób cofnąć.¹⁸³¹ Stosownie do praw dialektyki fenomen mowy jest związany ze sferą profanum i oddzielony od sfery sacrum. Altizerowska koncepcja języka pociąga za sobą dalekosiężne konsekwencje antropologiczne. Arystoteles¹⁸³² zdefiniował człowieka jako byt obdarzony logosem¹⁸³³.¹⁸³⁴ U Altizera kompetencja językowa, która powszechnie uchodzi za konstytutywny element człowieczeństwa¹⁸³⁵ i która wyznacza tożsamość człowieka jako bytu wyróżnionego spośród świata zwierząt, wywodzi się z protologicznego upadku i jest jego produktem. Takie stanowisko oznacza *de facto* oparcie tożsamości gatunkowej człowieka na protologicznym upadku, co jest sprzeczne z Pismem (cf. 1Mo 2,19), według którego Bóg stworzył człowieka jako doskonały byt obdarzony kompetencją językową.

W *Total Presence* (1980) Altizer nie zajmował się problematyką etyczną poza ogólnymi rozważaniami nad rewolucjami politycznymi i kulturalnymi, z których można wnioskować o jego sympatii dla wszelkiego rodzaju działań podważających zastany porządek.¹⁸³⁶

W *History as Apocalypse* (1985) Altizer sformułował tezę o korelacji między twórczością „proroków” (Dante, Milton, Blake i Joyce) a rewolucjami polityczno-społecznymi i kulturalnymi.¹⁸³⁷ Według niego Dante miał związek z rewolucją

¹⁸³⁰ Cf. T. J. J. Altizer, *Introduction to the Brown Classics in Judaica Series Edition* [w:] ALTIZER-1977, s. 2.

¹⁸³¹ Cf. ALTIZER-1977, [I], s. 11, s. 15.

¹⁸³² Cf. Aristoteles [= Arystoteles], *Politica; Πολιτικά*, [A (1), II] [w:] idem, *Politica et Oeconomica; Πολιτικά και Οικονομικά*, Francofurti [= Frankfurt] 1587, s. 2-4; *ibidem*, [H (7), XIII], s. 203-205; tłum. pol.: idem, *Polityka* [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 6, *op. cit.*

¹⁸³³ Seneka przełożył grecki termin λογος za pomocą łacińskiego *ratio*, co zaciemniło aspekt językowy. Cf. L. A. Seneca, *De institutione ad Lucilium libri epistolarum*, [liber IV, epistola 41] [w:] idem, *Opera*, Basileae [= Basel] 1557, s. 125: „Rationale enim animal est homo”; tłum. pol.: idem, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1998. Taką wersję definicji znał Luter: idem, *Disputatio de homine (1536)*, [1] [w:] LUTHER-VARIA, t. 4, s. 413-414: „Philosophia, sapientia humana, definit, hominem, esse animal rationale, sensitivum, corporeum”. Teolodzy Kościoła Zachodniego byli świadomi szerokiego pola semantycznego greckiego pojęcia λογος: cf. Walafridus Strabo, *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis liber*, [VI] [w:] PL, t. 114, s. 926; Radulfus Ardens, *Homilia XII. In Natali Domini* [w:] PL, t. 155, s. 1709; Petrus Abaelardus [= Piotr Abelard], *Theologia Christiana*, [I, III-IV] [w:] PL, t. 178, s. 1128-1130; *ibidem*, [IV], s. 1281.

¹⁸³⁴ Cf. Chan-fai Cheung, *Human Nature and Human Existence – On the Problem of the Distinction between Man and Animal*, „New Asia Academic Bulletin” 2001 nr 17.

¹⁸³⁵ Altizer podzielał ten pogląd i uważał, iż »narodziny mowy są narodzinami człowieka«. Cf. T. J. J. Altizer, *Introduction to the Brown Classics in Judaica Series Edition* [w:] ALTIZER-1977, s. 1.

¹⁸³⁶ Cf. ALTIZER-1980, [IV, 3], s. 67-72.

¹⁸³⁷ Cf. ALTIZER-1985, [Prologue], s. 7-16.

gotycką (*Gothic Revolution*)¹⁸³⁸, Milton – z rewolucją angielską (*English Revolution*)¹⁸³⁹, Blake – z rewolucją francuską (*French Revolution*)¹⁸⁴⁰, a Joyce – z kresem historii (*End of History*)¹⁸⁴¹. W pamiętnikach Altizer wyraził tę myśl w następujący sposób:

„W »History as Apocalypse« każda z naszych wielkich epopei jest rozumiana jako konsekwencja i ucieleśnienie nowej rewolucyjnej ery, każda jest manifestacją nowej rewolucyjnej transformacji świadomości oraz społeczeństwa. Ale te prawdziwe transformacje trwają ostatecznie w organicznej ciągłości ze sobą wzajemnie obejmując jeden szeroki (*comprehensive*) i ewolucyjny ruch. Dlatego nasze wielkie epopeje stanowią ostatecznie jedną epopeję [...]»¹⁸⁴².

Analizy teologa z Charleston, które miały dowieść powyższych zależności, nie uwzględniały zdaniem autora przedkładanej rozprawy złożoności omawianych zagadnień. Teza o związku Dantego z »rewolucją gotycką« jest wątpliwa, ponieważ włoskiego poetę uznaje się powszechnie za twórcę pogranicza epok i za *sui generis* pomost między średniowieczem a renesansem¹⁸⁴³. Natomiast teza o eschatologicznym charakterze twórczości Joyce’a opierała się na altizerowskim aksjomacie, iż dzieło *Finnegans Wake* wieńczy objawienie pojmowane procesualnie. W *History as Apocalypse* Altizer powoływał się także na stanowisko Augustyna z Hippony, który postrzegał całą seksualność człowieka jako skutek protologicznego upadku.¹⁸⁴⁴ Teolog z Charleston uważał, iż Hegel kontynuował diastatyczny paradygmat Augustyna:

„Augustyn jest sam wśród myślicieli, przynajmniej do czasu Hegla, w tak całkowitej i wyłącznej koncentracji swego myślenia nad absolutną i wewnętrzną dychotomią, dychotomią pomiędzy Bogiem a duszą [...]»¹⁸⁴⁵.

Według autora przedkładanej rozprawy należy podkreślić, iż heglizm jako system monistyczny oparty na dialektycznej komplementarności nie znał takiej dychotomii¹⁸⁴⁶, co przesądza o bezzasadności tezy Altizera.

W *Genesis and Apocalypse* (1990) nie podjęto szerzej tematyki aksjologicznej.

¹⁸³⁸ *Ibidem*, [VI], s. 97-136.

¹⁸³⁹ *Ibidem*, [VII], s. 137-173.

¹⁸⁴⁰ *Ibidem*, [VIII], s. 175-207.

¹⁸⁴¹ *Ibidem*, [IX], s. 209-254.

¹⁸⁴² Cf. ALTIZER-2006, [III], s. 35.

¹⁸⁴³ Cf. J. Wertheimer, A. Lochmann, *Französisch-deutsche Literaturbeziehungen*, [Renaissance-Humanismus] [w:] *Literaturlexikon*, t. 13, *op. cit.*, s. 316.

¹⁸⁴⁴ Cf. ALTIZER-1985, [V], s. 86-96.

¹⁸⁴⁵ *Ibidem*, s. 96.

¹⁸⁴⁶ Cf. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, [§ 387-412] [w:] HEGEL-WERKE, t. 10, s. 38-198.

W *The Genesis of God* (1993) nie występują *explicite* rozważania etyczne. Jednak przedstawiony tam¹⁸⁴⁷ pogląd o proveniencji augustyńskiej¹⁸⁴⁸, a mianowicie, że zło wywodzi się genetycznie z nicości, pociągnął za sobą konsekwencje dla rozumienia statusu świata, gdyż Altizer na podstawie wypowiedzi Augustyna doszedł do wniosku, iż byt cechowała niedoskonałość (*deficiency*) już w chwili stwarzania.

W *The Contemporary Jesus* (1997) Altizer wypowiadał się fragmentarycznie w kwestiach etycznych. Wyeksponował akosmiczny paradygmat teologii radykalnej, według którego Jezus rozpoczął »ostateczną rewolucję« (*ultimate revolution*)¹⁸⁴⁹ wyrażoną w Kazaniu na Górze¹⁸⁵⁰. Prócz tego sądził, iż apokaliptyka odpowiada za wszelkie rewolucje (społeczne, polityczne i religijne)¹⁸⁵¹. Akosmiczną funkcję teolog z Charleston przyznał także językowi parabolicznemu, który ma negować wszelką rzeczywistość.¹⁸⁵²

W *The New Gospel of Christian Atheism* (2002) Altizer nie podjął samodzielnych rozważań etycznych. Stwierdził jedynie, iż nienawiść do cielesności obecna w pismach Augustyna z Hippony¹⁸⁵³ wynikała z wpływów (neo)platonizmu.¹⁸⁵⁴ Teolog z Charleston poruszył w tym miejscu relewantny problem badawczy. Nie zdecydował się jednak na jego szersze omówienie. Dogmatycznej genezy patrystycznego potępienia cielesności należy zaś szukać we wschodnim chrześcijaństwie. Grzegorz z Nyssy¹⁸⁵⁵, a za nim Jan Damasceński¹⁸⁵⁶, głosili, iż zróżnicowanie płciowe ludzkości jest skutkiem grzechu pierworodnego.

W *Godhead and the Nothing* (2003) Altizer nie poruszał problematyki aksjologicznej.

W *Living the Death of God* (2006) Altizer odwoływał się przede wszystkim do marksizmu i do Kazania na Górze w interpretacji A. Schweitzera¹⁸⁵⁷, którego

¹⁸⁴⁷ Cf. ALTIZER-1993, [3], s. 49; *ibidem*, [6], s. 121.

¹⁸⁴⁸ Cf. Augustinus Hipponensis [= Augustyn z Hippony], *De civitate Dei libri XXII*, [XII, VI], *op. cit.*, s. 355.

¹⁸⁴⁹ Cf. ALTIZER-1997, [Prologue], s. xix.

¹⁸⁵⁰ *Ibidem*, [I], s. 10.

¹⁸⁵¹ *Ibidem*, s. 2.

¹⁸⁵² *Ibidem*, [Prologue], s. xviii.

¹⁸⁵³ Cf. ALTIZER-2002, [IV, 2], s. 107. Altizer wskazał ustęp dzieła *O Państwie Bożym*, w którym Augustyn z Hippony uznał orgazm za skutek grzechu pierworodnego. Cf. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei libri XXII*, [XIV, XVI], *op. cit.*, s. 424-426.

¹⁸⁵⁴ Cf. ALTIZER-2002, [IV, 2], s. 107-108.

¹⁸⁵⁵ Cf. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, *op. cit.*

¹⁸⁵⁶ Cf. Joannes Damascenus [= Jan Damasceński], *De fide orthodoxa*, [II, XXX] [w:] PG, t. 47, s. 487-490.

¹⁸⁵⁷ Cf. ALTIZER-2006, [IX], s. 113-128.

uznawał za świętego w sensie katolickim¹⁸⁵⁸. Teolog z Charleston sądził, iż radykalna i akosmiczna etyka Jezusa wyrażona w Kazaniu na Górze została odrzucona przez Kościoły instytucjonalne i przejawiała się tylko w ruchach kwestionujących zastany przez siebie porządek świata (cf. spirytualowie franciszkańscy w średniowieczu¹⁸⁵⁹).¹⁸⁶⁰ Altizer zwrócił też uwagę, iż etyka Jezusa jest bliższa etyce buddyzmu niż którejkolwiek z etyk w obrębie filozofii europejskiej.¹⁸⁶¹

[3] Estetyka

W *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* (1961) nie występują rozważania estetyczne *sensu stricto*. Analizy literatury starogreckiej, nowożytnej i współczesnej przeprowadzone przez Altizera nie noszą cech interpretacji literackiej, lecz teologicznej. Nie dostrzegał on samoistności kultury i próbował sprowadzić każdy jej przejaw do spekulatywnej teologii. Odwołania do literatury miały jedynie poprzec jego wcześniejsze założenia teologiczne. Według niego takim współczesnym pisarzom jak J. Joycowi i F. Kafce przypadła szczególna rola, gdyż stworzyli oni »mityczne wizje, które ucieleśniają nieobecność sacrum i odzwierciedlają religijną pustkę umiejscowioną w środku profanicznej egzystencji«. ¹⁸⁶²

W *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* nie znajdziemy refleksji estetycznej, chociaż Altizer uznawał literaturę za źródło wiedzy religijnej. Jego stosunek do literatury był, jak już wspomniano, instrumentalny. Nie zamierzał on traktować dzieła literackiego jako samoistnej wielkości, która zasługuje na interpretację kontekstualną, lecz wykorzystywał fragmenty z wybranych utworów jako argumenty, które miały wspierać jego własne aprioryczne koncepcje teologiczne. Zdaniem autora niniejszej rozprawy interpretacja literacka uwzględnia aspekty światopoglądowe i religijne analizowanego tekstu, dąży jednak do tego, żeby wywieść je z utworu, a nie imputować je w niego. Z powodu owej teologizacji literatury kategoria piękna nie odgrywała u Altizera istotnej roli. Należy zwrócić uwagę, iż istniały czynniki warsztatowe, które utrudniały teologowi z Charleston

¹⁸⁵⁸ *Ibidem*, s. 113. W terminologii protestanckiej pojęcie »święty« oznacza tak jak w *Corpus Paulinum* osobę wierzącą w Chrystusa.

¹⁸⁵⁹ Cf. *Spirytualowie* [w:] RELIGIA, t. 9, s. 120-121.

¹⁸⁶⁰ Cf. ALTIZER-2006, [IX], s. 122-123.

¹⁸⁶¹ *Ibidem*, s. 123.

¹⁸⁶² Cf. ALTIZER-1961, [V, II], s. 161-162. Cf. T. J. J. Altizer, *The Religious Meaning of Myth and Symbol*, *op. cit.*, s. 91.

percepcję estetyczną pisarzy o prymarnym dla niego znaczeniu (F. Dostojewski, J. Joyce, F. Kafka, M. Proust i R. M. Rilke), ponieważ nie władał on językiem rosyjskim, ani niemieckim, czy też francuskim¹⁸⁶³, dlatego był zdany na posługiwanie się angielskimi przekładami, które umożliwiają zapoznanie się z merytoryczną zawartością utworów, lecz nie umożliwiają pełnego doświadczenia językowej wartości oryginału.

We wspólnej *Przedmowie* (1966)¹⁸⁶⁴ do *Radical Theology and The Death of God* Altizer i Hamilton nie zajmowali się problematyką aksjologiczną. Wskazali jednak na literaturę XIX wieku jako na miarodajne świadectwo o śmierci Boga.

W eseju *America and the Future of Theology* (1963)¹⁸⁶⁵ Altizer ograniczył rozważania estetyczne do wyrażenia poglądu, że twórczość E. Pounda i T. S. Eliota przyczyniła się do rewolucji w europejskiej poezji. Biorąc pod uwagę literaturę polską, która współtworzy literaturę europejską, nie można podtrzymać takiego twierdzenia w całości. Część twórczości Eliota była dostępna na gruncie polskim już od roku 1946 dzięki wysiłkom translatorskim m. in. C. Miłosza.¹⁸⁶⁶ Natomiast twórczość Pounda została przyswojona dopiero w latach 80-tych XX wieku.

W esejach *Theology and the Death of God* (1964)¹⁸⁶⁷ i *The Sacred and the Profane* (1964)¹⁸⁶⁸ nie poruszono tematyki estetycznej.

W eseju *Word and History* (1965)¹⁸⁶⁹ Altizer ograniczył się do wskazania na twórczość Blake'a i Dostojewskiego (obok filozofii Hegla i Nietzschego) jako na fundament teologii radykalnej. Jego zdaniem wymienieni myśliciele świadczyli o śmierci Boga i antycypowali ją w sposób prorocki.

W *The New Apocalypse* (1963-1964, wyd. 1967)¹⁸⁷⁰ Altizer nie badał twórczości Blake'a jako fenomenu estetycznego, ani nie próbował zrekonstruować blake'owskiej teorii piękna. Teolog z Charleston traktował spuściznę angielskiego poety instrumentalnie i koncentrował się jedynie na tych zagadnieniach, które były relewantne dla teologii śmierci Boga.

¹⁸⁶³ Tę informację autor przedkładanej rozprawy pozyskał na podstawie prywatnej korespondencji z Altizerem.

¹⁸⁶⁴ T. J. J. Altizer, W. Hamilton, *Preface* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. ix-xiii.

¹⁸⁶⁵ T. J. J. Altizer, *America and the Future of Theology* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 9-21.

¹⁸⁶⁶ Cf. *Eliot, Thomas Stearns* [w:] RELIGIA, t. 3, s. 403-404.

¹⁸⁶⁷ T. J. J. Altizer, *Theology and the Death of God* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 95-111.

¹⁸⁶⁸ T. J. J. Altizer, *The Sacred and the Profane. A Dialectical Understanding of Christianity* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 140-155.

¹⁸⁶⁹ T. J. J. Altizer, *Word and History* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 121-139.

¹⁸⁷⁰ Cf. T. J. J. Altizer, *William Blake and the Role of Myth in the Radical Christian Vision* [w:] ALTIZER-HAMILTON, s. 171-191.

W *The Gospel of Christian Atheism* (1966), *The Descent into Hell* (1970) i *The Self-Embodiment of God* (1977) nie występowały rozważania z zakresu estetyki.

W *Total Presence* (1980) Altizer często powoływał się na różne prace literackie, teatralne, rzeźbiarskie, malarskie i muzyczne, jednak jego interpretacje nie uwzględniały faktu, iż dzieło sztuki jest samodzielnym fenomenem, który należy rozumieć w jego własnym kontekście stosownie do danej gałęzi sztuki. Altizer próbował natomiast wykorzystać wybrane przez siebie dzieła sztuki do dowodzenia swoich tez teologicznych.¹⁸⁷¹ Ta instrumentalizacja sprawiła, iż nie rozpatrywał on tych dzieł z perspektywy estetycznej, lecz z perspektywy pryncypiów swojej teologii. W *Total Presence* pojawiły się także twierdzenia, których nie da się obronić na gruncie nauk filologicznych. Przykładowo teolog z Charleston wysunął tezę, iż „podniosły język” (*exalted language*) *Niemieckiej Biblii* Lutra zakrył powszedniość greki NT.¹⁸⁷² Analiza źródeł¹⁸⁷³ i opracowań¹⁸⁷⁴ wskazuje, iż wittenberski Reformator rozumiał specyfikę greki κοινή i starał się przełożyć Pismo na język zrozumiały dla ludu, tzn. na język powszedni. Wraz z naturalnym rozwojem niemieczyny język Lutra stopniowo stawał się archaiczny i niezrozumiały dla odbiorców pozbawionych odpowiedniego przygotowania.¹⁸⁷⁵ Wypracowano jednak mechanizm obronny, który działa aż do dzisiejszego dnia. Polega on na dokonywaniu regularnych rewizji *Niemieckiej Biblii*, które uwspółcześniają przekład i zapewniają aktualnym odbiorcom jego komunikatywność.

W *History as Apocalypse* (1985) Altizer odwoływał się do dzieł szeregu pisarzy (Homer, Wergiliusz, Dante, Milton, Blake, Joyce, et al.), jednak w jego interpretacjach nie pojawiały się rozważania estetyczne, ponieważ teolog z Charleston analizował wszystkie materiały literackie tylko pod względem przydatności przy dowodzeniu swoich własnych tez. Ontologizacja języka postulowana przez Altizera sprawiła, iż istotne było dla niego jedynie to, co język czyni, a nie to, co przekazuje, czy też sposób owego przekazywania.

Książki *Genesis and Apocalypse* (1990), *The Genesis of God* (1993) i *The Contemporary Jesus* (1997) nie traktowały o zagadnieniach estetycznych.

¹⁸⁷¹ Cf. m. in.: ALTIZER-1980, [IV, 2], s. 65: „[...] spośród wielkich kompozytorów tylko u Mozarta nie ma obecności obcej transcendencji (*alien transcendence*)”.

¹⁸⁷² *Ibidem*, s. 61-62.

¹⁸⁷³ M. Luther, *Ein Sendbrief vom Dolmetschen...*, *op. cit.*; idem, *Warnung* [w:] *Die ganze heilige Schrift Deutsch (Wittenberg 1545)*, t. 1-2, tłum. M. Luther, 2. wyd., Berlin 2000.

¹⁸⁷⁴ Cf. *Wybrana literatura przedmiotu*, [Instrumentarium filologiczne] [w:] M. Luter, *Krótkie wyznanie o świętym...*, *op. cit.*, s. 26-32.

¹⁸⁷⁵ Cf. *Vorrede* [w:] *Grammatisch-kritisches Wörterbuch...*, t. 1, *op. cit.*, s. III-IV.

W *The New Gospel of Christian Atheism* (2002) Altizer porównał przedstawienia Chrystusa w sztuce zachodniego chrześcijaństwa z Jego przedstawieniami w sztuce wschodniego chrześcijaństwa.¹⁸⁷⁶ Teolog z Charleston słusznie zauważył, iż w sztuce zachodniej dominuje motyw Chrystusa Ukrzyżowanego, natomiast w sztuce wschodniej – Chrystusa Pantokratora¹⁸⁷⁷ oraz że ta różnica odzwierciedla odmienne ukierunkowanie dogmatyczne (*theologia crucis – theologia gloriae*).¹⁸⁷⁸

Książka *Godhead and the Nothing* (2003) nie zawierała rozważań estetycznych.

W *Living the Death of God* (2006) Altizer wykorzystywał bezustannie wybrane przez siebie fenomeny artystyczne przy dowodzeniu swoich twierdzeń. Nie uznawał metodologicznej samodzielności dzieł sztuki i wykładał je *par excellence* teologicznie abstrahując od ich rzeczywistych możliwości znaczeniowych. Altizer przedkładał *ex definitione* literaturę piękną nad dzieła teologiczne, o czym świadczy choćby jego stwierdzenie, iż *Komedia* Dantego jest bardziej reprezentatywna dla teologii średniowiecznej niż *Suma teologiczna* Tomasza z Akwinu¹⁸⁷⁹. W obszarze malarstwa Altizer szczególną sympatią darzył późną twórczość V. van Gogha¹⁸⁸⁰ i C. Moneta.¹⁸⁸¹ Natomiast w obszarze muzyki preferował jazz, w którym odnalazł inspirację do napisania ostatniego podrozdziału *Total Presence*¹⁸⁸².¹⁸⁸³ W *Living the Death of God* Altizer przyznał *expressis verbis*, iż sztuka wywarła decydujący wpływ na całe jego teologiczne myślenie.¹⁸⁸⁴

¹⁸⁷⁶ Cf. ALTIZER-2002, [V, 1], s. 127-129.

¹⁸⁷⁷ Cf. *Pantokrator* [w:] RELIGIA, t. 7, s. 500.

¹⁸⁷⁸ Cf. J. Harasimowicz, *Jezus Chrystus. Ikonografia* [w:] *ibidem*, t. 5, s. 220-223. Cf. P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, *passim*.

¹⁸⁷⁹ Cf. ALTIZER-2006, [III], s. 37.

¹⁸⁸⁰ Cf. T. J. J. Altizer, *Van Gogh's Eyes* [w:] *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God. Essays in Honor of Patrick A. Heelan*, red. B. E. Babich, Dordrecht 2002.

¹⁸⁸¹ Cf. ALTIZER-2006, [VI], s. 71; *passim*.

¹⁸⁸² Cf. ALTIZER-1980, [VI, 3], s. 101-108.

¹⁸⁸³ Cf. ALTIZER-2006, [VII], s. 83-84.

¹⁸⁸⁴ *Ibidem*; cf. *ibidem*, [XI], s. 145.

4.7. Podsumowanie

T. J. J. Altizer rozpoczął w roku 1958¹⁸⁸⁵ realizację swojego projektu teologicznego, który ukończył, jak sam stwierdził¹⁸⁸⁶, w roku 2003¹⁸⁸⁷. Projekt ten zrywał z podstawami dotychczasowej teologii ewangelickiej i stanowił wielkość w znacznej mierze samodzielną względem nurtów teologicznych XX wieku. Altizer odwoływał się do twórczości „proroków” (tj. W. Blake’a, Dantego, G. W. F. Hegla, J. Joyce’a, J. Milтона i F. Nietzschego), których traktował jako autorów natchnionych. Jednak stosunek teologa z Charleston do źródeł, które wykorzystywał w swojej refleksji, był instrumentalny, ponieważ dzieła „proroków” służyły mu jedynie do potwierdzania swoich własnych apriorycznych tez. Na płaszczyźnie epistemologii dostrzega się oddziaływanie na teologię Altizera neoplatonizmu i buddyzmu mahajany, natomiast na płaszczyźnie ontologicznej – specyficznej interpretacji heglizmu oraz filozofii procesu. Występowały też pewne wpływy gnostyckie, aczkolwiek Altizer kategorycznie nie przyznawał się do nich. Altizerowska interpretacja filozofii Hegla posiadała punkty wspólne z lewicą heglowską, gdyż teolog z Charleston sądził podobnie jak młodohegliści¹⁸⁸⁸, iż należy dokonać przewartościowania heglizmu na gruncie jego rzekomego „ukrytego” pryncypium, co pociąga za sobą konieczność interpretowania myśli Hegla nawet wbrew jego własnym pismom¹⁸⁸⁹. Altizer uważał, iż istota heglizmu nie została zawarta w spuściźnie jenajskiego filozofa, lecz że należy jej szukać w mistycznej i spekulatywnej interpretacji jego idei.¹⁸⁹⁰

W literaturze przedmiotu nazwano myśl Altizera teologią mistyczną¹⁸⁹¹, co wydaje się być zasadne, gdyż teolog z Charleston zastąpił naukową metodologię pryncypium iluminacji, według którego dostęp do wizji w postaci dzieł „proroków” można uzyskać tylko za pomocą wizji po stronie podmiotu poznania. Altizer był świadomy tego, iż jego refleksja oddalała się z biegiem lat coraz mocniej od teologii akademickiej. Uważał on takie wyobcowanie za naturalny skutek pożądanej autonomii twórczej, a wszelkie wymogi metodologiczne – za oznakę szkodliwej

¹⁸⁸⁵ Cf. ALTIZER-1958.

¹⁸⁸⁶ Cf. T. J. J. Altizer, *Memoir*, [XIV], *op. cit.*; idem, *Dearest Friends...*, *op. cit.*

¹⁸⁸⁷ Cf. ALTIZER-2003.

¹⁸⁸⁸ Cf. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, [Hegel], *op. cit.*, s. 217-218.

¹⁸⁸⁹ Takie podejście przypomina interpretacyjną strategię gnostyków, którzy twierdzili, że istnieje sens tekstu ukryty w sposób zamierzony.

¹⁸⁹⁰ Cf. stosunek neoplatoników do tekstów Platona: M. Dzielska, *Wstęp. Wielki Proklos* [w:] Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Warszawa 2004, s. 9.

¹⁸⁹¹ Cf. MUNRO, [III, 1], s. 36.

heteronomii. Projekt teologa z Charleston był przede wszystkim przedsięwzięciem ontologicznym, w którym decydującą rolę odgrywa schemat dialektyczny składający się z 2 biegunów (teza – antyteza) oraz z operacji negacji (zdefiniowanej jako całkowite przekształcenie tezy w antytezę). W opinii autora przedkładanej rozprawy istotnym czynnikiem w myśli Altizera jest paradygmat akosmiczny. Przeświadczenie teologa z Charleston o nietrwałości i przygodności świata przyczyniło się do tego, iż odrzucił on metodologię nauk ze względu na jej „świeckość” i wypracował fragmentaryczną etykę kwestionującą wartość uniwersum. Powszechne stosowanie przez Altizera argumentacji *ex fide* zagrażało natomiast statusowi teologii jako dyscypliny naukowej oraz wykluczało możliwość weryfikacji wysuwanych przez niego tez. Altizer odrzucał wszystko, co przeszłe. Uczynił jednak wyjątek dla twórczości „proroków” oraz dzieł Augustyna z Hippony, którzy antycypowali jego zdaniem współczesność. Teolog z Charleston postrzegał ahistorycznie zarówno podmiot, jak i przedmiot poznania, oraz pozbawił teologię radykalną funkcji reproduktywnej. Projekt Altizera obejmował również reformę języka teologicznego. Twierdził on, iż kulminacja języka apokaliptycznego (zwanego też parabolicznym lub eschatologicznym) nastąpiła w dziele *Finnegans Wake* J. Joyce’a. Według Altizera ten język winien być wzorem dla języka teologii radykalnej. Jego zdaniem język apokaliptyczny cechuje się tym, iż nie niesie żadnej treści, a zamiast tego wywołuje ontofanię.

5. Porównanie hermeneutyki teologicznej Thomasa J. J. Altizera z ewangelickim proprium hermeneutycznym

5.1. Visio contra Verbum (Epistemologia)

[1] Podmiot poznania

W refleksji Altizera dotyczącej podmiotu poznania można wyróżnić płaszczyznę językową, płaszczyznę egzystencjalną i płaszczyznę dziejową. W aspekcie lingwistycznym teolog z Charleston ignorował zagadnienia związane z językami naturalnymi, gdyż twierdził, iż te języki nie odgrywają i nie mogą odgrywać żadnej roli w fenomenie religijnym. W opozycji do teologii tradycyjnej Altizer opracował najpierw teorię mitu, a potem koncepcję języka apokaliptycznego. Według niego mit nie jest wielkością noetyczną, czyli nie przekazuje żadnej treści, lecz jest instrumentem, który unicestwia profanum i pozwala człowiekowi uczestniczyć w sacrum. Celem mitu jest rytualna inicjacja w hierofanię. Jego zdaniem mit jako taki (*summus mythos*) ukazuje uniwersalny schemat ontologiczny, który składa się z upadku (odpadnięcie od jedni) i zbawienia (powrót do jedni). Anoetyczność mitu sprawia, iż nie może on być prawdziwy lub fałszywy. Właściwości mitu przejął następnie język apokaliptyczny. Altizer sądził, iż język *Finnegans Wake* Joyce'a jest najbliższy językowi apokaliptycznemu. Jedynym celem tego języka jest według teologa z Charleston ontofania. Lingwistyczne koncepcje Altizera przypominają koncepcje sztucznego języka stworzone przez mistyków (cf. Hildegarda z Bingen¹⁸⁹²). Natomiast teologia reformacyjna cechowała się szczególną wrażliwością na zagadnienia związane z językami naturalnymi, ponieważ w myśl pryncypium *sola Scriptura* autorytatywne źródło doktryny stanowi tekst w języku hebrajskim, aramejskim i greckim, czyli Pismo. Reformacja wittenberska wyróżniała się poprzez podkreślanie relewancji języków biblijnych oraz języków zwiastowania ze względu na koncepcję środków łaski. Dla

¹⁸⁹² Cf. Hildegardis [= Hildegarda z Bingen], *Epistola II. Anastasii Papae ad Hildegardem. Responsum Hildegardis* [w:] PL, t. 197, s. 152-153: „Quae vero sequuntur in novo desiderio et in novo studio, dicenda non sunt. Sed ille qui sine defectione magnus est, modo parvum habitaculum tetigit, ut illud miraculum videret, et ignotas litteras formaret, ac ignotam linguam promeret, atque ut multimodam, sed sibi consonantem, melodiam sonaret”. Cf. J. Godlewicz-Adamiec, *Plastyczne i językowe środki wyrazu w dziełach mistyków niemieckich epoki średniowiecza*, Warszawa 2005, *passim*; W. Grimm, *Wiesbader Glossen*, „Zeitschrift für Deutsches Altertum” 1848 nr 6; B. Matusiak, *Hildegarda z Bingen - teologia muzyki*, Kraków 2003, *passim*; A. Walkowska, *Życie i działalność św. Hildegardy z Bingen (1098-1179)*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2005 nr 2.

Lutra Słowo nie opisuje rzeczywistości, lecz ją stwarza¹⁸⁹³, zaś kompetencja językowa wyróżnia człowieka gatunkowego w świecie zwierząt¹⁸⁹⁴. Lingwistyczne ukierunkowanie teologii protestanckiej nie uległo zmianie nawet w epoce niemieckich idealizmów, które nie zwracały szczególnej uwagi na fenomen języka.

W aspekcie egzystencjalnym Altizer zajmował się głównie kondycją podmiotu poznania, którą wyznacza według niego stosunek tegoż podmiotu do wizji. Teolog z Charleston wyróżnił postawę otwartą na mistyczne doświadczenie i postawę zamkniętą na nie. Jego zdaniem podmiot musi »wyznać śmierć Boga« i zaakceptować wizję, żeby móc doświadczyć Absolutu.¹⁸⁹⁵ Natomiast teologia ewangelicka (z wyjątkiem nurtu pietystycznego i teologii kryzysu) nie stawiała warunków wstępnych refleksji teologicznej (*theologia irrogenitorum*). Jej stosunek do wizji mistycznych był zdecydowanie negatywny ze względu na pryncypium *sola Scriptura* oraz ze względu na konflikt z lewym skrzydłem Reformacji¹⁸⁹⁶.

W aspekcie dziejowym Altizer koncentrował się na prymacie współczesności. Twierdził, iż jedyną uprawnioną perspektywą badawczą jest perspektywa terażniejsza, która unieważnia *ex definitione* wszystkie przeszłe fenomeny. Jego zdaniem człowiek współczesny dysponuje wyjątkową kompetencją religijną, która była nieosiągalna dla minionych pokoleń. Altizer sadził, iż wgląd w fenomen religijny może uzyskać jedynie człowiek wyobcowany z tego fenomenu (czyli z zewnątrz). Zaś człowiekiem wyalienowanym z sacrum jest tylko człowiek żyjący w chwili śmierci Boga, która dopełnia się współcześnie¹⁸⁹⁷. Teolog z Charleston ignorował kontekst historyczny podmiotu poznania, wtedy gdy był to kontekst inny niż terażniejszy. Według niego *hic et nunc* mamy do czynienia z najgłębszym kryzysem od zarania ludzkości. Ten kryzys został wywołany przez śmierć Boga i ujawnia się w przewartościowaniu całej rzeczywistości. Altizer wspominał często, iż współcześnie dochodzi do dotkliwych

¹⁸⁹³ Cf. M. Luter, *Wyznanie o Wieczery Pańskiej*, [I], *op. cit.*, s. 37: „Nasi adwersarze uważają (i o to twierdzenie namiętnie walczą), że słowo twórcze nie tworzy tego, co określa, lecz opowiada o fakcie (»quod verbum facti non efficiat factum, sed narret factum«)».

¹⁸⁹⁴ Cf. M. Luther, *Vorrede zum Psalter (1528)* [w:] LUTHER-GW, t. 5, s. 34: „W porównaniu z człowiekiem mówiącym człowieka niemego trzeba uważać prawie za wpółmartwego. W człowieku nie ma potężniejszego, ani szlachetniejszego działania niż mówienie, ponieważ człowiek różni się od innych zwierząt poprzez mówienie. Przez to różni się znacznie bardziej niż przez postać, czy też przez jakieś inne działanie. Albowiem także drewno może przybrać postać ludzką za sprawą sztuki rzeźbiarskiej, a zwierzę może widzieć, słyszeć, wachać, śpiewać, chodzić, stać, jeść, pić, pościć, cierpieć pragnienie, głód, mróz i niedolę tak jak człowiek».

¹⁸⁹⁵ W autoreferacie z roku 1967 Altizer oznajmił, iż stwierdzenie »Bóg jest martwy« należy traktować jako wyznanie wiary, którego złożenie umożliwia dopiero uczestnictwo w dyskursie teologicznym. Cf. ALTIZER-MONTGOMERY, s. 7.

¹⁸⁹⁶ O ile w XVI wieku główny spór rozgorzał na linii luteranizm - marzyciele, o tyle w XVII wieku anglosaska teologia reformowana musiała się zmierzyć z ruchem kwaków.

¹⁸⁹⁷ Altizer rozumiał śmierć Boga jako proces immanentyzacji, który wypełnia się *hic et nunc*.

prześladowań religii, które polegają m. in. na zakazie myślenia¹⁸⁹⁸ i mówienia o Bogu. Nigdy jednak nie sprecyzował tego oskarżenia. Natomiast teologia ewangelicka nie kwestionowała nigdy naturalnej (tzn. zdroworozsądkowej) struktury czasu (przeszłość - teraźniejszość - przyszłość) i postrzegała człowieka w jego osadzeniu historycznym. Jej stosunek do dotychczasowej spuścizny teologicznej można określić mianem interpretacji krytycznej. Prezentyczna koncepcja czasu pojawiła się wprawdzie u Hegla¹⁸⁹⁹, ale nie skutkowała odrzuceniem przeszłych fenomenów, o czym świadczą choćby jego *Wykłady z historii filozofii*¹⁹⁰⁰.

[2] Przedmiot poznania

Ustalenie faktycznego przedmiotu poznania w teologii Altizera wymaga określenia relacji między źródłami tej teologii a prawami dialektyki oraz między aksjomatycznością tych praw a doświadczeniem religijnym. Altizer zapożyczał idee przede wszystkim z twórczości „proroków”¹⁹⁰¹ i z buddyzmu mahajany. Traktował on te fenomeny jako źródło objawienia. Wykładał je jednak zgodnie z prawami swojej dialektyki, którym nadał status *norma normans*. Dzieła „proroków” oraz fenomeny religijne pełniły u Altizera rolę ilustracji do praw dialektyki. Teolog z Charleston sądził, iż prawa dialektyki są powszechne i aksjomatyczne oraz że wyznaczają strukturę rzeczywistości. Równocześnie pisał, iż człowiek odkrywa te prawa poprzez doświadczenie religijne. Należy więc postawić pytanie, czemu naturalne (według Altizera) prawa dialektyki muszą być odkrywane poprzez nadprzyrodzone doświadczenie, a nie poprzez racjonalną refleksję. W przedkładanej rozprawie nie zdołano udzielić odpowiedzi na powyższe pytanie. Pod względem genetycznym właściwym przedmiotem poznania jest u Altizera proces dialektyczny zwany immanentyzacją lub śmiercią Boga czy też jednością przeciwieństw¹⁹⁰². Według teologa z Charleston Absolut jest tożsamy z prawami dialektyki oraz im podlega. Poza nimi obowiązuje *via negativa*. Niepoznawalność bóstwa (*Godhead*)¹⁹⁰³ Altizer opisywał za pomocą różnorodnych pojęć i metafor. Poglądy zbliżone do altizerowskiego rozumienia

¹⁸⁹⁸ Altizer nie wyjaśnił w ogóle, w jaki sposób można skutecznie zakazać człowiekowi myślenia na dany temat.

¹⁸⁹⁹ Cf. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, [§ 259] [w:] HEGEL-WERKE, t. 9, s. 55; *ibidem*, [§ 257-259], s. 47-55.

¹⁹⁰⁰ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [w:] HEGEL-WERKE, t. 18-20.

¹⁹⁰¹ Lista altizerowskich „proroków” ulegała zmianom na przestrzeni lat. Mimo to można ustalić najważniejsze postacie na niej.

¹⁹⁰² W terminologii Altizera »coincidentia oppositorum« jest synonimem procesu dialektycznego, aczkolwiek w punkcie 4.3 niniejszej pracy wykazaliśmy, iż takie utożsamienie należy uznać za problematyczne.

¹⁹⁰³ Bóstwo w sensie altizerowskim ogarnia biegun pozytywny i biegun negatywny.

przedmiotu poznania nie występowały nigdy wcześniej na gruncie teologii ewangelickiej. Hegel, na którego notorycznie powoływał się teolog z Charleston, uważał, iż filozofia i teologia badają konkretyzacje bytu w ramach procesu dialektycznego (pojęcie - świat - Duch {subiektywny - obiektywny - absolutny})¹⁹⁰⁴. Innymi słowy, dla jenajskiego filozofa przedmiot poznania nie ograniczał się do aksjomatycznych praw dialektyki, lecz oznaczał dialektyczne postacie bytu wypełnione treścią.

[3] Relacja między podmiotem a przedmiotem poznania

W myśli Altizera relacja między podmiotem a przedmiotem poznania przybrała osobliwy kształt, który ukazuje napięcie przenikające altizerowską epistemologię. Teolog z Charleston twierdził, iż Bóg jest niepoznawalny i niewyraźalny (*via negativa*). Uczynił jednak istotne zastrzeżenie. Głosił bowiem, że niepoznawalny Absolut jest tożsamy z poznawalnymi prawami dialektyki. Prócz tego sądził, iż niewyraźalny Bóg objawia się poprzez język apokaliptyczny, którego ucieleśnieniem jest język *Finnegans Wake* Joyce'a. Analizowana relacja ma u Altizera wyłącznie charakter ontyczny. Teolog z Charleston odrzucał możliwość przepływu treści między przedmiotem a podmiotem poznania poza tymi treściami, które wynikają z praw dialektyki. Ateistyczne chrześcijaństwo w ujęciu Altizera jest więc tylko częściowo teologią negatywną, o czym wspomiano już w przedkładanej rozprawie. Status praw dialektyki pozostaje u Altizera niejednoznaczny. Rozpóściła się on pomiędzy ich apriorycznością a ich zapośredniczeniem poprzez twórczość „proroków”. W uproszczeniu można powiedzieć, iż według niego człowiek musi odkryć aprioryczne prawa dialektyki za pośrednictwem mistycznego obcowania ze spuścizną „proroków”. Altizer nie wyjaśnił, skąd bierze się konieczność nadprzyrodzonego odkrywania omawianych praw, skoro są one jego zdaniem powszechne i niepodważalne tak jak prawa matematyki. Teolog z Charleston określił ontyczną relację między podmiotem a przedmiotem poznania mianem doświadczenia religijnego (względnie mistycznego) i przyrównał ją do inicjacji w misterium. Mimo iż Altizer postulował *theologia experimentalis*, sam czerpał wiadomości o religiach pozachrześcijańskich z literatury, a nie ze swoich własnych praktyk religijnych. Altizer twierdził, iż Bóg nie objawia się za pośrednictwem tekstu, lecz jedynie za pośrednictwem „proroków”. Według niego fenomen religijny nie może

¹⁹⁰⁴ Cf. G. W. F. Hegel, *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin (Einleitung zur Enzyklopädie-Vorlesung) 22. Oktober 1818* [w:] HEGEL-WERKE, t. 10, s. 399-417; idem, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* [w:] *ibidem*, t. 8-10, *passim*.

zostać w żaden sposób utrwalony i zabezpieczony dla przyszłych pokoleń. Wyjątek poczynił on dla twórczości „proroków”, którzy antycypowali śmierć Boga i których dzieła z jednej strony opisywały tę śmierć, a z drugiej ją urzeczywistniały. Altizer mniemał, iż podmiot poznania kształtuje tegoż przedmiot. Sądził, że język apokaliptyczny jest zdolny wywołać ontofanię (*lingua creatrix*) oraz iż wizja oddziałuje na to, czego dotyczy. Teolog z Charleston nie sprecyzował jednak, jaki jest zakres oddziaływania podmiotu na przedmiot poznania. Innymi słowy, nie jest jasne, czy Altizer uważał, że przedmiot poznania jest tworem tegoż podmiotu w sposób całkowity, czy też tylko w sposób częściowy. Autor przedkładanej rozprawy skłania się ku pogładowi, że teolog z Charleston postrzegał rzeczywistość religijną jedynie jako twór ludzkiej świadomości i odmawiał fenomenowi religijnemu obiektywnego statusu ontologicznego (czyli samodzielnego istnienia niezależnego od świadomości podmiotu poznania).

Teologia ewangelicka nie wypracowała jednolitego rozumienia relacji między przedmiotem a podmiotem poznania. Na gruncie protestantyzmu występowały zarówno koncepcje zapośredniczenia przywołanej relacji (cf. *media salutis* w luteranizmie), jak i koncepcje jej niezapośredniczenia (cf. pietyzm, idealizm subiektywny). Niemniej jednak nie wysuwano nigdy też zbliżonych do poglądów Altizera, gdyż protestantyzm nie godził się na uznawanie doświadczeń mistycznych (cf. kasus altizerowskich „proroków”) za źródło pewnej i ostatecznej wiedzy religijnej¹⁹⁰⁵. Takim źródłem była dla teologii ewangelickiej określona interpretacja Pisma (Reformacja) albo rozum ujmowany w sposób antyspekulatywny (idealizm transcendentálny) bądź w sposób spekulatywny (idealizm obiektywny) lub też uczucia (idealizm subiektywny). Altizerowska koncepcja natchnienia „proroków” wyróżnia się na tle koncepcji werbalnej inspiracji Biblii, którą wypracował staroprotestantyzm, ponieważ według teologa z Charleston inspiracja dotyczy osób, a nie tekstów. Związek między altizerowską epistemologią a epistemologią reformacyjną można określić jako przeciwieństwo Słowo - wizja (*Visio contra Verbum*). Zdaniem autora przedkładanej rozprawy epistemologia Altizera nie wykazuje cech wspólnych z dziedzictwem teologii ewangelickiej. Natomiast jest zbieżna z elementami, które występowały i występują w różnorodnych ruchach mistycznych (np. kwakrzy¹⁹⁰⁶) i apokaliptycznych (np. rosyjscy staroobrzędowcy¹⁹⁰⁷).

¹⁹⁰⁵ W tym sensie wyłączamy w niniejszej pracy ruch kwakrów i adwentyzm z protestantyzmu.

¹⁹⁰⁶ Cf. koncepcja oświecenia w doktrynie kwakrów.

¹⁹⁰⁷ Cf. całkowite odrzucenie świata u staroobrzędowców.

5.2. Illusio contra realitatem (Ontologia)

[1] Dialektyka a środki łaski

Ontologia Altizera sprowadza się do dialektyki, która ustanawia jego zdaniem strukturę rzeczywistości, w tym i Absolutu. Altizerowska dialektyka jest tworem oryginalnym i różni się w sposób istotny od dialektyki heglowskiej, z którą bywa kojarzona ze względu na podobieństwa terminologiczne. Różnorodne zapożyczenia¹⁹⁰⁸ niewątpliwie wzbogaciły ontologię teologa z Charleston, lecz nie odgrywały w niej konstytutywnej roli. Budowa altizerowskiego schematu dialektycznego ulegała na przestrzeni lat zmianom. W niniejszym punkcie ograniczymy się do zwięzłego omówienia schematu dwuetapowego, który występował u późnego Altizera. Według niego rzeczywistość jest dialektycznym procesem, który składa się z bieguna pozytywnego (teza) i bieguna negatywnego (antyteza). Przejście od tezy do antytezy następuje poprzez operację negacji. Teza i antyteza nie mogą współistnieć i wykluczają się wzajemnie. Negacja całkowicie przekształca tezę w antytezę. Innymi słowy, po tej operacji nie istnieje już teza, lecz jedynie antyteza, która przedtem była tezą. Altizer przyporządkował podstawowe kategorie teologiczne do odpowiednich biegunów, co zobrazowano za pomocą tabel w punkcie 4.3. niniejszej pracy. Począwszy od *The Self-Embodiment of God* (1970) analizował on również fenomen mowy z perspektywy dialektycznej. Prócz tego teolog z Charleston dokonał gruntownej reinterpretacji *termini technici* chrześcijańskiej doktryny. Znaczenie głównych wydarzeń z historii zbawienia dostosował do praw swojej dialektyki. Altizer utożsamiał te wydarzenia z operacją negacji, co np. skutkowało tym, iż wykładał on zmartwychwstanie jako ukrzyżowanie, a wniebowstąpienie – jako zstąpienie do piekieł¹⁹⁰⁹.

Należy zwrócić uwagę, iż jedną z charakterystycznych cech altizerowskiej ontologii jest akosmizm («wiara kontra byt»), który nie znikł nawet gdy ustały jego teoretyczne przesłanki. Główna teoretyczna przesłanka akosmizmu polegała na trój etapowości procesu dialektycznego ({pierwotne} sacrum – profanum – {odzyskane} sacrum), od której Altizer odstąpił na rzecz dwuetapowości (sacrum – profanum). Prócz tego akosmizm teologa z Charleston stoi w sprzeczności z jego rozumieniem stworzenia (*creatio ex nihilo sive Deo ipse*), według którego uniwersum jest tym, czym przedtem¹⁹¹⁰ był Absolut.¹⁹¹¹ W altizerowskiej ontologii

¹⁹⁰⁸ M. in.: fenomenologia Eliadego, filozofia Derridy, filozofia procesu, heglizm, mistyka luriańska, nietzscheanizm.

¹⁹⁰⁹ Cf. ALTIZER-MONTGOMERY, s. 65-84.

¹⁹¹⁰ Czyli przed negacją.

występuje procesualna ciągłość. Innymi słowy, nic w sensie ścisłym nie ginie, gdyż byt i nicość są dialektycznie tożsame, a negacja przeistacza tezę w antytezę.

Altizer opowiadał się za prezentyczną koncepcją czasu. Według niego rzeczywiste jest tylko to, co teraźniejsze. Inne momenty (przeszłość i przyszłość) oraz wieczność (rozumiana jako negacja czasu)¹⁹¹² istnieją o tyle, o ile partycypują we współczesności. Prezentyczna koncepcja czasu sprawiła, iż altizerowska teologia odcięła się od całego dziedzictwa teologicznego oraz usunęła z pola swoich zainteresowań eschatologię *sensu stricto*. Jedynie dzieła „proroków” zachowały dla Altizera ważność, gdyż uznał on arbitralnie, iż partycypują oni we współczesności.

Porównanie ontologii Altizera z refleksją ontologiczną teologii ewangelickiej XVI-XVIII wieku jest zabiegiem bezcelowym. Dzieje się tak dlatego że teologia protestancka tego okresu koncentrowała się na zagadnieniu środków łaski oraz unikała spekulacji ontologicznej. Natomiast Altizer poświęcił się takiej spekulacji oraz odrzucił środki łaski jako takie. Sądził, iż ani język naturalny (Słowo), ani materia (sakramenty) nie są zdolne do wyrażenia Boga (Słowo), czy też do zawarcia Go w sobie (sakramenty). Sprawczość ontyczną przypisywał jedynie językowi apokaliptycznemu. Ten język nie uobecnia kogoś lub czegoś, lecz wywołuje pełnię bytu¹⁹¹³. Próżno szukać analogii między altizerowską ontologią a teologią ewangelicką XIX-XX wieku. Jego myśl jest zjawiskiem bez precedensu we współczesnym protestantyzmie. Między altizerowską ontologią a idealizmem obiektywnym zachodzą poważne różnice formalne i materialne, które omówiono w punkcie 4.3. niniejszej pracy. Jedyne podobieństwa między nimi sprowadzają się do terminologii, którą Altizer przejął od Hegla. Traktowanie Altizera jako

¹⁹¹¹ W omówieniu buddyzmu dokonany przez Hegla pojawia się myśl, iż pryncypium ontologiczne warunkuje aksjologię. U Altizera mamy do czynienia ze sprzecznością między tymi wielkościami, której sam on nie dostrzegał. Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, [I, II, Der Buddhismus] [w:] HEGEL-WERKE, t. 12, s. 209-211.

¹⁹¹² Kant w piśmie *Koniec wszystkich rzeczy* analizował relację między czasem a wiecznością. Zauważył, iż wieczność nie jest nieskończonym czasem, lecz kresem wszelkiego czasu. Filozof z Królewca podkreślił, iż rozumienie wieczności jako kresu czasu nie zagraża eschatologicznej egzystencji człowieka (*ununterbrochene Fortdauer des Menschen*), ponieważ nie można trwania noumenu (*duratio Noumenon*) traktować jako wielkości czasowej. Dla Altizera wieczność nie jest kresem, lecz negacją czasu. Kantowskie rozumienie wieczności zakłada linearną koncepcję czasu, natomiast altizerowskie – koncepcję prezentyczną (czyli punktową), względnie kolistą. Cf. I. Kant, *Das Ende aller Dinge (1794)* [w:] idem, *Gesammelte Schriften*, red. zespół, Berlin 1910-1955, seria 1, t. 8, s. 325-339, seria 3, t. 23, s. 149-152; tłum. pol.: idem, *Koniec wszystkich rzeczy (1794)*, tłum. M. Żelazny [w:] idem, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005. Cf. J. Kopania, *Apokalipsa świętego Immanuela* [w:] *Apokalipsa. Symbolika – Tradycja – Egzegeza*, t. 1, red. K. Korotkich, J. Ławski, Białystok 2006-2007, s. 239-255.

¹⁹¹³ Cf. krytyka Montgomery'ego wymierzona w pojęcie »pełnia bytu« (*plenitude of being*): ALTIZER-MONTGOMERY, s. 78-80.

przedstawiciela teologii procesu także nie jest zasadne, gdyż jego rozumienie relacji Bóg – świat różni się w sposób istotny od programu Whiteheada¹⁹¹⁴.

Występuje ogólna zbieżność pomiędzy myślą Altizera a gnostycyzmem¹⁹¹⁵. Ta zbieżność dotyczy nie tylko aspektu terminologicznego¹⁹¹⁶, lecz także treściowego. Przykładowo fragment z *Adversus haereses* Ireneusza z Lyonu mógłby równie dobrze odnosić się do teologii Altizera, jak i do gnostycyzmu.¹⁹¹⁷ Podobieństwa między gnostycyzmem a myślą teologa z Charleston przejawiały się na płaszczyźnie epistemologicznej, metodologicznej, ontologicznej i aksjologicznej.

W obszarze epistemologii zarówno gnostycy, jak i Altizer przyjmowali, że „prawdziwa” wiedza pochodzi ze spekulacji ontologicznej. Tę wiedzę pozyskuje się ich zdaniem wyłącznie na drodze nadprzyrodzonego oświecenia (*illuminatio*), którego warunkiem wstępnym jest odbycie mistycznej inicjacji. Według nich Absolut jest niepoznawalny¹⁹¹⁸ i niewyraźalny za pomocą naturalnego języka. Orzekać o Nim można jedynie w sposób negatywny (*via negativa*).

W obszarze metodologii gnostycy i teolog z Charleston opowiadali się za alegorezą, dzięki której można ich zdaniem odkryć „prawdziwy” sens tekstu. Należy zauważyć, iż alegoreza jest taką metodą interpretacji, która pozwala na dowolne imputowanie treści założonych przez wykładającego w dany tekst. Stąd jej wyjątkowa użyteczność i powszechność w myśli spekulatywnej.

¹⁹¹⁴ Cf. A. N. Whitehead, *Process and Reality...*, [V, II, V], *op. cit.*, s. 492: „Prawdziwe jest zarówno stwierdzenie, że Bóg jest trwały (*permanent*), a Świat – płynny (*fluent*), jak i stwierdzenie, że Świat jest trwały, a Bóg – płynny. Prawdziwe jest zarówno stwierdzenie, że Bóg jest jednością, a Świat – wielością, jak i stwierdzenie, że Świat jest jednością, a Bóg – wielością. Prawdziwe jest zarówno stwierdzenie, że Bóg jest faktycznie znamienity (*actual eminently*) w porównaniu ze Światem, jak i stwierdzenie, że Świat jest faktycznie znamienity w porównaniu z Bogiem. Prawdziwe jest zarówno stwierdzenie, że Świat jest immanentny w Bogu, jak i stwierdzenie, że Bóg jest immanentny w Świecie. Prawdziwe jest zarówno stwierdzenie, że Bóg przekracza (*transcend*) Świat, jak i stwierdzenie, że Świat przekracza Boga. Prawdziwe jest zarówno stwierdzenie, że Bóg stwarza Świat, jak i stwierdzenie, że Świat stwarza Boga”.

¹⁹¹⁵ Cf. H. Jonas, *Religia gnozy*, *op. cit.* Cf. Irenaeus Lugdunensis [= Ireneusz z Lyonu], *Adversus Valentini et similibus gnosticorum haereses*, Coloniae Agrippinae [= Köln] 1596.

¹⁹¹⁶ Altizer posługiwał się szeregiem pojęć przejętych z tradycji gnostyckiej.

¹⁹¹⁷ Cf. Irenaeus Lugdunensis [= Ireneusz z Lyonu], *Adversus haereses Valentini et similibusque*, [I, XVIII, D = in editionibus communibus: I, 21, 4] [w:] idem, *Adversus Valentini...*, *op. cit.*, s. 108; tłum. pol. za: H. Jonas, *Religia gnozy*, [II, VIII, A], *op. cit.*, s. 191: „Nie można przedstawić tajemnicy niewysłowionej i niewidzialnej mocy za pomocą widzialnych i podlegających zniszczeniu rzeczy stworzonych, ani też niewyobraźalnych i niematerialnych bytów za pośrednictwem rzeczy zmysłowych i cielesnych. Doskonałe zbawienie jest niczym innym jak poznaniem niewysłowionej wielkości: skoro bowiem przez »Niewiedzę« powstały »Niedostatek« i »Namiętność«, to wiedza unieważni cały wyrosły z Niewiedzy system. Dlatego wiedza jest zbawieniem człowieka wewnętrznego; i nie ma ona charakteru cielesnego ponieważ ciało jest zniszczalne, nie jest także psychiczna, ponieważ nawet dusza jest tworem błędu i jest dla ducha jakby mieszkaniem: a zatem duchowa musi być także [forma] zbawienia. Przez wiedzę zostaje więc zbawiony człowiek wewnętrzny, duchowy; nam przeto wystarcza wiedza o uniwersalnym bycie: oto, co znaczy prawdziwe zbawienie”.

¹⁹¹⁸ Cf. terminy o proveniencji gnostyckiej, którymi posługiwał się Altizer: anonimowość, bezimiennność, cisza, inność, obcość, ukrycie, etc.

W obszarze ontologii zarówno gnostycy, jak i Altizer sądzili, że Absolut i świat są wielkościami wrogimi sobie i wzajemnie się wykluczającymi. Według nich uniwersum jest przestrzenią nieprzyjazną człowiekowi i wycutą ze wszelkiej godności. Dlatego na płaszczyźnie aksjologicznej żywili pogardę dla wartości i działalności związanych z *saeculum* (gospodarka, nauka, państwo, rodzina, etc.). Ich zdaniem celem człowieka powinna być ucieczka od świata, który przeszkadza w zgłębianiu wyzwalającej wiedzy (γνωσις).

Pytanie, czy Altizer zapożyczył powyższe koncepcje z gnostycyzmu, pozostawiamy w przedkładanej rozprawie bez jednoznacznej odpowiedzi. Z jednej strony teolog z Charleston bronił się przed zarzutem gnostycyzmu, aczkolwiek w sposób nieprzekonujący, z drugiej zaś strony teoretycznie istnieje możliwość, iż doszedł on do zbliżonych wniosków niezależnie od inspiracji gnostyckich. W historii religii występują fenomeny uniwersalne. Do nich należy np. schemat emanacyjny (sacrum – profanum – sacrum), który można odnaleźć w różnych religiach, mitologiach oraz prądach mistycznych i filozoficznych nie powiązanych genetycznie ze sobą. Ten schemat spotykamy zarówno w mistycznej poezji J. Słowackiego¹⁹¹⁹, jak i w trój etapowym procesie dialektycznym Altizera.

¹⁹¹⁹ Słowacki w *Genesis z Ducha (Dzieła wszystkie)*, t. 14, red. J. Kleiner, Wrocław 1954) nie tylko opisuje stworzenie wszechświata i upadek człowieka, lecz także przedstawia koncepcję ekonomii zbawienia. Na podstawie szkiców przedmowy z lat 1844-1845 (*ibidem*, s. 85-86) można stwierdzić, iż ten utwór narodził się pod wpływem doświadczeń mistycznych poety, który był przeświadczony, iż dostąpił objawienia. Fundamentem jego projektu ontologicznego był spirytualizm, według którego »wszystko przez Ducha i dla Ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje«. Słowacki przedstawił koncepcję współistotności ducha ludzkiego i Ducha absolutnego, która łączyła się z preegzystencją ducha ludzkiego. Zdaniem krzemienieckiego poety Duch ludzki istniał także przed stworzeniem świata i był współistotny Duchowi absolutnemu. Akt stwórczy został dokonany nie z woli Boga, lecz z woli duchów ludzkich, które stworzyły same siebie za przyzwoleniem Absolutu. Bóg nie jest więc Tym, który stwarza wszechświat, lecz Tym, który zezwala duchom ludzkim na autokreację. Stwarzanie nie oznacza powoływania całości bytu, czyli świata widzialnego i niewidzialnego, z nicości do bytu, lecz stanie się tego, co niewidzialne tym, co widzialne. Istniały dwa typy form, które duchy ludzkie mogły wybrać: światłość i ciemność. Wybór form pociągnął za sobą konieczność oddzielenia duchów światłości od duchów ciemności, czego dokonał Bóg. Słowacki wprowadził motyw ofiary, która polega na tym, iż duchy ludzkie ofiarowały Bogu same siebie na śmierć. Ta ofiara skutkowałą udzieleniem duchom ludzkim dyspozycji metempsychozy. Duch ludzki był więc w stanie umrzeć i odrodzić się (tj. zmartwychwstać) w postaci doskonalszej względem wcześniejszej. Podczas tego procesu nie zachowywał jednak dotychczasowej świadomości. Dla krzemienieckiego poety śmierć była czynnikiem twórczym i pożądanym w ekonomii zbawienia. Ponieważ upadek (tożsamy ze stworzeniem) polegał na przybraniu przez niewidzialne duchy ludzkie form widzialnych (zwanych też powłokami lub szatami), to zbawienie polega na zrzuceniu przez duchy widzialnych form i na powrocie do stanu niewidzialności. Słowacki sądził, iż kondycja ducha ludzkiego nie jest doskonała, gdyż przejawia on skłonności do »dłuższego pobytowania w materii« i do »dbania o trwałość [widzialnej formy]«. Taka skłonność, nazwana »zaleniwieniem«, zaburza proces wędrówki dusz, ponieważ duch ludzki może powrócić do Ducha absolutnego jedynie poprzez szybkie i sprawne pokonywanie kolejnych etapów na drodze do doskonałości, tzn. poprzez przybieranie coraz doskonalszych form, co jest postępowaniem ducha. Projekt Słowackiego opierał się na schemacie emanacyjnym, w którym można wyróżnić dwa podstawowe wydarzenia: odpadnięcie ducha od jedni (czyli upadek) i powrót ducha do jedni (czyli zbawienie).

Różnica między ontologią Altizera a refleksją ontologiczną teologii ewangelickiej dotyczy przede wszystkim rozumienia statusu rzeczywistości. Dla Altizera cała rzeczywistość z wyjątkiem aksjomatycznych praw dialektyki jest ontologiczną i epistemologiczną iluzją (*illusio*). Natomiast teologia protestancka mimo swojej różnorodności¹⁹²⁰ zgodnie opowiadała się za afirmacją rzeczywistości (*realitas*).

¹⁹²⁰ Status świata w systemie Hegla różni się od pozycji uniwersum w systemach emanacyjnych (neoplatonizm, trój etapowy schemat Altizera, etc.). Dla jenajskiego filozofa powrót do jedni nie oznacza zagłady wcześniejszych postaci Ducha, zaś stawanie się Ducha (w tym i proces jego materializacji) jest rozwojem bytu, a nie jego degradacją.

5.3. *Speculatio contra methodum* (Metodologia)

[1] Metoda interpretacji treści teologicznych

Refleksję Altizera nad metodą interpretacji treści teologicznych należy rozpatrywać w aspekcie teoretycznym i praktycznym. Teolog z Charleston świadomie skonstruował swoją metodę interpretacji w opozycji do metodologii nauk humanistycznych. Uważał on, że „prawdziwa” teologia (czyli teologia radykalna) nie jest dyscypliną naukową i nie podlega w żadnej mierze standardom akademickim, lecz jest formą medytacji i doświadczenia mistycznego. Dlatego twierdził, iż warunkiem wstępnym wszelkiej refleksji teologicznej jest mistyczna inicjacja badacza. W dyskusji z Montgomery’em Altizer wyraził pogląd, iż akceptacja naukowej metodologii uniemożliwia uprawianie „prawdziwej” teologii oraz zgodził się z określeniem jego twórczości mianem »poetyckiej autobiografii«¹⁹²¹. Takie stanowisko umożliwiło Altizerowi niemal automatyczne odpieranie krytyki wymierzonej w osobliwość jego logiki, warsztatu i stylu. Odpowiadał on zwykle, iż teologia radykalna nie opiera się i *ex definitione* nie może się opierać na metodologii naukowej, która została przezwyciężona wskutek śmierci Boga. Natomiast teologia ewangelicka (z wyjątkiem nurtu pietystycznego i teologii kryzysu) niewzruszenie postrzegała samą siebie jako dyscyplinę naukową i podporządkowywała się metodologii nauk humanistycznych. Genezy tej postawy należy szukać w pryncypium *solum Verbum*, które sprawiło, iż teologia protestancka (*studium Verbi*) opierała się na dorobku nauk filologicznych. Altizer prawdopodobnie nie był świadomy, iż jego postulat rezygnacji ze statusu teologii jako nauki przyczynia się do jej ukościelnienia, co z pewnością nie było jego zamiarem. Altizer umiejscowił teologię w sferze artystycznej poza Kościołem i poza nauką. Innymi słowy, traktował działalność teologiczną w kategoriach estetycznych, a nie naukowych, czy kościelnych.

Altizer uważał siebie za ostatniego żyjącego teologa i sądził, iż jego twórczość powstaje pod nadprzyrodzonym natchnieniem (*illuminatio*). Swoje prywatne przekonania religijne traktował zaś jako *experimentum crucis*.¹⁹²² Należy zaznaczyć, iż tego typu roszczenia były niemożliwe do zaakceptowania na gruncie teologii ewangelickiej. Stosunek teologa z Charleston do „proroków”, których uważał za źródło objawienia, można określić mianem instrumentalnego. Z jednej strony twórczość „proroków” stanowiła źródło jego teologii, z drugiej zaś strony wykladał on ich dzieła

¹⁹²¹ Cf. ALTIZER-MONTGOMERY, s. 69-70.

¹⁹²² *Ibidem*, s. 73-74.

akontekstualnie według aksjomatycznych praw swojej dialektyki (*norma normans*). Wypowiedzi, których nie dało się zinterpretować w taki sposób, pomijał milczeniem. Funkcja „proroków” sprowadzała się więc do wspierania tez Altizera. Do wyznaczników jego metody należało notoryczne imputowanie jego własnych treści innym myślicielom, o czym świadczą kuriozalne interpretacje dzieł Hegla i Eliadego. Takie zabiegi ułatwiało teologowi z Charleston odrzucenie powszechnie przyjętych zasad sporządzania dokumentacji naukowej, które uważał za produkt myślenia heteronomicznego.

Stosunek Altizera do szkoły historyczno-krytycznej, programu demitologizacji oraz projektu Crossana był ambiwalentny. Z jednej strony teolog z Charleston powoływał się na wybrane poglądy zaczerpnięte z wymienionych szkół, z drugiej zaś strony nie zamierzał podporządkowywać się metodom, którymi te szkoły się posługiwały. Za pomocą elementów biblistyki XIX i XX wieku Altizer próbował dowieść przede wszystkim tezy o niepoznawalności »Jezusa historii« oraz tezy o konieczności ustanowienia nowego autorytetu religijnego w miejsce Biblii, która jako fenomen przeszły utraciła jego zdaniem wszelką relewancję.

Analizy Altizera zawierają szereg błędów formalnych i materialnych, do których odnosiliśmy się w stosownych miejscach niniejszej pracy. Nie były to nieprawidłowości przypadkowe, gdyż wynikały one z podstawowych koncepcji hermeneutycznych Altizera lub też wiązały się z nimi. Teolog z Charleston sądził, iż śmierć Boga unieważnia całe dotychczasowe dziedzictwo metodologiczne. Prócz tego głosił prymat współczesności, który skutkowało odrzuceniem wszystkich przeszłych fenomenów. W analizach doktryny chrześcijańskiej Altizer nie uwzględniał kontekstu historyczno-kulturowego oraz ignorował materiały źródłowe.

U Altizera dostrzega się rozdźwięk między deklarowanym sposobem pozyskiwania wiedzy na temat religii, szczególnie na temat religii pozachrześcijańskich, a sposobem rzeczywistym. Mimo iż teolog z Charleston twierdził, że wiedzę religijną można uzyskać tylko poprzez doświadczenie, to faktycznie czerpał ją z publikacji. Należy wspomnieć, iż Altizer dążył do stworzenia teologii pozbawionej treści wykraczających poza prawa dialektyki. Według niego język naturalny nie jest w stanie wyrazić Boga, natomiast sprawczość ontyczna przysługuje językowi apokaliptycznemu (określanemu też za pomocą różnych synonimów), który ucieleśnia język *Finnegans Wake* Joyce'a. Altizer uznał język apokaliptyczny za uniwersalny język fenomenu religijnego i podkreślał, iż ów język jest beztreściowy, tzn. nie przekazuje żadnej informacji, lecz zamiast tego ustanawia pełnię egzystencji.

Główna różnica pomiędzy myślą Altizera a teologią ewangelicką nie polega na różnicy pomiędzy partykularnymi metodami, lecz sprowadza się do pytania o zasadność istnienia metody interpretacji w ogóle. Teologia protestancka posługiwała się na przestrzeni wieków różnymi metodami interpretacji (przede wszystkim metodą historyczno-gramatyczną i historyczno-krytyczną), lecz zgadzała się (z wyjątkiem nurtów pietystycznych i teologii kryzysu), iż określona i spójna metoda interpretacji jest warunkiem istnienia ewangelicyzmu. Altizer nie dostrzegał potrzeby wypracowania takiej metody, gdyż według niego poznanie Absolutu ma jedynie charakter ontyczny i dokonuje się poza Słowem (*extra Verbum*). Jego zdaniem Bóg jest niepoznawalny, a cała wiedza o Nim zawiera się w schemacie dialektycznym. Altizer sądził, iż Absolutu można doświadczyć za pośrednictwem „proroków”. Jednak dostęp do wizji „proroków” uzyskuje się nie poprzez proces rozumienia, lecz poprzez wizję, gdyż tylko wizja jest zdolna uczestniczyć w wizji. W odróżnieniu od Altizera teologia ewangelicka poszukiwała oparcia w instrumentarium nauk humanistycznych (*methodus*) i nie zastępowała rzeczywistości religijną iluzją (*speculatio*).

Altizer uważał *petitio principii* za uprawnioną procedurę logiczną i z upodobaniem ją stosował. Teolog z Charleston zataił podział na czytelnika i autora głosząc, iż czytelnik, a nie autor, ustala w sposób dowolny znaczenie tekstu. Innymi słowy, sens tekstu zależy całkowicie od jego odbiorcy. Należy zwrócić uwagę, iż Altizer dokonał dalekosiężnej reinterpretacji *termini technici* chrześcijańskiej doktryny oraz wykształcił swoją własną nomenklaturę, w świetle której odczytywał tradycyjną terminologię. Przykładowo teolog z Charleston utożsamiał zmartwychwstanie Jezusa z Jego zstąpieniem do piekieł, a następnie na podstawie tej reinterpretacji twierdził, iż tradycyjne¹⁹²³ wypowiedzi o zmartwychwstaniu mówią właśnie o zstąpieniu do piekieł.

Refleksja Altizera wykazuje znamiona dyskursu ideologicznego. Świadczy o tym m. in. jego dążenie do ureligijnienia wszystkich obszarów życia. Rzeczywistość i religia były dla niego wielkościami tożsamymi. Dlatego nie uznawał on samodzielności sztuki, a wszystkie jego rozważania nad utworami literackimi kończyły się taką samą konkluzją, a mianowicie, iż analizowane dzieła ilustrują prawa dialektyki. Mimo iż Altizer nie respektował specyfiki fenomenu estetycznego, to wybór źródeł jego teologii był wyborem estetycznym, ponieważ między poszczególnymi „prorokami” nie ma żadnych punktów wspólnych na płaszczyźnie merytorycznej.

Projekt teologii chrześcijańsko-buddyjskiej Altizera nie spełnił nadziei zwolenników dialogu międzyreligijnego, gdyż altizerowska recepcja buddyzmu była

¹⁹²³ Tj. sformułowane według klasycznej terminologii.

selektywna i ograniczała się do przeniesienia wybranych koncepcji buddyjskich na grunt teologii radykalnej.¹⁹²⁴ Należy też postawić pytanie, czy istnieją nieujawnione źródła refleksji Altizera. Wydaje się, iż pewne koncepcje epistemologiczne teologa z Charleston (m. in. rozumienie języka; teoria mitu i symbolu; *via negativa*; alegoreza) wykazują zbieżność z filozofią neoplatońską¹⁹²⁵ i z gnostycyzmem¹⁹²⁶. Jednak na podstawie dostępnych materiałów źródłowych nie można dowieść, iż takie nieujawnione przez Altizera zapożyczenie miało miejsce.

[2] Metoda uporządkowania treści teologicznych

Altizer nie wypracował ogólnej metody uporządkowania treści teologicznych, a rozwiązania, które stosował w poszczególnych książkach, różniły się znacznie od siebie. W większości swoich dzieł Altizer nie objaśniał ich budowy. W jego narracji często nie sposób oddzielić referowanych poglądów od dobra własnego (tj. od oryginalnych idei Altizera). Teolog z Charleston zwykle budował swoje książki wokół własnych *termini technici* (takich jak: genesis, exodus, apokalipsa, etc.)¹⁹²⁷. Altizer, który powoływał się bezustannie na Hegla, nie przejął od jenajskiego filozofa metody trynitarnej opartej na tegoż dialektyce (teza – antyteza – synteza). Ewangelicka systematyka posługiwała się różnymi metodami uporządkowania treści teologicznych. W myśl pryncypium »methodus est arbitraria« protestantyzm cechował się pluralizmem w tej kwestii. Refleksja nad metodą uporządkowania została zapoczątkowana przez Melanchtona i była kontynuowana przez następne pokolenia teologów. Do standardów w teologii ewangelickiej należało to, iż autor objaśniał w stosownych preliminariach strukturę swojego dzieła z zakresu systematyki. Różnica między teologią Altizera a ewangelickim *proprium* polega nie na różnicy między partykularnymi metodami uporządkowania, lecz na samoświadomości w tym obszarze. Protestantcka systematyka (z wyjątkiem nurtu dialektycznego) troszczyła się o uzyskanie wiedzy na temat struktury swoich rozważań. Ta samoświadomość umożliwiała dyskusję nad optymalnymi rozwiązaniami zagadnienia uporządkowania treści teologicznych.

¹⁹²⁴ Prócz tego Altizer odwoływał się głównie do filozofii buddyjskiej w postaci szkoły z Kioto, która czerpała obficie z filozofii europejskiej i której nie można uznać za reprezentację buddyzmu. Cf. V. Zolt, *Historia filozofii buddyjskiej*, [X, Azja Wschodnia], *op. cit.*, s. 258-261, szczególnie: s. 260-261 (przypis 35).

¹⁹²⁵ Cf. Proklos, *Elementy teologii*, *op. cit.*, *passim*.

¹⁹²⁶ Cf. H. Jonas, *Religia gnozy*, *op. cit.*, *passim*.

¹⁹²⁷ Altizer nie definiował *expressis verbis* swoich *termini technici*, poprzez co skazał swoich czytelników na konieczność rekonstruowania ich znaczenia. Natomiast gdy dokonywał dalekosieżnych redefinicji tradycyjnej terminologii, to ignorował dotychczasową myśl teologiczną. Przykładowo nie podjął on nigdy trudu zrozumienia pojęcia apokalipsy u Reformatorów, mimo iż uczynił ten termin jednym z wyróżników swojej teologii. Cf. W. Szturc, *Apokalipsa protestantów* [w:] *Apokalipsa. Symbolika – Tradycja – Egzegeza*, t. 1, *op. cit.*, s. 27-42.

Natomiast Altizer zdawał się na rozwiązania intuicyjne i nie podejmował wysiłków w kierunku metarefleksji. W ten sposób skazał czytelników swoich dzieł na konieczność domysłów lub żmudnych zabiegów rekonstrukcyjnych. W nauce zaś obowiązuje reguła, iż cały ciężar dowodowy, w tym zadanie wytłumaczenia *structura operis*, spoczywa na autorze pracy naukowej, a nie na jej czytelniku. Na obronę Altizera należy przywołać fakt, iż nie traktował on swojej twórczości jako działalności naukowej, lecz uznawał ją za poetycką autobiografię i formę medytacji.

5.4. Deconstructio contra systema (System)

[1] System

W myśleniu Altizera dostrzega się napięcie pomiędzy deklarowanym przez niego stanowiskiem antysystemowym a rozwiązaniami wypracowanymi w jego twórczości, czyli pomiędzy teorią a praktyką.¹⁹²⁸ Altizer twierdził, iż jakakolwiek systematyzacja rzeczywistości, także w perspektywie teologicznej, jest niemożliwa i niewykonalna ze względu na śmierć Boga, która skutkuje radykalnym nieuporządkowaniem (tj. chaosem). Powyższej tezy teolog z Charleston dowodził odwołując się do filozofii Kierkegaarda, Nietzschego i Derridy oraz do twórczości Blake'a i Joyce'a. Wykorzystywał też przesłanki pomocnicze zaczerpnięte ze swojej własnej teologii. Altizer głosił, iż śmierć Boga unieważnia całe dotychczasowe dziedzictwo teologiczne poza twórczością „proroków”, którzy antycypowali ową śmierć. Teolog z Charleston odrzucił język naturalny na rzecz języka apokaliptycznego, który ucieleśnia najpełniej język *Finnegans Wake* Joyce'a. Altizer wprowadził rozróżnienie na system naukowy i system mistyczny (względnie mityczny). Według niego ten pierwszy podlega prawom logiki i winien zostać przewyciężony, zaś ten drugi abstrahuje od tych praw i może zostać zaakceptowany. W praktyce teolog z Charleston zbudował jednak spójny system logicznym w postaci swojej oryginalnej dialektyki. Tej dialektyce zostały podporządkowane wszelkie procedury badawcze, a wszystkie zapożyczone przez Altizera treści zostały dostosowane do schematu dialektycznego. Postępowanie według tego pryncypium owocowało śmiałoymi reinterpretacjami podstawowych koncepcji chrześcijańskich (np. interpretacja zmartwychwstania jako przejścia z wiecznego życia do wiecznej śmierci). W tym sensie można powiedzieć, co już wcześniej zaznaczono, iż dialektyka zajmowała w myśli Altizera takie miejsce, jakie nauka o usprawiedliwieniu w teologii Reformacji wittenberskiej. Altizerowska dialektyka nie była systemem mistycznym (względnie mitycznym), lecz była systemem *par excellence* aksjomatycznym. Wraz z biegiem lat teolog z Charleston uprościł schemat dialektyczny oraz jego zastosowanie w poszczególnych loci. Teologia ewangelicka z wyjątkiem kazusu Lutra i Zwingliego przejawiała stale tendencję do systematyzacji i wykształciła samoświadomość w tej kwestii poprzez podjęcie metarefleksji.¹⁹²⁹ Teoretyczne (tzn. deklarowane) stanowisko Altizera można określić mianem dekonstrukcji systemowego oglądu rzeczywistości.

¹⁹²⁸ W niniejszej pracy nie zdołano ujawnić przyczyny tej rozbieżności.

¹⁹²⁹ Myśl Kierkegaarda i Nietzschego wywarła wpływ na teologię ewangelicką dopiero po I-wojnie światowej.

Teolog z Charleston posługiwał się często pojęciem dekonstrukcji zarówno w znaczeniu etymologicznym (*de-constructio*), jak i derridiańskim. W przedkładanej rozprawie nie odnaleziono elementów łączących rozumienie systemu w refleksji Altizera z koncepcjami systemowości dominującymi w teologii ewangelickiej. Prócz tego należy zauważyć, iż antysystemowy paradygmat Altizera był sprzeczny z rozumieniem systemu u Hegla, na którego filozofię teolog z Charleston ustawicznie się powoływał.

[2] Teoria prawdy

Altizerowska teoria prawdy opierała się przede wszystkim na subiektywistycznej koncepcji prawdy Kierkegaarda oraz na rozumieniu prawdy w buddyźmie madhjamiki. Teolog z Charleston nie tylko przejął stanowisko Kierkegaarda, według którego podmiot poznania ustanawia prawdę, oraz pogląd buddyźmu madhjamiki, iż rzeczywistość dostępna zmysłom i rozumowi jest iluzją, lecz także stwierdził, iż językiem religii jest język mitu, który nie przekazuje żadnej treści, a tym samym wypowiedzi w nim wyrażone nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe. Według Altizera prawdziwość przysługuje *ex definitione* prawom dialektyki, które posiadają status aksjomatów, oraz wypowiedziom „proroków”, o ile zgadzają się one z tymi prawami. W dyskusji Altizer – Montgomery poruszono *expressis verbis* zagadnienie prawdy. Montgomery konsekwentnie domagał się od teologa z Charleston wykazania prawdziwości jego tez. W odpowiedzi Altizer stwierdził, iż rozstrzygające kryterium (*decisive criterion*) weryfikacji polega na psychologicznej użyteczności danego twierdzenia.¹⁹³⁰ Według teologa z Charleston teza jest prawdziwa wtedy, gdy może zostać wyrażona w taki sposób, żeby nadać sens życiu.¹⁹³¹ Teologia ewangelicka począwszy od XVI wieku dostrzegała relewancję i złożoność refleksji nad kategorią prawdy. Luter dążył z jednej strony do tego, żeby zabezpieczyć obiektywność i uniwersalność prawdy, a z drugiej strony do tego, aby uwzględnić swoistość kryteriów weryfikacji w różnych dyscyplinach naukowych. Reformatorzy posługiwali się korespondencyjną teorią prawdy, podkreślali jednak, iż to Słowo jest wielkością stwórczą, która ustanawia rzeczywistość i stanowi *criterium veritatis*. Przełom w rozumieniu prawdy przyniósł idealizm obiektywny. Dla Hegla prawda oznaczała zgodność z całokształtem procesu dialektycznego. Tak pojmowana prawda nie wykluczała sprzeczności, przeciwnie zawierała ją w sobie (*contradictio est regula veri, non contradictio falsi*). Teologia protestancka w odróżnieniu od teologii Altizera nie

¹⁹³⁰ Cf. ALTIZER-MONTGOMERY, s. 66-71.

¹⁹³¹ *Ibidem*, s. 68-69.

zaakceptowała nigdy twierdzenia, iż nie można stosować kategorii prawdy względem fenomenu religijnego. Starła się ona ukazać specyfikę weryfikacji w naukach teologicznych oraz odeprzeć krytykę ze strony nauk empirycznych.

5.5. *Negatio contra affirmationem* (Aksjologia)

[1] Etyka

Porównanie etyki Altizera z etyką ewangelicką pod względem hermeneutycznym ogniskuje się na statusie świata, ponieważ teolog z Charleston abstrahował od etyki materialnej i powiązał swoją refleksję etyczną z wypracowaną przez siebie ontologią. Należy jednak wspomnieć, iż istnieje niespójność między altizerowską etyką a jej podstawami ontologicznymi.

W postawie Altizera wobec uniwersum można wyróżnić elementy, które pozostały niezmiennie na przestrzeni lat 1951-2006. Teolog z Charleston opowiadał się za negacją świata (*negatio*), którą wywodził z różnorodnych przesłanek. Altizer powoływał się zarówno na profetyzm i eschatologię ST, jak i na Kazanie na Górze z NT. Te fenomeny interpretował on wbrew ich biblijnemu i historycznemu kontekstowi jako wezwanie do całkowitego potępienia i odrzucenia świata. Teolog z Charleston odwoływał się do buddyzmu, a szczególnie do buddyzmu mahajany. Uważał, iż element wspólny między radykalnym chrześcijaństwem a buddyzmem stanowi unicestwienie świata, które te religie głoszą i wcielają w życie.¹⁹³² Altizer próbował też uprawomocnić swój własny wrogi stosunek do *saeculum* za pomocą cytatów z dzieł Hegla. Jednak przeprowadzona w niniejszej pracy konfrontacja cytatów przytoczonych przez Altizera z oryginałem wykazała bezpodstawność tej argumentacji.

Jak już wspomniano, relacja między statusem świata a schematem dialektycznym cechuje się niespójnością, gdyż status świata był taki sam zarówno przy trój etapowości, jak i przy dwuetapowości procesu dialektycznego¹⁹³³. O ile negatywny status świata jest naturalny w schemacie trój etapowym, o tyle wydaje się niezrozumiałym w schemacie dwuetapowym. Pierwszy schemat składa się z 3 etapów ({pierwotne} sacrum – profanum – {odzyskane} sacrum) i świat jest w nim jedynie przejściowym i nietrwałym fenomenem. Natomiast drugi schemat składa się z 2 etapów (sacrum – profanum) i powinien teoretycznie gwarantować trwałość i ostateczność uniwersum, gdyż w omawianym schemacie nie zachodzi negacja negacji (tzn. negacja profanum). Altizer nie wyciągnął jednak takich wniosków aksjologicznych z powyższego schematu i obstawał przy wrogim stosunku do świata.

W odróżnieniu od systemu Hegla dialektyczny monizm Altizera wzmacniał paradygmat akosmiczny, ponieważ teolog z Charleston utożsamiał negację, która

¹⁹³² Cf. V. Zoltz, *Historia filozofii buddyjskiej*, op. cit., passim.

¹⁹³³ Ostatecznie Altizer opowiedział się za schematem dwuetapowym. Cf. ALTIZER-2003.

przeistoczyła sacrum w profanum, z protologicznym upadkiem. Według Altizera geneza świata leżała w upadku, który dokonał się wewnątrz pleromy, czyli Transcendencji. Stosunek Altizera do konkretnych przejawów uniwersum był nie tylko obojętny (*αταραξία*), lecz wręcz nieprzyjazny. Dlatego teolog z Charleston darzył sympatią wszelkie działania rewolucyjne wymierzone w istniejący porządek polityczny, społeczny, ekonomiczny i kulturalny. Przeświadczenie o tożsamości stworzenia świata z upadkiem Absolutu¹⁹³⁴ sprawiło, iż Altizer uznał takie fenomeny antropologiczne jak: język, cielesność i seksualność, za bezpośredni skutek protologicznego upadku. Teolog z Charleston był świadomy, iż jego poglądy w tej kwestii przypominają koncepcje gnostyckie.¹⁹³⁵ Dlatego próbował dowieść, iż jego negacja świata różni się od negacji gnostyckiej. W przedkładanej rozprawie wykazano, iż te wywody należy uznać za nieprzekonywujące. Altizer przejął tezę Augustyna z Hippony o proveniencji neoplatońskiej, iż niedoskonałość przynależała do właściwości bytu już w chwili jego stwarzania. Teolog z Charleston sądził, iż świat powstał w wyniku samounicestwienia Boga i był od początku swojego istnienia niedoskonały.

W przeciwieństwie do altizerowskiej etyki teologia ewangelicka afirmowała świat (*affirmatio*). Uprawomocnienie tej postawy podlegało zmianom na przestrzeni dziejów. Teologia reformacyjna odwoływała się do biblijnych koncepcji stworzenia, wcielenia i odkupienia. Natomiast idealizm obiektywny opierał się na aksjomatycznej i spekulatywnej dialektyce, która zapewniała współistotność Absolutu i świata. Reformacyjna afirmacja uniwersum zrodziła się z jednej strony w polemice z katolicyzmem, a z drugiej strony w polemice z ruchami marzycielskimi. Zarówno katolicyzm, jak i lewe skrzydło Reformacji nie akceptowały autonomii świata oraz podporządkowały wszystkie obszary życia społecznego, politycznego, ekonomicznego, kulturalnego i prywatnego swoim własnym celom religijnym. Te cele mimo ich różnorodności łączyło to, iż były wymierzone w samodzielność i wartość podstawowych struktur ludzkiego życia takich jak: państwo, praca, rodzina, edukacja, etc.

Należy zwrócić uwagę, iż akosmiczna etyka Altizera jest sprzeczna z pryncypium zdrowego rozsądku (*common sense*), gdyż podważa faktyczność *saeculum*, które istnieje bezsprzecznie i jest dane zmysłom, a przyjmuje za pewnik istnienie Absolutu, które w skutek krytyki kantowskiej przestało być dowodliwe naukowo. Teolog z Charleston traktował to, co dane zmysłowo (czyli świat) jako iluzję, a to, co

¹⁹³⁴ U Altizera, w odróżnieniu od opisu biblijnego, podmiotem protologicznego upadku jest Bóg, a nie człowiek.

¹⁹³⁵ Cf. H. Jonas, *Religia gnozy*, *op. cit.*, *passim*.

wątpliwe naukowo (czyli Boga) – jako fundament rzeczywistości. Relację między statusem świata w myśli Altizera a statusem świata w teologii ewangelickiej można przedstawić odpowiednio jako negację i afirmację świata. Etyka Altizera nie nosiła jakichkolwiek znamion protestanckości i przynależała do paradygmatu akosmicznego. Powyższe stwierdzenie odnosi się zarówno do dominanty refleksji etycznej Altizera, jak i do dominanty ewangelicyzmu. Nie oznacza ono, że nie istnieją marginalne wypowiedzi Altizera o charakterze afirmatywnym, czy też kazusy negatywne w teologii protestanckiej. W XX wieku teologia kryzysu zakwestionowała ewangelicki paradygmat otwartości na świat. Autor przedkładanej rozprawy sądzi, iż podległość światu reprezentowana przez protestantyzm od chwili jego narodzin należy do konstytutywnych czynników kształtujących tożsamość teologii ewangelickiej. Wydaje się, iż zachowanie tej specyfiki w przyszłości będzie uzależnione przede wszystkim od trwałości dziedzictwa Reformatorów i dziedzictwa niemieckiego idealizmu obiektywnego.

[2] Estetyka

Rozważania estetyczne pojawiały się w dziełach Altizera sporadycznie, mimo iż twórczość literacka (Blake, Dante, Joyce, Milton) stanowiła dla jego teologii źródło objawienia. Próbował on wykorzystać każdy fenomen estetyczny do uprawomocnienia swoich własnych tez teologicznych i nie uznawał samodzielności doświadczenia estetycznego. Różnica między altizerowską estetyką a estetyką ewangelicką polegała przede wszystkim na rozumieniu statusu fenomenu estetycznego oraz na stosunku do języka naturalnego. Teologia protestancka postrzegała sztukę jako autonomiczny obszar ludzkiego życia i nie wymagała od niej podporządkowania się celom religijnym. W tym sensie Reformacja dokonała sekularyzacji sztuki. Natomiast Altizer traktował sztukę *par excellence* instrumentalnie i podporządkował ją całkowicie programowi ateistycznego chrześcijaństwa. Jego interpretacje dzieł sztuki ignorują całkowicie ich kontekst oraz ich prawdopodobne znaczenie. Reformacja dokonała rehabilitacji języka naturalnego, która przejawiała się w aspekcie teoretycznym poprzez doktrynę inspiracji biblijnej (θεοπνευστία) i koncepcję środków łaski (*solum Verbum*), a w aspekcie praktycznym poprzez przekłady Pisma na język lokalne (*Niemiecka Biblia Lutra*). Wittenberski Reformator sformułował także pryncypia translatorskie, które zawarł w przedmowach biblijnych¹⁹³⁶ i w piśmie *Ein Sendbrief vom Dolmetschen*¹⁹³⁷. Natomiast

¹⁹³⁶ M. Luther, *Vorrede zum Neuen Testament (1522)* [w:] LUTHER-GW, t. 5, s. 37-41; idem, *Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens (1533)* [w:] *ibidem*, s. 176-181.

według Altizera język naturalny był bezużyteczny. Teolog z Charleston twierdził, iż prawdziwym językiem jest język apokaliptyczny (zwany też językiem parabolicznym lub eschatologicznym), który *ex definitione* nie przekazuje żadnych wiadomości, lecz posiada jedynie moc sprawczą pod względem ontycznym. Według Altizera językiem najbliższym językowi apokaliptycznemu jest sztuczny język stworzony przez Joyce'a w dziele *Finnegans Wake*. Odrzucenie przez Altizera języka naturalnego oznaczało pozbawienie teologii radykalnej relewantnego czynnika doświadczenia estetycznego, ponieważ w obszarze literatury pięknej doświadczenie estetyczne dokonuje się właśnie za pośrednictwem języka naturalnego. Wyjątek stanowi ostatnie dzieło Joyce'a, które jednak należy rozpatrywać w kategoriach eksperymentu artystycznego i filologicznego.

¹⁹³⁷ M. Luther, *Ein Sendbrief vom Dolmetschen...*, *op. cit.*

5.6. Podsumowanie

Porównanie altizerowskiej hermeneutyki z ewangelickim *proprium* hermeneutycznym wykazało, iż istotne różnice między tymi wielkościami nie pokrywają się z różnicami stereotypowymi, za które odpowiada częściowo nieadekwatna terminologia stosowana przez przedstawicieli teologii radykalnej. Teologia śmierci Boga nie jest ateizmem, chyba że za postać ateizmu uznalibyśmy filozofię religii Hegła, czy też teologię krzyża Lutera. Natomiast myśl Altizera ma charakter wybitnie spekulatywny i mistyczny. Dlatego według autora przedkładanej rozprawy należy postrzegać altizerowską teologię jako współczesną odmianę marzycielstwa (*Schwärmerei; enthusiasm*), z którym zmagali się Reformatorzy w XVI wieku.¹⁹³⁸ Można ukazać płaszczyznę, na której hermeneutyka Altizera różni się w znaczny sposób od hermeneutyki ewangelickiej, mimo iż hermeneutyka protestancka jest wielkością zróżnicowaną wewnątrznie. Taką płaszczyzną jest stosunek do uniwersum. Altizer z godną zauważenia determinacją kwestionował status człowieka i świata¹⁹³⁹. Akosmiczny paradygmat teologa z Charleston ujawniał się w szeregu partykularnych rozwiązań. Altizer odrzucił językowe, intelektualne, historyczne, społeczne i kulturalne osadzenie człowieka. W ten sposób usunął wspólny fundament, który mógłby łączyć jego teologię z hermeneutyką protestancką i podążył ku głębinom poetyckiej wyobraźni.

¹⁹³⁸ Cf. ALTIZER-MONTGOMERY, s. 19-56.

¹⁹³⁹ Ściśle należałoby rzec »status świata«, gdyż świat obejmuje *ex definitione* także człowieka.

6. Zakończenie

Hermeneutyka Altizera należała do relewantnych głosów w dyskusji teologicznej II-połowy XX wieku. Jego myśl wywołała oddźwięk wśród teologów różnych konfesji w różnych miejscach świata. Altizerowska hermeneutyka dotyka głównego pytania, przed którym stoi współczesna teologia, a mianowicie pytania o uprawomocnienie dyskursu teologicznego we współczesnym społeczeństwie. To pytanie abstrahuje od merytorycznych sporów o status teologii jako nauki oraz abstrahuje od partykularnych sporów pomiędzy szkołami teologicznymi. Teologia jest humanistyczną refleksją nad doktryną i praktyką chrześcijaństwa. Istnienie teologii nie zależy od tego, czy przedmiot jej badań występuje współcześnie, czy też należy do przeszłości. Pod tym względem sekularyzacja nie zagraża bytowi teologii, gdyż istnieją dyscypliny, które zajmują się wyłącznie badaniem fenomenów przeszłych (np. archeologia). Należy jednak uwzględnić odmienną sytuację teologii w krajach anglosaskich. O ile w Rzeczypospolitej Polskiej, podobnie jak w większości państw europejskich, status teologii jako dyscypliny naukowej jest określony przez prawodawstwo¹⁹⁴⁰, o tyle w wielu krajach anglosaskich brak jest takich gwarancji. Czynnikiem rozstrzygającym w tamtejszym systemie edukacyjnym są nierzadko prawa rynku, a więc popyt na kształcenie kadr w danej dziedzinie. Sprawia to, iż teologia jest zmuszona do wykazywania swojej użyteczności dla społeczeństwa.

Dyskusja wokół teologii radykalnej wiedzie jej uczestników w stronę rozważań nad językiem i logiką religii. Znaczna część tez wysuwanych przez Altizera nie może zostać zweryfikowana w żaden sposób w ramach teologii rozumianej jako nauka. Jednak zamierzona przez niego antymetodologiczność nie powinna przysłańać nam ogólnego i relewantnego zadania, jakim jest dociekanie procedur weryfikacyjnych stosowanych w przeszłości oraz współcześnie w teologii ewangelickiej. Innymi słowy, kazus altizerowskiej teologii, która faktycznie jest postacią sztuki, a nie nauki, nie uwalnia teologii protestanckiej od obowiązku bezustannej troski o humanistyczne uprawomocnienie i klarowność swoich własnych procedur. Cel takich dociekań jest podwójny. Po pierwsze, prowadzą one do pogłębienia samoświadomości teologii ewangelickiej co do struktury rozumienia w jej obrębie. Po drugie, umożliwiają one zapytanie o uprawomocnienie

¹⁹⁴⁰ Cf. *Uchwała Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów z dnia 24 października 2005 roku w sprawie określenia dziedzin nauki i dziedzin sztuki oraz dyscyplin naukowych i artystycznych*, „Monitor Polski” 2005 nr 79.

partykularnych procedur weryfikacyjnych. Przyczynia się to do rozwoju nauk teologicznych. Naturalnie rozwój teologii jest stymulowany także poprzez rozwój innych dyscyplin (przede wszystkim humanistycznych). Pytanie o uprawomocnienie przywołanych procedur dotyka zagadnienia rozdzwieku między metodologiami różnych epok teologicznych.¹⁹⁴¹ Współczesna teologia nie powinna włączać się do zamkniętych *eo ipso* sporów minionych epok inaczej niż poprzez dogłębną analizę i wstrzeźliwą ewaluację tychże sporów. Z tej perspektywy ogrom wysiłku Altizera okazał się daremny, ponieważ teolog z Charleston usiłował w XX wieku wdrzeć się w czasy Dantego, Milтона, Blake'a, Hegla, i retrospektywnie zmienić sens i kontekst ich dzieł. Nie oznacza to, że teologia minionych epok nie wywiera wpływu na teraźniejszość. Przeciwnie, takie oddziaływanie obserwujemy w aspekcie indywidualnym (doktryna religijna) i w aspekcie kolektywnym (kultura). Prócz tego należy pamiętać, że »historia est magistra vitae« również w przypadku teologii.

Złożony problem weryfikacji tez teologicznych skłania do pytania, czy ewentualna nieprawdziwość danych, które bada teologia, wpływa na jej status jako nauki. Zdaniem autora przedkładanej rozprawy nawet gdyby okazało się, iż krytyka religii przeprowadzona przez Feuerbacha jest w pełni uzasadniona, nie zmienia to w niczym omawianego statusu, gdyż fenomen religijny jako projekcja ludzkiej świadomości także zasługuje na naukową analizę. Nie można jednak nie dostrzegać, iż niepewność co do prawdziwości badanych danych współokreśla specyfikę działalności teologicznej. Albowiem teologia jest dyscypliną, która ustawicznie szuka uprawomocnienia w innych dyscyplinach, a sama nigdy innych dyscyplin nie uprawamacia. Ten fakt widać szczególnie wyraźnie w relacji teologia - nauki filologiczne, ponieważ teologia ogołocona z instrumentarium filologicznego musi zamilknąć.

Należy też postawić pytanie, czy istnieje jakaś szczególna cecha teologii amerykańskiej oraz jak na jej tle przedstawia się twórczość Altizera. Teologia amerykańska jest wielkością bardziej złożoną pod względem konfesyjnym niż europejska teologia kontynentalna, w której decydującą rolę odgrywa tradycja luteraska i tradycja reformowana. Natomiast w Stanach Zjednoczonych dominują różnorodne pochodne teologii reformowanej. Charakterystyczna dla teologii amerykańskiej jest przewaga praktyki nad teorią. Swoje naukowe osiągnięcia teologia amerykańska zawdzięcza w znacznej mierze europejskim uczonym, którzy

¹⁹⁴¹ Tę kwestię można przedstawić na następującym przykładzie. Teologia oparta na współczesnej metodologii nauk humanistycznych nie jest w stanie wypowiedzieć się co do prawdziwości zdania »Bóg istnieje«. Może natomiast bezsprzecznie stwierdzić, że »Bóg istnieje według Hegla«.

przyjechali do USA. Na tle tego praktycyzmu teologia Altizera wyróżnia się abstrakcyjnością i oderwaniem od sfery eklezjalnej. Jego zainteresowania koncentrowały się na spekulacji ontologicznej, na którą teologia amerykańska zasadniczo nie zwracała uwagi, gdyż postrzegała siebie samą jako prakseologię życia kościelnego.

Recepcja teologii Altizera napotyka na przeszkody, gdyż zwykle uwzględnia się tylko jego *The Gospel of Christian Atheism* (1966). Za przykład takiego podejścia może służyć fragment poświęcony altizerowskiej teologii w popularnym podręczniku dogmatyki pióra H. G. Pöhlmann:

„Dla Th. J. Altizera »śmierć Boga« jest »wydarzeniem zbawczym« (Th. J. J. Altizer, ...dass Gott tot sei, 1968, s. 11). Bóg »zanegował« samego siebie we wcieleniu (ibidem, s. 76). Jezus przez wcielenie »przestał istnieć w swoim pierwotnym sposobie bycia (*Seinsweise*) jako transcendentny Bóg czy też bezcielesny Duch«. Bóg staje się Słowem, »które stopniowo staje się ciałem w rzeczywistym biegu dziejów«. Bóg jest więc »ciągłym i postępującym procesem samonegacji«. Bóg umiera w Jezusie (ibidem, s. 93-). »Konsekwentne i radykalne chrześcijaństwo nie implikuje wiedzy o pierwotnym Bogu, lecz zamiast tego wiąże się z tamtym >Królestwem Bożym<, które przedstawia konsekwencję absolutnej samonegacji Boga, i urzeczywistnia to Królestwo« (ibidem, s. 97-). »Chrześcijański Bóg« nie jest »bytem istniejącym«, lecz »dialektycznym procesem« (ibidem, s. 101)»¹⁹⁴².

Powyższe przedstawienie zarysu ontologii Altizera faktycznie jest kompilacją cytatów z *The Gospel of Christian Atheism*. Pöhlmann nie podjął nawet niezbędnego wysiłku samodzielnego zreferowania głównych tez teologa z Charleston. Według autora przedkładanej rozprawy możliwe jest miarodajne podsumowanie altizerowskiej teologii, o czym świadczy np. encyklopedyczny artykuł I. Bokwy poświęcony Altizerowi:

„[...] W odróżnieniu od innych radykalnych teologów A[ltizer] traktuje śmierć Boga nie jako fakt kulturowy, etyczny czy lingwistyczny, lecz jako wydarzenie hist[oryczne] o znaczeniu ontologicznym; oryginalność Altizera polega na zerwaniu z dotychczasową teologią - posługując się językiem paradoksu, pozostając w atmosferze apokaliptyki i eschatologii, stworzył on dialektyczną, bezreligijną i ateistyczną teorię chrześcijaństwa; odwoływał się gł[ównie] do myśli G. W. F. Hegla, W. Blake'a, F. Nietzschego i M. Eliadego. Dla A[ltizera] śmierć Boga jest prawdziwym faktem - wcielenie Boga w Jezusie Chrystusie oznacza negację Boga transcendentnego, nieśmiertelnego i wiecznego; zdaniem A[ltizera] kosmos zmierza ku eschatologicznemu celowi, jakim jest Królestwo Boże; śmierć Boga transcendencji oznacza, że staje się on »wszystkim we wszystkim«, sacrum przenika bez reszty do profanum; Bóg transcendencji staje się nicością; owemu procesowi przemiany transcendencji w immanencję odpowiada swoiste »kurczenie się« transcendencji. Teoria A[ltizera] spotkała się z wieloma głosami krytyki (m.in. W. Pannenberg, E. Jüngel); mimo że teol[ogiczna] strona koncepcji A[ltizera] jest rozbudowana, zmierza ona ku stopniowemu unicestwieniu teologii jako takiej, stając się projektem wewn[ętrznym] sprzecznym»¹⁹⁴³.

¹⁹⁴² H. G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, [V, B, 5], *op. cit.*, s. 104.

¹⁹⁴³ I. Bokwa, *Altizer...*, *op. cit.*

Należy pamiętać, iż omawianie teologii radykalnej w podręcznikach dogmatyki jest przedsięwzięciem skomplikowanym, ponieważ topika altizerowskiej teologii różni się w znacznym stopniu od standardowej topiki tychże podręczników. Dotyczy to nawet podręczników proveniencji heglowskiej, mimo iż Altizer usiłował prezentować swoją teologię jako postać neoheglizmu. Dlatego podręcznik altizerowskiej dogmatyki, który nie powstał aż do dzisiejszego dnia (czyli do roku 2008), powinien zostać zbudowany wokół *loci* charakterystycznych dla jego teologii, a nie dla dotychczasowej dogmatyki, z którą tenże świadomie zerwał. Istniejące opracowania teologii Altizera nie mogą zastąpić takiego podręcznika, mimo iż ów podręcznik byłby obciążony licznymi założeniami badawczymi, które wynikałyby z rekonstruktywnego i systematyzującego charakteru takiego projektu. Myśl Altizera ulegała na przestrzeni lat przeobrażeniom. Ostał się jednak jej niezmienny fundament merytoryczny. Dlatego optymalne byłoby przedstawienie dogmatyki teologa z Charleston w perspektywie synchronicznej (*loci*) i diachronicznej (rozwój idei). Wydaje się, iż bieżące lata są dobrym czasem na syntezę spuścizny Altizera. Przesłanki biograficzne sugerują, iż pamiętniki *Living the Death of God* (2006) są dziełem, które wieńczy jego długoletnią drogę teologiczną, a być może są i jego ostatnim dziełem wydanym za życia.

Można wyróżnić dwa rozłączne kierunki rozumienia i uprawiania teologii. Te kierunki nie pokrywają się z określonymi tradycjami konfesyjnymi, ani z określonymi prądami teologicznymi, lecz przecinają je na wskroś. Pierwszy kierunek akceptuje humanistyczną tożsamość teologii, a tym samym poddaje teologię pod władzę metodologii nauk humanistycznych. Opiera się on na afirmacji świata wraz z jego aksjologią (*Weltbejahung*). Natomiast drugi kierunek domaga się dla teologii szczególnych uregulowań i uprzywilejowanej pozycji względem innych dyscyplin. Ten kierunek podważa status teologii jako nauki oraz odnosi się wrogo do innych dyscyplin humanistycznych. Łączy się on z paradygmatem akosmicznym, który kwestionuje wartość uniwersum (*Weltablehnung*), a w jego miejsce ustanawia religijną iluzję. Twórczość Altizera przynależy bezsprzecznie do tego drugiego kierunku, aczkolwiek należy wspomnieć o jej osobliwości. Pierwszy kierunek szuka uprawomocnienia dyskursu teologicznego z perspektywy humanistyki, natomiast drugi dąży do uzyskania legitymizacji eklezjalnej. Altizer wykluczył zarówno naukowe, jak i kościelne zakorzenienie teologii radykalnej. Postrzegał on teologię śmierci Boga jako postać sztuki, a ściślej mówiąc jako rodzaj poetyckiej autobiografii. To samookreślenie oddaje celnie istotę teologii Altizera, w tym i jego

hermeneutyki. W opinii autora przedkładanej rozprawy dzieje teologii ewangelickiej dostarczają przekonujących argumentów na rzecz rozumienia teologii jako obrońcy świata (*advocatus mundi*) wbrew stanowisku Altizera.

7. Bibliografia

[1] Źródła publikowane i archiwizowane

Altizer T. J. J., *Absolute Nothingness and Taylor's Imagology*, „Journal of Cultural and Religious Theory” 2001 nr 2

Altizer T. J. J., *Altizer on Altizer*, „Literature & Theology” 2001 nr 2

Altizer T. J. J., *Apocalypticism and Modern Thinking*, „Journal for Christian Theological Research” 1997 nr 2

Altizer T. J. J., *Buddhism and Christianity. A Radical Christian Viewpoint*, „Japanese Religions” 1976 nr 1

Altizer T. J. J., *The Buddhist Ground of the Whiteheadian God*, „Process Studies” 1975 nr 4

Altizer T. J. J., *The Contemporary Challenge of Radical Catholicism*, „Journal of Religion” 1994 nr 2

Altizer T. J. J., *The Contemporary Jesus*, Albany/New York 1997

Altizer T. J. J., *Creative Negation in Theology*, „Christian Century” 1965 nr z lipca

Altizer T. J. J., *A Critical Analysis of C. G. Jung's Understanding of Religion*, Chicago 1955 [Praca doktorska w bibliotece Uniwersytetu Stanu Illinois w Chicago]

Altizer T. J. J., *Crucifixion and Apocalypse* [w:] *Penser le dieu vivant. Mélanges offerts à André Gounelle*, red. M. Boss, R. Picon, Paris 2003

Altizer T. J. J., *...dass Gott tot sei. Versuch eines christlichen Atheismus*, [sine translate], Zürich 1968

Altizer T. J. J., *Demythologizing and Jesus*, „Religion in Life” 1959 nr 4

Altizer T. J. J., *The Descent into Hell. A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness*, 2. wyd., New York 1979 [editio princeps: Philadelphia/Pennsylvania 1970]

Altizer T. J. J., *Dialectical vs. [= versus] Di-Polar Theology*, „Process Studies” 1971 nr 1

Altizer T. J. J., *El Evangelio del ateísmo cristiano*, tłum. A. Bentue, Barcelona 1972

Altizer T. J. J., *Eternal Recurrence and Kingdom of God* [w:] *The New Nietzsche. Contemporary Styles of Interpretation*, red. D. B. Allison, New York 1977

Altizer T. J. J., *Genesis and Apocalypse. A Theological Voyage Toward Authentic Christianity*, Louisville/Kentucky 1990

- Altizer T. J. J., *The Genesis of God. A Theological Genealogy*, Louisville/Kentucky 1993
- Altizer T. J. J., *Godhead and the Nothing*, Albany/New York 2003
- Altizer T. J. J., *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia/Pennsylvania 1966
- Altizer T. J. J., *History as Apocalypse*, Albany/New York 1985
- Altizer T. J. J., *Living the Death of God. A Theological Memoir*, Albany/New York 2006
- Altizer T. J. J., *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia/Pennsylvania 1963
- Altizer T. J. J., *Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado*, tłum. S. e I. Aizpurúa, Barcelona-Madrid 1972
- Altizer T. J. J., *Nature and Grace in the Theology of Saint Augustine*, Chicago 1951
[Praca magisterska w bibliotece Uniwersytetu Stanu Illinois w Chicago]
- Altizer T. J. J., *The New Apocalypse. The Radical Christian Vision of William Blake*, 2. wyd., Aurora/Colorado 2000 [editio princeps: East Lansing/Michigan 1967]
- Altizer T. J. J., *The New Gospel of Christian Atheism*, Aurora/Colorado 2002
- Altizer T. J. J., *Nietzsche and Apocalypse*, „New Nietzsche Studies” 2000-2001 nr 3-4
- Altizer T. J. J., *Nirvana and Kingdom of God*, „Journal of Religion” 1963 nr 2
- Altizer T. J. J., *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*, Philadelphia/Pennsylvania 1961
- Altizer T. J. J., *Overt Language About the Death of God – In Retrospect*, „Christian Century” 1978 nr z 7-14 czerwca
- Altizer T. J. J., *Radical Theology and Political Revolution*, „Criterion” nr z wiosny
- Altizer T. J. J., *Religion and Reality*, „Journal of Religion” 1958 nr 4
- Altizer T. J. J., *The Religious Foundations of Biblical Eschatology*, „Journal of Religion” 1959 nr 4
- Altizer T. J. J., *Satan as the Messiah of Nature* [w:] *The Whirlwind in Culture. Frontiers in Theology. In Honor of Langdon Gilkey*, red. D. W. Musser, J. L. Price, Bloomington/Indiana 1988
- Altizer T. J. J., *Science and Gnosis in Jung’s Psychology*, „Centennial Review” 1959 nr 3
- Altizer T. J. J., *The Self-Embodiment of God*, 2. zm. wyd., Lanham/Maryland-London 1987 [editio princeps: New York 1977]
- Altizer T. J. J., *Total Presence. The Language of Jesus and the Language of Today*, New York 1980

- Altizer T. J. J., *Van Gogh's Eyes* [w:] *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God. Essays in Honor of Patrick A. Heelan*, red. B. E. Babich, Dordrecht 2002
- Altizer T. J. J., *A Vision of Satan*, [s. l.] 1999, cyt. za: A. Lingis, *Kenosis* [w:] TTDG, s. 199
- Altizer T. J. J., *Wieczny powrót a Królestwo Boże*, tłum. S. Konopacki, „Literatura na Świecie” 1993 nr 1-2-3 = idem, *Eternal Recurrence and Kingdom of God* [w:] *The New Nietzsche. Contemporary Styles of Interpretation*, red. D. B. Allison, New York 1977
- The Altizer-Montgomery Dialogue. A Chapter in the God is Dead Controversy*, [sine editore], Chicago 1967
- Altizer T. J. J., Hamilton W., *Radical Theology and The Death of God*, Indianapolis et al. 1966
- Altizer T. J. J., Hamilton W., *Teología radical y la muerte de Dios*, tłum. J. Sempere, Barcelona 1967
- Bibliography of the Works of Thomas J. J. Altizer* [w:] COBB-1970
- Comprehensive Bibliography of Thomas J. J. Altizer*, red. L. McCullough [w:] TTDG
- Deconstruction and Theology*, red. T. J. J. Altizer et al., New York 1982
- John Cobb's Theology in Process*, red. D. R. Griffin, T. J. J. Altizer, Philadelphia 1977
- Theology at the End of the Century. A Dialogue on the Postmodern with Thomas J. J. Altizer*, Mark C. Taylor, C. E. Winqvist and Robert P. Scharlemann, red. R. P. Scharlemann, Charlottesville-London 1990
- The Theology of Altizer. Critique and Response*, red. J. B. Cobb, Philadelphia/Pennsylvania 1970
- Thinking through the Death of God. A Critical Companion to Thomas J. J. Altizer*, red. L. McCullough, B. Schroeder, Albany/New York 2004
- Toward a New Christianity. Readings in the Death of God Theology*, red. T. J. J. Altizer, New York et al. 1967
- Truth, Myth, and Symbol*, red. T. J. Altizer et al., Englewood Cliffs/New Jersey 1962

[2] Źródła niepublikowane [= AA]

Altizer T. J. J., *Dearest Friends (Memorial Day, 2004)*, [s. 1.] 2004

Altizer T. J. J., *An Epistle to Friends (20th September 2005)*, [s. 1.] 2005

Altizer T. J. J., *The Impossible Possibility of Ethics*, [s. 1.] [post 2003]

Altizer T. J. J., *Memoir*, [I], [s. 1.] [s. a.]

Altizer T. J. J., *Memoir*, [XIV], [s. 1.] [post 2004]

Altizer T. J. J., *The New America. A Response to the one-year Anniversary of 9/11*, [s. 1.] 2002

Altizer T. J. J., *The Passion of the Christ. A Response*, [s. 1.] 2004

Altizer T. J. J., *Postmodernity and Guilt*, [s. 1.] 2005

Altizer T. J. J., *The Transformation of Original Christian Apocalypticism into Modern Apocalypticism*, [s. 1.] 2005

[3] Opracowania

- Abe M., *Thomas J. J. Altizer's Kenotic Christology and Buddhism* [w:] idem, *Buddhism and Interfaith Dialogue. Part One of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought*, red. S. Heine, Houndmills 1995
- Atheism Up-to-Date*, „Time” 1962 nr z 9 marca
- Ball V., *The Godless Christians*, Atlanta/Georgia 1966
- Barth H.-M., *Tod-Gottes-Christologie. Der christologische Ansatz der nordamerikanischen Tod-Gottes-Theologie*, „Kerygma und Dogma” 1971 nr 4
- Bartnik C., *Ateizm chrześcijański*, „Tygodnik Powszechny” 1970 nr z 13 grudnia
- Bartnik C., *»Chrześcijaństwo bez religii« – ryzyko nowego języka*, „Znak” 1971 nr 10 [przedruk w: idem, *Dzieła zebrane*, t. 10, Lublin 1998]
- Bartnik C. S., *»Loci« niewłaściwe. Recenzja pracy doktorskiej mgra Tadeusza Mieszkowskiego pt. »Pozateologiczne źródła w teologii Thomasa J. J. Altizera«*, Warszawa 1977 ss. 292 (mps ATK) [w:] idem, *Dzieła zebrane*, t. 9, Lublin 1998
- Bibliografia* [w:] MIESZKOWSKI
- Bibliography* [w:] ALTIZER-HAMILTON
- Bibliography* [w:] MUNRO
- Bishop J., *Die »Gott-ist-tot« Theologie*, tłum. E. Labonté, Düsseldorf 1968
- Bokwa I., *Altizer, Thomas Jonathan Jackson* [w:] RELIGIA, t. 1
- Borné G. F., *Christlicher Atheismus und radikales Christentum. Studien zur Theologie von Thomas Altizer im Zusammenhang mit Ketzereien der Kirchengeschichte, der Dichtung von William Blake und der Philosophie von Georg Friedrich Wilhelm Hegel*, München 1979
- Brown R. M., *The Gospel Of Christian Atheism by Thomas J. J. Altizer*, „Theology Today” 1966 nr 2
- Buren P. van, *Christ in Our Place. The Substitutionary Character of Calvin's Doctrine of Atonement*, Edinburgh 1957
- Buren P. M. van, *The Edges of Language. An Essay in the Logic of a Religion*, New York 1972
- Buren P. M. van, *Reden von Gott - in der Sprache der Welt. Zur säkularen Bedeutung des Evangeliums*, tłum. K. Huber, Zürich-Stuttgart 1965
- Buren P. M. van, *The Secular Meaning of the Gospel Based on an Analysis of its Language*, New York 1963
- The Cambridge Objectors*, „Time” 1964 nr z 6 marca

- Casserley J. V. L., *The Death of Man. A Critique of Christian Atheism*, New York 1967
- Cooper J. C., *Radical Christianity and Its Sources*, Philadelphia/Pennsylvania 1968
- Corrington R. S., *Genesis and Apocalypse: A Theological Voyage Toward Authentic Christianity by Thomas J. J. Altizer*, „Theology Today” 1992 nr 1
- Cox H., *The Secular City. Secularisation and Urbanization in Theological Perspective*, New York 1965
- Cox H., *Stadt ohne Gott?*, tłum. W. Simpfendörfer, 6. wyd., Stuttgart-Berlin 1971
- Cox, Harvey [w:] RELIGIA, t. 3
- Daecke S. M., *Der Mythos vom Tode Gottes. Ein kritischer Überblick*, Hamburg 1969
- The Death of God Debate*, red. J. L. Ice, J. J. Carey, Philadelphia/Pennsylvania 1967
- The Death of God Movement and the Holocaust. Radical Theology Encounters the Shoah*, red. S. R. Haynes, J. K. Roth, Westport/Connecticut 1999
- Dillistone F. W., *The New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake by Thomas J. J. Altizer*, „Theology Today” 1969 nr 1
- Duquoc C., *Niejasności teologii sekularyzacji. Esej krytyczny*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1975
- Ebert H., *Der verlorene Gott. Radikale Antworten auf radikale Fragen*, Freiburg/Breisgau 1971
- Eliade M., *Moje życie. Fragmenty dziennika (1941-1985)*, tłum. I. Kania, red. R. Reszke, Warszawa 2001
- Eliade M., *Notes for a Dialogue* [w:] COBB-1970
- Eliade M., *Ordeal by Labyrinth. Conversations with Claude-Henri Rocquet. With an Essay on Brancusi and Mythology*, tłum. D. Coltman, Chicago 1982
- Eliade M., *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. K. Środa, Warszawa 1992
- Fisher D. H., *Total Presence: The Language of Jesus and the Language of Today by Thomas J. J. Altizer*, „Anglican Theological Review” 1982 nr 2
- Fries H., Stählin R., *Gott ist tot? Eine Herausforderung. 2 Theologen antworten*, München 1968
- Frontline Theology*, red. D. Peerman, Richmond 1967
- Geering L. G., *Christianity without God*, Wellington-Santa Rosa/California 2002
- Gilkey L., *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1976
- The »God Is Dead« Movement*, „Time” 1965 nr z 22 października

- Godsey J. D., *Total Presence: The Language of Jesus and the Language of Today* by Thomas J. J. Altizer, „Theology Today” 1981 nr 2
- Grzywacz M., *Dorothee Sölle. Od »śmierci Boga« ku demokracji mistyki* [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 1, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003-2006
- Hamilton K., *God Is Dead; the Anatomy of a Slogan*, Grand Rapids/Michigan 1966
- Hamilton W., *The New Essence of Christianity*, New York 1966
- Hamilton W., *A Secular Theology for a World Come of Age*, „Theology Today” 1962 nr 1
- The Hartford Heresies*, „Time” 1975 nr z 10 lutego
- Häsler A. A., *Gott ohne Kirche?*, Olten-Freiburg/Breisgau 1975
- Heretic or Prophet?*, „Time” 1966 nr z 11 listopada
- Hintz M., *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systematyczne*, Warszawa 2007
- Holy Nothingness*, „Time” 1968 nr z 16 lutego
- The Honest to God Debate*, red. D. L. Edwards, London 1963
- Hryniewicz W., *Chrystus i człowiek w »teologii śmierci Boga«* [w:] *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2, red. B. Bejze, Warszawa 1974
- Is God »Dead«? A Symposium with Chapters Contributed by Billy Graham and Others*, Grand Rapids/Michigan 1966
- Is »God Is Dead« Dead?*, „Time” 1969 nr z 2 maja
- Jakubowska J., *Hegel w myśli protestanckiej* [w:] *Hegel a współczesność. Materiały X Międzynarodowego Kongresu Hegłowskiego (Moskwa 25 VIII – 2 IX 1974)*, [sine editore], Wrocław et al. 1975
- Jaskóła P., *Bóg dla nas. Ekumeniczno-dogmatyczne studium chrystologii Johna Arthura Thomasa Robinsona*, Lublin 1986
- Jossua J. P., *Chrześcijanie wobec »śmierci Boga«*, [sine translatore], „Znak” 1968 nr 4
- Kapliński A., *Teologowie śmierci Boga*, „Życie i Myśl” 1970 nr 6
- Karski K., *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971
- Kereszty R. A., *God Seekers for a New Age; from Crisis Theology to Christian Atheism*, Dayton/Ohio 1970
- Kitamori K., *Theologie des Schmerzes Gottes*, tłum. T. Kato, P. Schneiss, Göttingen 1972
- Kitamori K., *Theology of the Pain of God*, Eugene/Oregon 2005

- Kliever L. D., Hayes J. H., *Radical Christianity; the New Theologies in Perspective, with Readings from the Radicals*, Anderson/South Carolina 1968
- Koch H.-G., *Die Zukunft des toten Gottes*, Hamburg 1968
- Koleff-Pracka J., *Chrześcijański humanizm. Pedagogicznoreligijne znaczenie teologii Dietricha Bonhoeffera i Doroty Sölle*, Warszawa 2003 [Praca doktorska w Bibliotece Głównej ChAT]
- Koleff-Pracka J., *Koncepcja ateistycznej wiary Dorothee Sölle*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 2000 nr 1-2
- Koleff-Pracka J., *Sölle, Dorothee* [w:] RELIGIA, t. 9
- Küng H., *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg im Breisgau et al. 1970
- Lelyveld A. J., *Atheism Is Dead. A Jewish Response to Radical Theology*, Lanham/Maryland 1985
- Linguistic Analysis: A Way for Some to Affirm Their Faith*, „Time” 1964 nr z 10 lipca
- Link C., *Hegels Wort »Gott selbst ist tot«*, Zürich 1974
- Literaturhinweise* [w:] J. Bishop, *Die »Gott-ist-tot« Theologie*, tłum. E. Labonté, Düsseldorf 1968
- Marlé R., *Teologia tak zwanej »śmierci Boga«* [w:] R. Laurentin, *Czy Bóg umarł*, tłum. W. Kowalska, Warszawa 1969
- Mascall E., *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1970
- The Meaning of the Death of God; Protestant, Jewish and Catholic Scholars Explore Atheistic Theology*, red. B. Murchland, New York 1967
- Mehta V., *The New Theologian*, New York 1966
- Mieszkowski T., *Pozateologiczne źródła w teologii Thomasa J. J. Altizera*, Warszawa 1984
- Montgomery J. W., *The »Is God Dead?« Controversy; a Philosophical-Theological Critique of the Death of God Movement*, Grand Rapids/Michigan 1966
- Montgomery J. W., *The Suicide of Christian Theology*, 9. wyd., Newburgh/Indiana 2001 [editio princeps: 1970]
- Munro H., *A Re-evaluation of the »Death of God« Theology*, Nathan/Queensland 2000 [Praca doktorska w bibliotece Uniwersytetu Griffith w Australii]
- Neuenschwander U., *Gott denken angesichts des Atheismus*, Neukirchen-Vluyn 2001
- Neusner J., *Judaism after the Death of »The Death of God«*, Atlanta/Georgia 1995
- Neusner J., *Preface to the Brown Classics in Judaica Series Edition* [w:] ALTIZER-1977

- „The New York Times” 1966
- Odin S., *Kenosis as a Foundation for Buddhist / Christian Dialogue. The Kenotic Buddhology of Nishida and Nishitani of the Kyoto School in Relation to the Kenotic Christology of Thomas J. J. Altizer*, „The Eastern Buddhist” 1987 nr 1
- Ogletree T. W., *The Death of God Controversy*, Nashville/Tennessee 1966
- On the Move in the South*, „Time” 1965 nr z 17 grudnia
- Patalon M., *Pedagogika ekumenizmu. Procesualność jako paradygmat interkonfesyjnej i interreligijnej hermeneutyki w ujęciu Johna B. Cobba, Jr.*, Gdańsk 2007
- Phipps W. E., *The Contemporary Jesus by Thomas Altizer*, „Theology Today” 1998 nr 4
- Pöhlmann H. G., *Abriss der Dogmatik*, 2. zm. wyd., Gütersloh 1975
- Radical Theology: Phase Two; Essays in a Continuing Discussion*, red. C. W. Christian, G. R. Wittig, Philadelphia/Pennsylvania 1967
- Robinson J. A. T., *Honest to God*, Philadelphia 1963
- Robinson J. A. T., *Uczciwie wobec Boga [w:] Spór o uczciwość wobec Boga. Wybór tekstów*, red. tłum. A. Morawska, Warszawa 1966
- Rohls J., *Protestantische Theologie der Neuzeit*, t. 1-2, Tübingen 1997
- Rohmann K., *Vollendung im Nichts? Eine Dokumentation der amerikanischen »Gott-ist-tot-Theologie«*, Zürich et al. 1977
- Ross J. R., *From World Negation to World Affirmation. A Study in the Development of the Theology of Thomas J. J. Altizer*, „Journal of the American Academy of Religion” 1969 nr 4
- Schmitz J., *Totengräber Gottes? Zur »Gott-ist-tot« Theologie*, Trier 1970
- Schroeder B., *»Blood and Stone« – A Response to Altizer and Lingis*, „New Nietzsche Studies” 2000-2001 nr 3-4
- The Secular City Debate*, red. D. Callahan, New York 1966
- Shideler E. W., *No Other God by Gabriel Vahanian*, „Theology Today” 1967 nr 1
- Singh S., *Theology of the Pain of God by Kazoh Kitamori*, „Theology Today” 1967 nr 4
- Smart N., *Buddhism and the Death of God*, Southampton 1970
- Smith F. J., *»God Is Dead« – Philosophical Sources and Themes*, „Centennial Review” 1967 nr 9
- Sölle D., *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, Olten 1968
- Sölle D., *Christ the Representative. An Essay in Theology after the Death of God*, tłum. D. Lewis, Philadelphia 1967
- Sölle D., *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem »Tode Gottes«*, 2. wyd., Stuttgart-Berlin 1965

- Spór o uczciwość wobec Boga. Wybór tekstów*, red. tłum. A. Morawska, Warszawa 1966
- Styles of Piety. Practicing Philosophy after the Death of God*, red. S. C. Buckner, M. Statler, New York 2005
- Taylor M. C., *Erring. A Postmodern A/theology*, Chicago-London 1987
- Taylor M. C., *Foreword: The Last Theologian* [w:] ALTIZER-2006
- Teologia śmierci Boga* [w:] RELIGIA, t. 9
- Theologie im Umbruch. Der Beitrag Amerikas zur gegenwärtigen Theologie*, red. D. Peerman, tłum. C. Hahn, G. Hahn, München 1968
- „Theology Today” 1962-1969
- Thils G., *Chrześcijaństwo bez religii?*, tłum. G. Kania, Warszawa 1975
- Til C. van, *Is God Dead?*, Philadelphia/Pennsylvania 1966
- „Time” 1962-1969
- Dialogue on »The Death of God«*, red. H. Wagers et al., Dallas/Texas 1966
- Vahanian G., *The Death of God. The Culture of our Post-Christian Era*, New York 1961
- Vahanian G., *Teologiczne znaczenie »końca ery religijnej«*, tłum. E. Misiótek, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1965-1966 nr 1-10
- Wiara ateistyczna* [w:] RELIGIA, t. 9
- Willis E. D., *Iconoclasm in Paperback*, „Theology Today” 1966 nr 2
- Winling R., *Teologia współczesna (1945-1980)*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990
- Wskazówki bibliograficzne* [w:] R. Winling, *Teologia współczesna (1945-1980)*, [Lata 1966-1980, 3, IV], tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990
- Young J., *The Death of God and the Meaning of Life*, London-New York 2003
- Zdybicka Z. J., *Problem tak zwanej śmierci Boga* [w:] *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 1, red. B. Bejze, Warszawa 1974
- Zieliński T. J., *John A. T. Robinson. Uczciwie pytać o wiarę* [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003-2006
- Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Kraków 1988

[4] Literatura pomocnicza

- Ackroyd P., *Blake*, tłum. E. Kraskowska, Poznań 2001
- Agricola R., *De inventione dialectica*, Parisiis [= Paris] 1554
- Agricola R., Erasmus Rotterodamus, Melanchthon P., *De formando studio*, red. P. Melanchthon, Antverpiae [= Antwerpen] 1532
- Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste*, sekcja I, cz. 1-99; sekcja II, cz. 1-43; sekcja III, cz. 1-25; red. J. S. Ersch, J. G. Gruber, Leipzig 1818
- Althaus P., *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965
- Althaus P., *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962
- Der Ansbacher Ratschlag [w:] Bekenntnis. Widerstand. Martyrium. Von Barmen 1934 bis Plötzensee 1944*, red. G. Besier, G. Ringshausen, Göttingen 1986
- Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, 4. wyd., Warszawa 2000
- Apuleius [= Apulejusz z Madaury], *De dogmatae Platonis*, [Venetia 1521]
- Apuleius [= Apulejusz z Madaury], *Liber de deo Socratis*, [Venetia 1521]
- Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa; O Platonie i jego nauce; O świecie*, tłum. K. Pawłowski, M. Szymański, Warszawa 2002
- Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, tłum. M. Wojciechowski, Kraków 2005
- Aristoteles [= Arystoteles], *Metaphysik*, tłum. A. Lasson, Jena 1907
- Aristoteles [= Arystoteles], *Περὶ ποιητικῆς; De poetica*, Cantabrigiae [= Cambridge] 1696
- Aristoteles [= Arystoteles], *Politica et Oeconomica; Πολιτικά και Οικονομικά*, Francofurdi [= Frankfurt] 1587
- Arndt J., *Cztery księgi o prawdziwym chrześcijaństwie*, tłum. S. Tschepius, Królewiec [= Königsberg] 1881
- Arndt J., *Von [= Vom] wahren Christentum*, Lauban 1715
- Arnobius [= Arnobiusz], *Against the heathen*, tłum. H. Bryce, H. Campbell [w:] *The Ante-Nicene Fathers*, t. 6, red. P. Schaff, Grand Rapids/Michigan [s. a.]
- Arnold G., *Aus der Theologia Experimentalis. Das ist: Geistliche Erfahrungslehre oder Erkenntnis und Erfahrung von den vornehmsten Stücken des lebendigen Christentums (1714)* [w:] KLASSIKER, t. 6
- Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 1-7, tłum. red. zespół, Warszawa 1990-2001
- Atanazy z Aleksandrii, *Against the Arians*, tłum. A. Robertson [w:] *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, seria II, t. 4, red. P. Schaff, Edinburgh-Grand Rapids/Michigan 1892

- Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998
- Athanasius Alexandrinus [= Atanazy z Aleksandrii], *Opera omnia*, tłum. red. zespół, Coloniae [= Köln] 1532
- Die Augsbургische Konfession Lateinisch und Deutsch*, red. T. Kolde, 2. zm. wyd., Gotha 1911
- Augustinus Hipponensis [= Augustyn z Hippony], *Confessionum libri* [w:] PL, t. 32
- Augustinus Hipponensis [= Augustyn z Hippony], *De civitate Dei libri XXII* [w:] PL, t. 41
- Augustinus Hipponensis [= Augustyn z Hippony], *De Trinitate* [w:] PL, t. 42
- Augustinus Hipponensis [= Augustyn z Hippony], *In Joannis Evangelium tractatus CXXIV* [w:] PL, t. 35
- Augustinus Hipponensis [= Augustyn z Hippony], *In Psalmum LXXXVII enarratio* [w:] PL, t. 37
- Augustinus Hipponensis [= Augustyn z Hippony], *Soliloquiorum libri* [w:] PL, t. 32
- Augustyn z Hippony, *O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 1-2, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977
- Augustyn z Hippony, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996
- Augustyn z Hippony, *Solilokwia* [w:] idem, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. red. zespół, Warszawa 1953-1954
- Augustyn z Hippony, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1998
- Austin J. L., *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993
- Bacon R., *Opera hactenus inedita*, t. 1-9, red. R. Steele et al., Oxonii [= Oxford] [s. a.]
- Bacon R., *Opera quaedam hactenus inedita*, t. 1, red. J. S. Brewer, London 1859
- Baier J. G., *Compendium theologiae positivae*, t. 1-3, red. C. F. G. Walther, St. Louis 1879
- Barmeńska Deklaracja Teologiczna z 31 maja 1934 roku*, tłum. K. Karski, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1994 nr 2
- Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*, red. A. Burgsmüller, R. Weth, Neukirchen-Vluyn 1983
- Barth K., *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, t. 1, München 1927
- Barth K., *Die kirchliche Dogmatik*, t. I/1-IV/3/2, 5. wyd., Zürich 1960
- Barth K., *Der Römerbrief*, 1. wyd., Bern 1919
- Barth K., *Der Römerbrief*, 2. zm. wyd., München 1922
- Basilus Caesariensis [= Bazyli z Cezarei], *Liber de Spiritu sancto* [w:] PG, t. 18

- Basiliius Caesariensis [= Bazyli z Cezarei], *Opera*, t. 1-2, tłum. red. zespół, Parisiis [= Paris] 1547
- Baumgarten A. G., *Aesthetica*, t. 1-2, Frankfurt am Oder 1750-1758
- Baumgarten A. G., *Metaphysica*, 7. wyd., Halae Magdeburgicae [= Halle] 1779
- Bautz F. W., *Dionysius der Kartäuser* [w:] BAUTZ, t. 1
- Bautz F. W., *Hoffmann, Daniel* [w:] BAUTZ, t. 2
- Bayer O., *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, 2. zm. wyd., Tübingen 2004
- Bazyli z Cezarei, *O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999
- Berger P. L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 1997
- Bernanos G., *The Diary of a Country Priest*, tłum. P. Morris, New York 1937
- Bernanos G., *Pamiętnik wiejskiego proboszcza*, tłum. W. Rogowicz, 4. wyd., Warszawa 1991
- Beste W., *Dr. [= Doktor] Martin Luthers Glaubenslehre aus und in den Quellen dargestellt*, Halle 1845
- Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, red. R. Weber et al., 4. zm. wyd., Stuttgart 1994
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy Przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, 3. wyd., Warszawa 1979 [= Biblia Warszawska]
- Bibliotheca Symbolica Ecclesiae Universalis. The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes*, t. 1-3, red. P. Schaff, tłum. zespół, 4. zm. wyd., Grand Rapids/Michigan 1977
- Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 1-24, red. F. W. Bautz et al., Hamm 1975-2005
- Biologia*, red. E. Salomon et al., tłum. zespół, Warszawa 1996
- Blake W., *The Complete Writings*, red. G. Keynes, London et al. 1966
- Bonhoeffer D., *Brief an die Familie Leibholz (Zürich, 21st May 1942)* [w:] idem, *Werke*, t. 16, red. E. Bethge et al., Gütersloh 1996
- Bonhoeffer D., *Ethik* [w:] idem, *Werke*, t. 6, red. E. Bethge et al., Berlin-München 1987
- Bracia czescy* [w:] RELIGIA, t. 2
- Breidert M., *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, Gütersloh 1977
- Briefe von und an Hegel*, t. 1-4, red. J. Hoffmeister et al., 3. zm. wyd., Hamburg 1952-1981
- Bronk A., *Hermeneutika* [w:] RELIGIA, t. 4

- Brown P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Kraków 2006
- Brush J. E., *Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Luthers Verständnis des 51. Psalms*, Tübingen 1997
- Buber M., *Eclipse of God. Studies in the Relation between Religion and Philosophy*, New York 1952
- Buber M., *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953
- Buber M., *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, R. Reszke, Warszawa 1994
- Bultmann R., *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?*, „Theologische Zeitschrift” 1957 nr 13
- Burmannus F., *Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei*, t. 1-2, Genevae [= Genf] 1678
- Buttmann P., *Ausführliche griechische Sprachlehre*, t. 1-2, Berlin 1819-1825
- Calov A., *Gnostologia seu doctrina de cognoscibili*, Regiomonti [= Königsberg] 1633
- Calvin I., *Institutio christianae religionis*, Argentorati [= Strassburg] 1539
- Calvin I., *Institutio christianae religionis (1559)*, t. 1-2, red. A. Tholuck, Berolini [= Berlin] 1834-1835
- Catechesis religionis christianae, quae traditur in Ecclesiis et scholis Palatinatus*, red. Z. Ursinus, C. Olevianus, Heidelbergae [= Heidelberg] 1563
- Chan-fai Cheung, *Human Nature and Human Existence – On the Problem of the Distinction between Man and Animal*, „New Asia Academic Bulletin” 2001 nr 17
- Chemnitz M., *Loci theologici*, t. 1-2, tłum. J. A. O. Preus, St. Louis 1989
- Chemnitz M., *Loci theologici*, t. 1-3, Francofurti-Wittebergae [= Frankfurt am Main-Wittenberg] 1653
- Chwastek D., *Słowo w dobie mediów. Teologia Słowa w projekcie hermeneutycznym Gerharda Ebelinga i jej krytycy*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 2004 nr 2
- Cicero M. T., *Opera omnia*, t. 1-9, red. D. Lambinus, Londini [= London] 1585
- Cicero M. T., Melanchthon P., Boethius A. M. S., *Topica Ciceronis*, Haganae [= Hagenau] 1533
- Cieślak K., *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*, Wrocław 2000
- Cobb J. B., Griffin D. R., *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphia 1976

- Codex Theodosianus*, t. 1-6, red. I. Gothofredus [= Godefroy], A. Marvilius [= Marville], Lugduni [= Lyon] 1665
- Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, [sine translatore], 3. wyd., Kęty 2001
- Copernicus [= Kopernik] N., *De revolutionibus orbium coelestium*, Norimbergae [= Nürnberg] 1543
- Corpus Reformatorum*, t. 1-101, red. C. G. Bretschneider et al., Halis Saxonum [= Halle] et al. 1834-1959
- Cottret R., *Kalwin*, tłum. M. Milewska, Warszawa 2000
- Crossan J. D., *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991
- Crossan J. D., *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, tłum. M. Stopa, Warszawa 1997
- Cyceron M. T., *Topiki* [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, t. 4, tłum. zespół, Warszawa 1960-1963
- Cyceron, Hieronim, Burgundiusz z Pizy, Leonardo Bruni, *O poprawnym przekładaniu. Teksty łacińskie i przekłady polskie*, tłum. red. zespół, Kęty 2006
- Dalferth I. U., *Esse est operari. Die antischolastische Theologien Austin Farrers und Martin Luthers* [w:] idem, *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen 1992
- Dannhauer J. C., *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum s. [= sacrarum] literarum proposita et vindicata*, Argentorati [= Strassburg] 1654
- Dannhauer J. C., *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris*, Strassburg 1630
- Dante Alighieri, *O języku pospolitym*, tłum. W. Olszaniec, Kęty 2002
- Descartes [= Kartezjusz] R., *List do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Warszawa 1998
- Dilthey W., *Aus Schleiermachers Leben*, t. 1-4, Berlin 1858-1863
- Dilthey W., *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004
- Dilthey W., *Gesammelte Schriften*, t. 1-, red. B. Groethuysen et al., Leipzig et al. 1914-
- Diogenes Laertios [= Laertius], *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska et al., 5. wyd., Warszawa 2004
- Dionizjusz z Furny, *Hermeneia, czyli objaśnienie sztuki malarzkiej*, tłum. I. Kania, Kraków 2003
- Dionysius Carthusianus [= Dionizy Kartuz], *In Sententiarum librum commentarii locupletissimi*, t. 1-4, Venetijs [= Venedig] 1584

- Dionysius Carthusianus [= Dionizy Kartuz], *Opera minora*, t. 1-3, Coloniae [= Köln] 1532-1540
- Dodds E. R., *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, tłum. J. Partyka, Kraków 2004
- Do Diogneta*, tłum. A. Świderkówna [w:] *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 44, Warszawa 1988
- Doketyzm* [w:] RELIGIA, t. 3
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1-4, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. zespół, Kraków 2001-2004
- D'Onofrio G., *Epoka średniowieczna*, tłum. W. Szymona [w:] *Historia teologii*, t. 2, Kraków 2003-
- Dzielska M., *Wstęp. Wielki Proklos* [w:] Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Warszawa 2004
- Ebeling G., *Wort und Glaube*, t. 1-4, Tübingen 1962-1995
- Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986
- Eckhart, *Kazania i traktaty*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1988
- Eckhart, *Mystische Schriften*, red. tłum. G. Landauer, Berlin 1903
- Eckhart, *Myśli i rozważania*, tłum. W. Szymona
- Eckhart, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987
- Einleitung in das Neue Testament*, red. W. G. Kümmel, 20. zm. wyd., Heidelberg 1980
- Elert W., *Morphologie des Luthertums*, t. 1-2, München 1931-1932
- Eliade M., *Birth and Rebirth. The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, tłum. W. R. Trask, New York 1958
- Eliade M., *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. B. Baranowski, 2. zm. wyd., Warszawa 1997
- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998
- Eliade M., *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1999
- Eliade M., *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, tłum. M. Rodak, P. Rodak, Warszawa 1998
- Eliade M., *Patterns in Comparative Religion*, tłum. R. Sheed, New York 1958
- Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1999
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. W. Kowalski, Warszawa 2000
- Eliot, Thomas Stearns* [w:] RELIGIA, t. 3
- Elm T., *Parabel* [w:] *Literaturlexikon*, t. 14, red. W. Killy, 2. wyd., Berlin 2000

- Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, t. 1-4, red. J. Mittelstrass et al., Stuttgart-Weimar 1995-1996
- Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino, B. Studera, tłum. zespół [w:] *Historia teologii*, t. 1, Kraków 2003-
- Erasmus Rotterodamus [= Erazm z Rotterdamu], *De duplici copia verborum ac rerum commentarii (1512)* [w:] idem, *Opera omnia*, t. 1, Basiliae [= Basel] 1540
- Erikson L., *Inhabitatio-Illuminatio-Unio. En studie i Luthers och den äldre lutherdomens teologi*, Åbo 1986
- Ernesti J. A., *Institutio interpretis Novi Testamenti*, 3. wyd., Lipsiae [= Leipzig] 1775
- Eusebius Caesariensis [= Euzebiusz z Cezarei], *Historia Kościoła* [w:] idem, *Historia Kościoła; O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Kraków 1993
- Evdokimov P., *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999
- Ewangelia Nikodema*, tłum. M. Starowieyski [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne*, cz. 2, red. M. Starowieyski, Kraków 2003
- Facca D., *Bartłomiej Keckermann i filozofia*, Warszawa 2005
- Falque J. C., *Zasada antropiczna*, tłum. M. Kozuchowska [w:] *Encyclopaedia universalis. Świat nauki współczesnej*, t. 1, red. zespół, Warszawa 1996
- Feil E., *Der Einfluss Wilhelm Diltheys auf Dietrich Bonhoeffers »Widerstand und Ergebung«*, „Evangelische Theologie” 1969 nr 12
- Feil E., *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik. Christologie. Weltverständnis*, Berlin 1977
- Ferry P. T., *The Guiding Lights of the University of Wittenberg and the Emergence of Copernican Astronomy*, „Concordia Theological Quarterly” 1993 nr 4
- Feuerbach L., *The Essence of Christianity*, tłum. M. Evans, London 1854
- Feuerbach L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843)* [w:] idem, *Kleine philosophische Schriften (1842-1845)*, red. M. G. Lange, Leipzig 1950
- Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959
- Feuerbach L., *Das Wesen des Christentums*, t. 1-2, red. W. Schuffenhauer, Berlin 1956
- Feuerbach L., *Zasady filozofii przyszłości* [w:] idem, *Wybór pism*, t. 2, tłum. zespół, Warszawa 1988
- Flacius Illyricus M., *Clavis Scripturae sacrae seu de sermone sacrarum literarum*, t. 1-2, Basileae [= Basel] 1580-1581
- Flacius Illyricus M., *De vocabulo fidei et aliis quibusdam vocabulis, explicatio vera et utilis, sumta ex fontibus [H]ebraicis*, Vitebergae [= Wittenberg] 1549
- Focjusz, *Biblioteka*, t. 1-, tłum. red. O. Jurewicz, Warszawa 1986-

- Fontaine J., *Chrześcijańska literatura łacińska*, tłum. J. Słomka, Tarnów 1997
- Fülleborn G. G., *Encyclopedia philologica*, red. D. I. S. Kaulfuss, 2. wyd., Vratislaviae [= Breslau] 1805
- The Fundamentals. A Testimony to the Truth*, t. 1-12, Chicago 1910-1915
- Gadacz T., *Feuerbach, Ludwig* [w:] RELIGIA, t. 4
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004
- Galenus, *Isagogici libri qui, cum in totam artem medicam introducunt*, red. zespół, 4. wyd., Venetiis [= Venedig] 1565
- Die ganze heilige Schrift Deutsch (Wittenberg 1545)*, t. 1-2, tłum. M. Luther, 2. wyd., Berlin 2000
- Gerhard J., *Loci theologici*, t. 1-9, red. E. Preuss, nowe wyd., Berolini [= Berlin] 1863-1875
- Glassius S., *Philologia sacra*, red. J. G. Olearius, J. F. Buddeus, nowe zm. wyd., Lipsiae [= Leipzig] 1743
- Gödel K., *On Formally Undecidable Propositions of »Principia mathematica« and Related Systems*, tłum. B. Meltzer, Edinburgh-London 1962
- Gödel K., *Über formal unentscheidbare Sätze der »Principia mathematica« und verwandter Systeme I*, „Monatshefte für Mathematik und Physik” 1931 nr 38
- Godlewicz-Adamiec J., *Plastyczne i językowe środki wyrazu w dziełach mistyków niemieckich epoki średniowiecza*, Warszawa 2005
- Goetz K. G., *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Versuch zur Lösung*, 2. zm. wyd., Leipzig 1907
- Gogarten F., *Die Frage nach Gott. Eine Vorlesung*, Tübingen 1968
- Gogarten F., *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart 1956
- Gogarten F., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1958
- Gołębiowski M., *Dzieje kultury Stanów Zjednoczonych*, Warszawa 2006
- Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen*, t. 1-4, red. J. C. Adelung, nowe wyd., Berlin 2001
- Grane L., *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luterńskiej*, tłum. J. T. Maciuszko, K. Lazar, Bielsko-Biała 2002
- Grekiska språkets grammatik till skolungdomens tjänst*, Åbo 1836
- Griechisch-Deutsch altgriechisches Wörterbuch*, red. W. Pape, nowe wyd., Berlin 2006

- Grimm W., *Wiesbader Glossen*, „Zeitschrift für Deutsches Altertum” 1848 nr 6
- Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*, t. 1-64, red. J. H. Zedler et al., Halle-Leipzig 1732-1750
- Grzegorz z Nyssy, *Against Eunomius*, tłum. W. Moore, H. A. Wilson [w:] *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, seria II, t. 5, red. P. Schaff, Edinburgh-Grand Rapids/Michigan 1892
- Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006
- Gukenbiehl H. L., *System, soziales* [w:] *Grundbegriffe der Soziologie*, red. B. Schäfers et al., Opladen 1998
- Günther L., *Kepler und die Theologie. Ein Stück Religions- und Sittengeschichte aus dem XVI. und XVII. Jahrhundert*, Giessen 1905
- Gutowski P., *Hartshorne, Charles* [w:] RELIGIA, t. 4
- Hägg G., *Den svenska litteraturhistorien*, Stockholm 2004
- Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, t. 1-3, red. C. Andresen, A. M. Ritter, 2. zm. wyd., Göttingen 1998-1999
- Harasimowicz J., *Jezus Chrystus. Ikonografia* [w:] RELIGIA, t. 5
- Harasimowicz J., *Kunst als Glaubensbekenntnis. Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte der Reformationszeit*, Baden-Baden 1996
- Harbeck-Pingel B., *Unio mystica* [w:] TRE, t. 34
- Harnack A., *Istota chrześcijaństwa. Szesnaście wykładów wobec słuchaczy wszystkich fakultetów 1899/1900 w Uniwersytecie Berlińskim*, tłum. J. Zachariewicz, Warszawa 1909
- Harnack A., *What Is Christianity? Sixteen Lectures Delivered in the University of Berlin during the Winter-Term 1899-1900*, tłum. T. B. Saunders, London-New York 1901
- Harnack A., *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*, 5. wyd., Leipzig 1901
- Hegel G. W. F., *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, Jena 1801
- Hegel G. W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002
- Hegel G. W. F., *Nauka logiki*, t. 1-2, tłum. A. Landman, Warszawa 1967-1968
- Hegel G. W. F., *The Phenomenology of Mind*, tłum. J. B. Baillie, New York 1949
- Hegel G. W. F., *Werke*, t. 1-20, red. E. Moldenhauer et al., nowe wyd., Berlin 2000

- Hegel G. W. F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1-2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958
- Hegel G. W. F., *Wykłady z filozofii religii*, t. 1-2, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2006-2007
- Hegel G. W. F., *Wykłady z historii filozofii*, t. 1-3, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1994-2002
- Hegel G. W. F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, 2. wyd., Warszawa 2004
- Heidegger M., *Przyczynki do filozofii. Z wydarzenia*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996
- Heracliti Fragmenta* [w:] *Fragmenta philosophorum Graecorum*, t. 1, red. F. G. A. Mullachius, Parisiis [= Paris] 1860
- Herder J. G., *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [w:] *Sturm und Drang. Weltanschauliche und ästhetische Schriften*, t. 1, red. P. Müller, Berlin-Weimar 1978
- Herder J. G., *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1-2, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1962
- Herder J. G., *Rozprawa o pochodzeniu języka*, tłum. B. Płaczowska [w:] idem, *Wybór pism*, red. T. Namowicz, Wrocław et al. 1988
- Hesiodus [= Hezjod], *Ta ερπισκομενα; Quae extant*, tłum. red. C. Schrevel, Cantabrigae [= Cambridge] 1672
- Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia); Prace i dni; Tarcza*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999
- Hieronimus Stridonensis [= Hieronim ze Strydonu], *Adversus Jovinianum* [w:] PL, t. 23
- Hildegardis [= Hildegarda z Bingen], *Epistola II. Anastasii Papae ad Hildegardem. Responsum Hildegardis* [w:] PL, t. 197
- Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der altewangelischen Lehrer quellenmässig belegt und verdeutsch*, red. E. Hirsch, 4. wyd., Berlin 1964
- Hintz M., *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006
- Historia universitatis Parisiensis*, t. 1-6, red. C. E. DuBoulay, Parisiis [= Paris] 1665-1673
- Historia życia prywatnego*, t. 3, red. P. Aries et al., tłum. zespół, 2. wyd., Wrocław et al. 2005
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 1-12, red. J. Ritter et al., Darmstadt 1971-2004

- Hobbes T., *Elementorum philosophiae*, seria 1, Londini [= London] 1655
- Hobbes T., *Elementy filozofii*, t. 1-2, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1956
- Hodge C., *Systematic Theology*, t. 1-3, Grand Rapids/Michigan 1940
- Hoenecke A., *Evangelisch-lutherische Dogmatik*, t. 1-4, Milwaukee/Wisconsin 1909
- Høffding H., *Sören Kierkegaard als Philosoph*, Stuttgart 1896
- Hoffmann H., *Mitu i rytuału szkoła* [w:] RELIGIA, t. 7
- Hryniewicz W., »Hierarchia veritatum« – wspólne dobro chrześcijaństwa [w:] *Święta tajemnica jedności. Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach*, red. W. Hryniewicz, K. Jaskóła, Lublin 1988
- Hübner J., *Die Theologie Johannes Keplers zwischen Orthodoxie und Naturwissenschaft*, Tübingen 1975
- Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, tłum. zespół, 4. wyd., Warszawa 1992
- Humboldt W. von, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, tłum. E. M. Kowalska, Lublin 2001
- Humboldt W. von, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues* [w:] idem, *Werke*, t. 3, red. A. Flitner, K. Giel, Darmstadt 1963
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 2001
- Hume D., *Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes*, tłum. J. H. von Kirchmann, Berlin 1869
- Hunnius A., *Articuli christianae religionis, de lege et evangelio, ex Scripturae sacrae fundamentis extructi, et forma quaestionum ac responsionum pertractari*, Wittebergae [= Wittenberg] 1606
- Hunnius N., *Glaubenslehre der evangelisch-lutherischen Kirche*, 2. zm. wyd., Nördlingen 1850
- Hutterus redivivus. Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Ein dogmatisches Repertorium für Studierende*, red. K. Hase, 12. wyd., Leipzig 1883
- Internationale Bibliographie zu Dietrich Bonhoeffer; International Bibliography on Dietrich Bonhoeffer*, red. E. Feil, B. Fink, Gütersloh 1998
- Irenaeus Lugdunensis [= Ireneusz z Lyonu], *Adversus Valentini et similibus gnosticorum haereses*, Coloniae Agrippinae [= Köln] 1596
- Jakubczak K., *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczara* [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001
- James W., *Pragmatyzm. Nowa nazwa kilku starych metod myślenia. Popularne wykłady z filozofii*, tłum. M. Filipczuk, Kraków 2004

- Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969
- Jan od Krzyża, *Dzieła*, t. 1-2, tłum. B. Smyrak, 7. wyd., Kraków 2004
- Jaskóła P., *Panem jest Duch. Zasadnicze kierunki reformowanej pneumatologii*, Opole 2000
- Jaskóła P., *Spiritus effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Opole 1994
- Jaspers K., *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tłum. D. Stroińska, Warszawa 1997
- Jeanrond W. G., *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999
- Jeremias J., *Die Gleichnisse Jesu*, 6. zm. wyd., Göttingen 1962
- Joachim z Fiore [w:] RELIGIA, t. 5
- Joannes Damascenus [= Jan Damasceński], *De fide orthodoxa* [w:] PG, t. 47
- Johannes Chrysostomus [= Jan Chryzostom], *Opera*, t. 4, tłum. red. zespół, Parisiis [= Paris] 1570
- Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994
- Joyce J., *Finnegans Wake*, London 1975
- Joyce J., *Ulisses*, tłum. M. Słomczyński, 3. wyd., Kraków 2004
- Joyce J., *Ulysses. Annotated Student Edition*, red. D. Kiberd, London et al. 2000
- Kabbala denudata seu doctrina Hebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica*, cz. 2, [sine editore], Francofurti [= Frankfurt] 1677
- Kahnis F. A., *Die lutherische Dogmatik historisch-genetisch dargestellt*, t. 1-2, 2. zm. wyd., Leipzig 1874-1875
- Kant I., *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Königsberg-Leipzig 1755
- Kant I., *Das Ende aller Dinge (1794)* [w:] idem, *Gesammelte Schriften*, red. zespół, Berlin 1910-1955, seria 1, t. 8, seria 3, t. 23
- Kant I., *Koniec wszystkich rzeczy (1794)*, tłum. M. Żelazny [w:] idem, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005
- Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, Berlin-Libau 1790
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, 2. wyd., Kęty 2001
- Kant I., *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałęcki, A. Landman, 3. wyd., Warszawa 2004
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993
- Kant I., *Werke*, t. 1-12, red. W. Weischedel, Frankfurt am Main 1977

- Kantyka P., *Autorytet w Kościele. Dialog katolicko-anglikański na forum światowym*, Lublin 2004
- Karski K., *Barth, Karl* [w:] RELIGIA, t. 1
- Karski K., *Filip Melancton jako pedagog i reformator szkolnictwa* [w:] *Elementy pedagogiki religijnej*, red. B. Milerski, Warszawa 1998
- Karski K., *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, 2. zm. wyd., Warszawa 2003
- Karski K., *Waldensi* [w:] RELIGIA, t. 9
- Katechizm heidelberski*, tłum. G. Pianko, red. B. Stahl, Warszawa 1988
- Keckermann B., *Systema compendiosum totius mathematices*, Oxonii [= Oxford] 1661
- Keckermann B., *Systema ethicae*, Londini [= London] 1607
- Keckermann B., *Systema logicae*, Hanoviae [= Hanau] 1601
- Kędzierski J. Z., *Dzieje Anglii (1485-1939)*, t. 1-2, Wrocław et al. 1986
- Kepler J., *Opera omnia*, t. 1-8, red. C. Frisch, Frankofurti [= Frankfurt/Main] et al. 1858-1871
- Kienzler K., *Siger von Brabant* [w:] BAUTZ, t. 10
- Kierkegaard S., *Albo – albo*, t. 1-2, tłum. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz, 2. wyd., Warszawa 1982
- Kierkegaard S., *Concluding Unscientific Postscript*, tłum. D. F. Swenson, W. Lowrie, 9. wyd., Princeton 1968
- Kierkegaard S., *Entweder – Oder. Ein Lebensfragment*, tłum. A. Michelsen, O. Gleiss, Leipzig 1885
- Kierkegaard S., *Gesammelte Werke*, t. 1-10, tłum. W. Pfliederer, C. Schrempf, Jena 1909-1922
- Kierkegaard S., *Samlede værker*, t. 1-19, København 1962-1964
- Kierkegaard S., *Zwölf Reden*, red. tłum. A. Bärthold, Halle 1875
- Klassiker des Protestantismus. Von Jan Hus bis Dietrich Bonhoeffer*, t. 1-8, red. C. M. Schröder et al., nowe wyd., Berlin 2005
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994
- Kohlhäufel M., *Baumgarten, Alexander Gottlieb* [w:] BAUTZ, t. 15
- Kolb R., *Martin Luther as Prophet, Teacher, Hero. Images of the Reformer, 1520-1620. A Labyrinth Book*, Grand Rapids 1999
- Kołakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa 1965

- König J. F., *Theologia positiva acroamatica (Rostock 1664)*, red. tłum. A. Stegmann, Tübingen 2006
- Konkordancja biblijna do Pisma świętego Starego i Nowego Testamentu Nowego Przekładu z języków hebrajskiego i greckiego*, red. M. Kwiecień, 3. wyd., Warszawa 1995
- Konkordia leuenberska. Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie zawarta 16 marca 1573 roku*, tłum. K. Karski, Bielsko-Biała 2002
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku*, „Dziennik Ustaw” 1997 nr 78 z późniejszymi zmianami
- Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*, „Dziennik Ustaw” 1993 nr 64
- Kopania J., *Apokalipsa świętego Immanuela [w:] Apokalipsa. Symbolika – Tradycja – Egzegeza*, t. 1, red. K. Korotkich, J. Ławski, Białystok 2006-2007
- Kopernik M., *O obrotach*, tłum. zespół, Warszawa 1976
- Kosian J., *Chrześcijaństwo jako »istnienie dla innych«. Antropologia teologiczna Dietricha Bonhoeffera*, Wrocław 1992
- Kraft L., Kraft P., *Manuale hermeneutico-analyticum Graecae linguae Novi Testamenti, Arosiae [= Västerås]* 1804
- Kramer B., *Zum theoretischen und praktischen Zusammenhang des Begriffs Subjektivität im philosophischen Horizont Kierkegaards*, Braunschweig 2005 [Praca doktorska w Bibliotece Uniwersyteckiej w Brunshwiku]
- Krapiec M. A., *Język i świat realny [w:] idem, Dzieła*, t. 13, Lublin 1995
- Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego*, red. tłum. zespół, Bielsko-Biała 1999
- Kuske D., *Biblical Interpretation. The Only Right Way*, 2. wyd., Milwaukee/Wisconsin 1997
- Lane T., *Wiara – rozum – świadectwo. Dzieje myśli chrześcijańskiej*, tłum. L. Kędziora, Bielsko-Biała 2001
- Laszlo E., *Systemowy obraz świata*, tłum. U. Niklas, Warszawa 1978
- Lateinisch-Deutsch Ausführliches Handwörterbuch*, red. K. E. Georges, nowe wyd., Berlin 2002
- Leitner R., *Zarys matematyki wyższej dla studentów*, cz. 1, 9. zm. wyd., Warszawa 1995
- Lessing G. E., *Werke*, t. 1-8, red. H. G. Göpfert et al., nowe wyd., Berlin 1998

- Loci communes D. [= Doctoris] Martini Lutheri, viri Dei et prophetae Germanici, ex scriptis ipsius Latinis forma gnomologica et aphoristica collecti, et in quinque classes distributi*, red. T. Fabricius, Londini [= London] 1651
- Loci theologici* [w:] RELIGIA, t. 6
- Lohse B., *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995
- Luckmann T., *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 1996
- Luhmann N., *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, 3. wyd., Frankfurt am Main 1988
- Luhmann N., *Soziologische Aufklärung*, t. 1-6, Opladen 1991-1995
- Lurja, Izaak Ben Salomon* [w:] RELIGIA, t. 6
- Luter M., *Krótkie wyznanie o świętym sakramencie przeciw marzycielom*, tłum. M. Osęka, Warszawa 2007
- Luter M., *O niewolnej woli*, tłum. W. Niemczyk, Warszawa 1979
- Luter M., *O soborach i Kościołach*, tłum. J. Gryniakow [w:] *Z problemów Reformacji*, t. 6, Bielsko-Biała [post 1993]
- Luter M., *Przedmowa do tomu I »Dzieł łacińskich«* [w:] *Myśl filozoficzno-religijna Reformacji XVI wieku*, red. L. Szczucki, Warszawa 1972
- Luter M., *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, tłum. J. Pośpiech, Bielsko-Biała 1999
- Luthardt C. E., *Kompendium der Dogmatik*, red. R. Jelke, 15. zm. wyd., Heidelberg 1948
- Luther M., *Commentarium in Epistolam S. [= Sancti] Pauli ad Galatas*, t. 1-3, red. J. C. Irmischer et al., Erlangae [= Erlangen] et al. 1843-1844
- Luther M., *Exegetica opera latina*, t. 1-28, red. C. S. T. Elsperger et al., Erlangae [= Erlangen] et al. 1819-1886
- Luther M., *Gesammelte Werke*, t. 1-10, red. K. Aland, nowe wyd., Berlin 2002
- Luther M., *Opera latina varii argumenti ad Reformationis historiam*, t. 1-7, red. H. Schmidt et al., Erlangae [= Erlangen] et al. 1865-1873
- Luther M., *Sämtliche Schriften*, t. 1-23, red. J. G. Walch et al., nowe zm. wyd., St. Louis 1880-1910
- Luther M., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, t. 1-64, red. zespół, Weimar et al. 1883-1990
- Luther M., *Wie das Gesetz und Evangelium recht gründlich zu unterscheiden sind (1532)*, Wittenberg [= Wittenberg] 1532

- Luther M., *Works*, t. 1-55, red. J. J. Pelikan et al., tłum. zespół, St. Louis 1958-1986
- Łacina jako język elit*, red. J. Axer, Warszawa 2004
- Maccovius [= Makowski] J., *Opuscula philosophica omnia*, red. N. Arnoldus, Amstelodami [= Amsterdam] 1660
- Maciuszko J. T., *Wprowadzenie do nauk o religii*, Warszawa 1992
- Madhjamika* [w:] RELIGIA, t. 6
- Maier J., *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie drugiej świątyni*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2002
- Maja* [w:] RELIGIA, t. 6
- Marcus Antoninus [= Marek Aureliusz], *De seipso et ad seipsum libri XII; Τα εις εαυτον βιβλια ιβ*, tłum. red. G. Xylander, Londini [= London] 1643
- Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, tłum. M. Reiter, 2. wyd., Kęty 2001
- Maron G., *Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar von Schwenckfeld. Seine Theologie dargestellt mit besonderer Ausrichtung auf seinen Kirchenbegriff*, Stuttgart 1961
- Matusiak B., *Hildegarda z Bingen - teologia muzyki*, Kraków 2003
- Mędała S., *Crossan, John Dominic* [w:] RELIGIA, t. 3
- Mędała S., *Schweitzer, Albert* [w:] RELIGIA, t. 9
- Mędała S., Milerski B., *Bultmann, Rudolf* [w:] RELIGIA, t. 2
- Mejor M., *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, 2. zm. wyd., Warszawa 2001
- Melanchthon P., *De rhetorica*, Coloniae [= Köln] 1525
- Melanchthon P., *Elementorum rhetorices*, Parisiis [= Paris] 1532
- Melanchthon P., *Loci theologici. Ad fidem editionis principis MDXXI [= 1521]*, red. I. E. Volbeding, nowe wyd., Lipsiae [= Leipzig] 1860
- Melanchthon P., *Moralis philosophiae epitome*, [s. 1.] 1539
- Melanchton, Philipp* [w:] *Britannica. Edycja polska*, t. 26, tłum. red. zespół, Poznań 2002
- Mentzer B. [= Praes.], Scholvin J. [= Resp.], *Synopsis theologica analytico ordine comprehensa*, Giessae [= Giessen] 1610
- Metzke E., *Nicolaus von Cues und Hegel. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Theologie (1956)* [w:] idem, *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*, red. K. Gründer, Witten 1961
- Michalski S., *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w Europie nowożytnej*, Warszawa 1989
- Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Kraków 1997

- Milerski B., *Demitologizacja* [w:] RELIGIA, t. 3
- Milerski B., *Edukacja a religia. Rys historyczny* [w:] *Elementy pedagogiki religijnej*, red. B. Milerski, Warszawa 1998
- Milerski B., *Egzystencjalizm a esencjalizm w ujęciu P. Tillicha*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 1995 nr 1
- Milerski B., *Miejsce pojednania w soteriologii M. Lutra*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 1996 nr 1-2 [przedruk w: *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i Ksiąg wyznaniowych Kościoła luterńskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007]
- Milerski B., *Pedagogiczne poglądy Marcina Lutra* [w:] *Elementy pedagogiki religijnej*, red. B. Milerski, Warszawa 1998
- Milerski B., *Religia a słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Łódź 1994
- Milerski B., *Religia a szkoła. Status edukacji religijnej w szkole w ujęciu ewangelickim*, Warszawa 1998
- Milerski B., *Spotkać Boga w obcym człowieku*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 2000 nr 1
- Milerski B., *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996
- Mill J. S., *System der deduktiven und induktiven Logik. Eine Darlegung der Prinzipien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung*, t. 1-2, tłum. J. Schiel, 3. wyd., Braunschweig 1868
- Mill J. S., *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, t. 1-2, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1962
- Milton J., *De doctrina christiana*, red. C. R. Sumner, Cantabrigiae [= Cambridge] 1825
- Milton J., *A Treatise on Christian Doctrine*, tłum. C. R. Sumner, Boston 1825
- Mödlhammer J. W., *Kirche und Welt bei Paul Tillich. Nachkonziliare Untersuchungen zum theologischen Ansatz*, Wien 1971
- Moltmann J., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972
- Moser M., *Hegels Schüler C. L. Michelet. Recht und Geschichte jenseits der Schulteilung*, Berlin 2003
- Mostert W., *Luther, Martin* [w:] TRE, t. 21
- Motak D., *Fundamentalizm protestancki* [w:] RELIGIA, t. 4
- Muller R. A., *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms. Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, 6. wyd., Grand Rapids/Michigan 2004
- Musculus W., *Common Places of Christian Religion*, tłum. I. Man, London 1578
- Nicolaus Cusanus [= Mikołaj z Kuzy], *Opera*, t. 1-3, Basileae [= Basel] 1565

- Nietzsche F., *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, tłum. L. Staff, Kraków 2003
- Nietzsche F., *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, Kraków 2003
- Nietzsche F., *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907
- Nietzsche F., *Kritische Studienausgabe*, t. 1-15, red. G. Colli, M. Montinari, 2. zm. wyd., München et al. 1988
- Nietzsche F., *Ludzkie, arcyłudzkie*, cz. 1-2, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1908-1910
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Kęty 2004
- Nietzsche F., *Werke*, t. 1-3, red. K. Schlechta, München 1954
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków 2003
- Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Kraków 2003
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905-1906
- Nijenhuis W., *Calvin, Johannes* [w:] TRE, t. 7
- Nishitani, Keiji [w:] RELIGIA, t. 7
- Ockham [= Ockham] G., *Summa totius logicae*, Oxoniae [= Oxford] 1675
- Ockham G., *Suma logiczna*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1971
- Ogonowski Z., *Bracia polscy* [w:] RELIGIA, t. 2
- Olszewski M., *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200-1350*, Kraków 2002
- Opitz P., *Calvins theologische Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 1994
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, K. Augustyniak, Kraków 1996
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, 2. wyd., Warszawa 1986
- Osęka M., *Fenomen sekularyzacji w refleksji teologicznej późnego Dietricha Bonhoeffera*, Warszawa 2006 [Praca magisterska w Bibliotece Głównej ChAT]
- Osęka M., *Teologiczna epistemologia późnego G. W. F. Hegla według »Wykładów z filozofii religii« (1821-1831) a klasyczna luterkańska koncepcja środków łaski*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” [Artykuł przyjęty do druku]
- Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, t. 1-2, red. A. S. Hornby, A. P. Cowie, Warszawa 1988
- Pabiasz W., *Małżeństwo i etyka seksualna w teologicznej refleksji Marcina Lutra*, Częstochowa 1993

- Pannenberg W., *Gnadenmittel* [w:] *Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch*, t. 1, red. H. Brunotte, O. Weber, 2. wyd., Göttingen 1961
- Pannenberg W., *How to Think About Secularism*, „First Things” 1996 nr 64
- Pannenberg W., *Jak myśleć o sekularyzmie?*, tłum. A. Łacka, P. Łacki, „W drodze” 2003 nr 5
- Pantokrator* [w:] RELIGIA, t. 7
- Pasek Z., *Consensus Tigurinus* [w:] RELIGIA, t. 3
- Pasek Z., *Protestantyzm* [w:] RELIGIA, t. 8
- Patalon M., *Charles Hartshorne. Pytanie o omnipotencję Boga* [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003-2006
- Patrologia Graeca*, t. 1-161, red. J. Migne, Paris 1857-1866
- Patrologia Latina*, t. 1-217, red. J. Migne, Paris 1878-1890
- Pawłowski S., *Problematyka »hierarchii prawd«*, „Teologia w Polsce” 1995 nr 44
- Pawłowski S., *Zasada hierarchii prawd wiary. Studium ekumeniczno-dogmatyczne na podstawie najnowszej myśli teologicznej (1984-2003)*, Lublin 2004
- Paź B., *Epistemologiczne założenia ontologii Christiana Wolffa*, Wrocław 2002
- Perkins W., *The Works*, t. 1-3, Cambridge 1603-1631
- Petrus Abaelardus [= Piotr Abelard], *Theologia Christiana* [w:] PL, t. 178
- Petrus Lombardus, *Sententiarum libri* [w:] PL, t. 192
- Philippi F. A., *Kirchliche Glaubenslehre*, t. 1-6, Stuttgart 1867-1879
- Photius [= Focjusz], *Bibliotheca*, tłum. red. A. Schott, Augustae Vindelicorum [= Augsburg] 1606
- Pieper F., *Christliche Dogmatik*, t. 1-3, St. Louis 1917-1920
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, 2. wyd., Warszawa 2003
- Pisarek H., *Problematyka systemowości w filozofii Hegla*, Wrocław 1994
- Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993
- Platon, *Fileb*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991
- Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Wrocław et al. 1990
- Platon, *Państwo* tłum. W. Witwicki, Warszawa 2003
- Platon, *Parmenides; Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002
- Platon, *Sofista; Polityk*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002
- Plotinus [= Plotyn], *Opera*, tłum. red. M. Ficino, Fiorenza [= Florenz] 1492
- Plotyn, *Enneady*, cz. 1-6, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000-2003
- Podsiad A., *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000

- P[olska] N[orma]-ISO 690-2:1999
- P[olska] N[orma]-ISO 690:2002
- Porfiriusz z Tyru, *Grota nimf*, tłum. P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006
- Porfiriusz z Tyru, *Przeciw chrześcijanom*, tłum. P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006
- Prenter R., *Skabelse og genløsning. Dogmatik*, 4. wyd., København 1967
- Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Warszawa 2004
- Quenstedt J. A., *Theologia didactico-polemica sive systema theologicum*, t. 1-3, Lipsiae [= Leipzig] 1715
- Quintilianus [= Kwintylijan] M. F., *De institutione oratoria*, t. 1-4, red. G. L. Spalding, J. J. Dussault, Parisiis [= Paris] 1821-1823
- Rada ansbachska*, tłum. M. Oseka [w:] *Prawo i religia*, t. 1, red. T. J. Zieliński, Warszawa 2007
- Radulfus Ardens, *Homilia XII. In Natali Domini* [w:] PL, t. 155
- Ramus P., *A Compendium of the Art of Logic and Rhetoric*, [sine translatore], London 1651
- Ramus P., *Dialecticae libri duo*, Londini [= London] 1589
- Religia. Encyklopedia PWN*, t. 1-10, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001-2003
- Rhegius U., *Loci theologici e patribus et scholasticis neoterisque*, Francoforti [= Frankfurt am Main] 1545
- Riedel M., *System, Struktur* [w:] *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, t. 6, red. O. Brunner et al., Stuttgart 1994-1997
- Rist J., *O Traurigkeit, o Herzeleid* [w:] *Evangelisch-lutherisches Gesangbuch für Kirche, Schule und Haus*, Milwaukee/Wisconsin [s. a.]
- Rogowski C., *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i jego implikacje pedagogicznoreligijne. Studium pedagogicznoreligijne w wymiarze interdyscyplinarnym*, Lublin 1999
- Rosenkranz K., *Ontologie* [w:] ERSCH, sekcja III, cz. 4
- Rosenqvist G. D., *Teologiska fakulteter i Norden* [w:] *Nordisk teologisk uppslagsbok för Kyrka och Skola*, t. 3, red. zespół, Lund-Köpenhamn 1957
- Sacha-Piekło M., *Inkarnacja* [w:] RELIGIA, t. 5
- Sauer R., *Dzieci wobec cierpienia. Jak rozmawiać z dziećmi o cierpieniu*, tłum. S. Szczyrbowski, Warszawa 1993
- Schaeder E., *Theozentrische Theologie. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre*, cz. 1-2/2, Leipzig 1909-1928

- Scheible H., *Melanchthon, Philipp*, [4] [w:] TRE, t. 22
- Schelling F. W. J., *O naturze filozofii jako nauki* [w:] idem, *Wykłady erlangenńskie*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2003
- Schelling F. W. J., *Sämtliche Werke*, seria I, t. 1-10; seria II, t. 1-4, red. K. F. Schelling et al., nowe wyd., [s. l.] 1997
- Schelling F. W. J., *System idealizmu transcendentalnego; O historii nowszej filozofii (z wykładów monachijskich)*, tłum. K. Krzemieniowa, red. M. J. Siemek, Warszawa 1979
- Schleiermacher F. D. E., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, t. 1-2, 6. wyd., Berlin 1884
- Schleiermacher F. D. E., *Hermeneutik*, red. H. Kimmerle, 2. zm. wyd., Heidelberg 1974
- Schleiermacher F. D. E., *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, red. F. Lücke [w:] idem, *Sämtliche Werke*, seria 1, t. 7, Berlin 1838
- Schleiermacher F. D. E., *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, red. H. Scholz, krytyczne wyd., Leipzig 1910
- Schleiermacher F. D. E., *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995
- Schleiermacher F. D. E., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg 1958
- Schmeling T., *Strenuus Christi Athleta Abraham Calov (1612-1686). Sainted Doctor and Defender of the Church*, „Lutheran Synod Quarterly” 2004 nr 4
- Schmid H., *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, red. H. G. Pöhlmann, 9. zm. wyd., Gütersloh 1979
- Schmidt W. H., *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, tłum. P. Mathäus, Bielsko-Biała 1997
- Schmidt-Biggemann W., *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg 1983
- Scholem G. G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 1997
- Schreiner J., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. W. Matysiak, Warszawa 1999
- Schrift an Diognet* [w:] *Schriften des Urchristentums*, cz. 2, red. K. Wengst, Darmstadt 1984
- Seeberg R., *Christliche Dogmatik*, t. 1-2, Erlangen-Leipzig 1924
- Seiler G., *Theologia dogmatico-polemica cum compendio historiae dogmatum*, 4. wyd., Erlangen 1820
- Seneca L. A., *Opera*, Basileae [= Basel] 1557

- Seneka L. A., *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1998
- Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretis*, t. 1-2, red. A. Rahlfs, 5. wyd., Stuttgart 1952
- Siebert S., *Myslenta, Coelestin* [w:] BAUTZ, t. 6
- Siebert S., *Rathmann, Hermann* [w:] BAUTZ, t. 7
- Sjögren H., *Explicatio paraphrastico-exegetica S. S. librorum Novi Foederis, Junekopiae [= Jönköping]* 1800
- Słowacki J., *Genesis z Ducha* [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 14, red. J. Kleiner, Wrocław 1954
- Smith R., *Diesseitige Transzendenz*, tłum. K. Smith [w:] *Die mündige Welt*, t. 2, [sine editore], München 1956
- Sowinski G., *Nihilizm* [w:] RELIGIA, t. 7
- Spinoza B., *Der theologisch-politische Traktat im Urtext*, red. H. Ginsberg, Leipzig 1877
- Spinoza B., *Traktat teologiczno-polityczny* [w:] idem, *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2003
- Spirytualowie* [w:] RELIGIA, t. 9
- Steiger J. A., *Ordo salutis* [w:] TRE, t. 25
- Stern R., *Coherence as a Test for Truth*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2004 nr 2
- Stintzing R., *Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft* [w:] *Geschichte der Wissenschaften in Deutschland*, t. 19/1, München-Leipzig 1880
- Stock K., *Annihilatio mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt*, München 1971
- Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche. Deutsch und Lateinisch*, red. J. T. Müller, 12. wyd., Gütersloh 1928
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, nowe wyd., Warszawa 2002
- Szturc W., *Apokalipsa protestantów* [w:] *Apokalipsa. Symbolika – Tradycja – Egzegeza*, t. 1, red. K. Korotkich, J. Ławski, Białystok 2006-2007
- Śunjata* [w:] RELIGIA, [Artykuł zamieszczony wyłącznie w wersji elektronicznej encyklopedii]
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1-3, 19. wyd., Warszawa 2002
- Tatarkiewicz W., *Wybór pism estetycznych*, red. A. Kuczyńska, Kraków 2004
- Theologia Germanica*, tłum. I. Theophilus, [s. l.] 1632
- Theologische Realenzyklopädie*, t. 1-35, red. G. Krause et al., Berlin-New York 1977-2003

- Thomas de Aquino [= Tomasz z Akwinu], *Summa theologiae*, t. 1-6, Taurini [= Torino] 1928-1932
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 1-3, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004-2005
- Tindall G. B., Shi D. E., *Historia Stanów Zjednoczonych*, tłum. zespół, Poznań 2002
- Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, tłum. J. Salij [w:] idem, *Dzieła wybrane*, red. J. Salij, Kęty 1999
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1-34, tłum. P. Belch, Londyn 1962-1986
- Trelcatius L., *A Brief Institution of the Common Places of Sacred Divinity*, tłum. I. Gawen, London 1610
- Turner J. H., *Struktura teorii socjologicznej*, tłum. zespół, nowe wyd., Warszawa 2005
- Uchwała Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów z dnia 24 października 2005 roku w sprawie określenia dziedzin nauki i dziedzin sztuki oraz dyscyplin naukowych i artystycznych*, „Monitor Polski” 2005 nr 79
- Uglorz M., *Introdukcja do Nowego Testamentu*, cz. 1, Warszawa 1994
- Uglorz M., *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995
- Ustawa z dnia 25 lutego 1964 roku. Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, „Dziennik Ustaw” nr 9 z dnia 5 marca 1964 z późniejszymi zmianami
- Vardy P., *Krótko o filozofii Boga*, tłum. B. Majczyzna, Kraków 2004
- Vermigli P. M., *Loci communes*, Londini [= London] 1576
- Vilmar A. F. C., *Dogmatik. Akademische Vorlesungen*, t. 1-2, Gütersloh 1937
- Vincentius Lerinesis [= Wincenty z Lerynu], *Commonitorium adversus profanas omnium novitates haereticorum*, Cantabrigiae [= Cambridge] 1687
- Vogel E. F., *Hermeneutik* [w:] ERSCH, sekcja II, cz. 6
- Wach J., *Socjologia religii*, tłum. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Warszawa 1961
- Walch I. G., *Bibliotheca theologica selecta litterariis adnotationibus instructa*, t. 1-4, Ienae [= Jena] 1752-1765
- Walch J. G., *Philosophisches Lexikon*, Leipzig 1726
- Walafridus Strabo, *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis liber* [w:] PL, t. 114
- Walkowska A., *Życie i działalność św. Hildegardy z Bingen (1098-1179)*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2005 nr 2
- Weber M[arianne], *Max Weber. Ein Lebensbild*, 3. wyd., Tübingen 1984
- Weber M[ax], *Etyka gospodarcza religii światowych*, t. 1-3, tłum. zespół, Kraków 2000

- Weber M[ax], *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. 1-3, 8. wyd., Tübingen 1986
- Weber M[ax], *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, red. J. Winckelmann, 7. wyd., Tübingen 1988
- Weber M[ax], »Obiektywność« poznania w naukach społecznych, tłum. M. Skwieciński [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, red. A. Chmielecki et al., Warszawa 1985
- Weinandy T. G., *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, Poznań 2003
- Weisedel W., *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, t. 1-2, nowe wyd., Darmstadt 1998
- Wertheimer J., Lochmann A., *Französisch-deutsche Literaturbeziehungen* [w:] *Literaturlexikon*, t. 13, red. W. Killy, 2. wyd., Berlin 2000
- White G., *Luther as Nominalist. A Study of the Logical Methods Used in Martin Luther's Disputations in the Light of their Medieval Background*, Helsinki 1994
- Whitehead A. N., *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Cambridge 1929
- Whitehead A. N., Russel B., *Principia mathematica to *56*, Cambridge 1997
- Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 1-13, red. zespół, Warszawa 1962-1970
- Williams R., *George Fox Digged out of his Burrowes, or an Offer of Disputation*, Boston 1676
- Williamson H. G. M., *Ezra, Nehemiah* [w:] *Word Biblical Commentary*, t. 16, Dallas 1985
- Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik. Commonitorium*, tłum. J. Stahr, nowe wyd., Poznań 2002
- Windelband W., *Historia i przyrodoznawstwo* [w:] *Neokantyzm*, tłum. red. B. Borowicz-Sierocka, C. Karkowski, Wrocław 1984
- Windelband W., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, t. 1-2, 9. wyd., Tübingen 1924
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000
- Wobbermin G., *Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode*, t. 1-3, Leipzig 1913-1926
- Wolff C., *Prima philosophia, sive Ontologia*, Frankfurt-Leipzig 1736
- Wolleb J., *Compendium theologiae christianae*, nowe wyd., Oxoniae [= Oxford] 1657
- Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań-Warszawa 1986
- Wulff D. M., *Psychologia religii klasyczna i współczesna*, tłum. zespół, Warszawa 1999
- Wundt M., *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939
- Wyznania wiary. Protestantyzm*, red. Z. Pasek, 2. zm. wyd., Kraków 1999

- Zabarella I., *Opera logica*, 3. wyd., Coloniae [= Köln] 1597
- Zanchius H., *De religione christiana fides*, Londini [= London] 1605
- Zatorski T., *Reimarus, Hermann Samuel* [w:] RELIGIA, t. 8
- Zatorski T., *Semler, Johann Salomo* [w:] RELIGIA, [Artykuł zamieszczony wyłącznie w wersji elektronicznej encyklopedii]
- Zieliński T. J., *Anglikanizm* [w:] RELIGIA, t. 1
- Zieliński T. J., *Anglikańska wspólnota* [w:] RELIGIA, t. 1
- Zieliński T. J., *Anglikański Kościół* [w:] RELIGIA, t. 1
- Zieliński T. J., *Baptyzm* [w:] RELIGIA, t. 1
- Zieliński T. J., *Iustificatio impii. Usprawiedliwienie »sola fide« jako główny artykuł wiary protestancko-konserwatywnego nurtu Kościoła Anglii na przykładzie teologii Alistera E. McGratha, Jamesa I. Packera oraz Johna R. W. Stotta*, Warszawa 2002
- Zieliński T. J., *Jak klasyfikować Kościoły protestanckie? Rozważania na marginesie artykułu profesora Karola Karskiego*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1996 nr 2
- Zieliński T. J., *Purytanizm. Zarys dziejów, ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reformacyjnego*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 1995 nr 2
- Zieliński T. J., *Roger Williams. Twórca nowoczesnych stosunków państwo – Kościół*, Warszawa 1997
- Ziemiński I., *Analityczna filozofia religii* [w:] RELIGIA, t. 1
- Ziemiński I., *Dowody na istnienie Boga* [w:] RELIGIA, t. 3
- Ziemiński I., *Hick, John* [w:] RELIGIA, t. 4
- Ziemiński I., *Pięć dróg* [w:] RELIGIA, t. 8
- Zientara B., *Historia powszechna średniowiecza*, 5. wyd., Warszawa 1996
- Ziółkowski M., *System* [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 4, red. Z. Bokszański et al., Warszawa 1998-2005
- Zotz V., *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, Kraków 2007
- Zwingli U., *Opera*, t. 1-4, red. tłum. R. Gualtherus [= R. Gwalther], Tiguri [= Zürich] 1544-1545

Zusammenfassung

Die Doktorarbeit „Die theologische Hermeneutik Thomas J. J. Altizers von 1951 bis 2006 und das evangelische hermeneutische Proprium“ erforscht das Verhältnis zwischen der theologischen Hermeneutik Altizers (in den Jahren 1951-2006) und dem evangelischen hermeneutischen Proprium. Die Arbeit besteht aus 7 Kapiteln, die in Punkte unterteilt wurden. Die Strukturachse dieser Abhandlung ist bestimmt durch den Vergleich der erwähnten Grössen. Das 4. Kapitel ist *primum comparationis*, das 3. Kapitel - *secundum comparationis* und das 5. Kapitel - *tertium comparationis*. Wir haben Hermeneutik Altizers und evangelische Hermeneutik untersucht aus der Perspektive der Epistemologie, der Ontologie, der Methodologie, der Systemazität und der Axiologie. Die Titel der Punkte im 5. Kapitel zeigen auf bündige Weise die Ergebnisse des ausgeführten Vergleiches. Wir haben bewiesen, dass die Hermeneutik Altizers trotz seiner anglikanischen Wurzeln nichts mit der evangelischen Hermeneutik zu tun hat. Auch der Vergleich der Gedanken Altizers mit der Philosophie Hegels, den er für einen von den „Propheten“ hielt, zeigt die Eigenständigkeit und die Eigentümlichkeit der Altizerschen Theologie, denn seine Interpretation des Hegelianischen Systems findet keine Bestätigung in Werken Hegels. Solche antimethodologische Haltung gegenüber den angegebenen Quellen der Reflexion stammt aus der illuminativen und spekulativen Epistemologie Altizers, die in der Literatur das mystische Prinzip genannt wurde. Wir haben auch die Abtrennung der Altizerschen Theologie von der zeitgenössischen evangelischen Theologie bzw. der radikalen Theologie (Tod-Gottes-Theologie) herausgearbeitet, zu der er durchgängig gerechnet wurde. Die Hermeneutik Altizers ist der Hermeneutik der Schwärmerei im allgemeinen verwandt und soll in diesem Kontext betrachtet werden. In den Gedanken Altizers erscheint eine gnostische Tendenz, die im Hass gegen die geschaffene Welt zutage tritt. Die Analyse des Verhältnisses Altizers zu seinen Quellen, den sog. „Propheten“ (vor allem: Blake, Dante, Milton, Hegel und Nietzsche) deckt den Widerspruch in der Altizerschen Epistemologie auf, denn er behauptet, dass diese „Propheten“ die wahre Erkenntnis der Wirklichkeit offenbaren, und gleichzeitig verleiht er den Gesetzen seiner eigenen Dialektik den Status von Axiomen. Am Schluss haben wir gezeigt, dass es triftige Gründe zur Bewahrung des evangelischen hermeneutischen Propriums gegen Altizer gibt, der von seinen Zeitgenossen die vollständige Auslöschung der ganzen vergangenen Theologie verlangt.

Summary

Doctoral thesis „The Theological Hermeneutics of Thomas J. J. Altizer from 1951 until 2006 and the Protestant Hermeneutical Proprium” examines the relation between theological hermeneutics of Altizer (during the years 1951-2006) and the Protestant hermeneutical proprium. The thesis consists of 7 chapters, that are divided into subparts. The structural axis of this dissertation was determined by the comparison of the aforementioned quantities. The 4th chapter is *primum comparationis*, the 3rd chapter - *secundum comparationis* and the 5th chapter - *tertium comparationis*. We have analyzed Altizer’s hermeneutics and Protestant hermeneutics from perspective of epistemology, ontology, methodology, system and axiology. The titles of the subparts in 5th chapter reflect briefly the results of the performed comparison. We have demonstrated that Altizer’s hermeneutics in spite of his Anglican background doesn’t have anything in common with Protestant hermeneutics. Furthermore, the comparison of Altizer’s thought with the philosophy of Hegel, whom he treated as one of the „prophets”, shows the seclusion and the oddity of Altizerian theology, for there is no evidence for his interpretations of Hegelian system in the works of Hegel himself. Such antimethodological attitude to declared sources of the reflection derives from the illuminative and speculative epistemology of Altizer, that is called in the literature of the subject the mystical principle. We have also noticed the isolation of Altizerian theology from contemporary Protestant theology and from the radical theology (death - of - God - theology), among which he was universally counted. Altizer’s hermeneutics coincides with the hermeneutics of enthusiasm in general and should be examined in this context. In Altizer’s thought occurs gnostic tendency, that manifests as hatred for the created world. The analysis of Altizer’s relationship to his sources, namely „prophets” (primarily: Blake, Dante, Milton, Hegel and Nietzsche) discloses a contradiction in Altizerian epistemology, for he declared that „prophets” reveal the true knowledge about the universe, and at the same time he granted axiomatic status to the laws of the dialectic created by himself. In conclusion we have stated that there are convincing premises to preserve Protestant hermeneutical proprium in opposition to Altizer, who demands from the contemporaries the total extinction of all past theology.

Sammanfattning (tlum. H. Pihlajamaa)

Avhandlingen „Thomas J. J. Altizers teologiska hermeneutik under åren 1951-2006 och det evangeliska hermeneutiska arvet” undersöker förhållandet mellan Altizers teologiska hermeneutik (åren 1951–2006) och det evangeliska hermeneutiska arvet. Avhandlingen består av 7 kapitel som är uppdelade i punkter. Arbetets axel bestäms av en jämförelse mellan nämnda storheter. Kapitel 4 är *primum comparationis*, kapitel 3 *secundum comparationis* och kapitel 5 *tertium comparationis*. Altizers hermeneutik och den evangeliska hermeneutiken undersöks ur perspektiven epistemologi, ontologi, metodologi, systematik och axiologi. Namnen på punkterna i kapitel 5 återspeglar i korthet resultaten av jämförelsen. Det bevisas att Altizers hermeneutik trots sina anglikanska rötter inte har något att göra med den evangeliska hermeneutiken. Likaså visar en jämförelse mellan Altizers tänkande och Hegels filosofi (Altizer ser honom som en av „profeterna”) den altizerska teologins avskildhet och särprägel: Altizers tolkning av det hegelianska systemet bekräftas inte av Hegels verk. En sådan metodologisk brist i förhållandet till de angivna källorna till reflexionen härrör från Altizers upplysande och spekulativa epistemologi, som i litteraturen kallas den mystiska principen. Avhandlingen noterar också åtskillnaden mellan Altizers teologi och samtida evangelisk teologi samt den radikala teologin (Gud är död-teologin), med vilken Altizer allmänt förknippas. Altizers hermeneutik närmar sig generellt sett svärmeriets hermeneutik och ska betraktas i dess kontext. I Altizers tänkande märks en gnostisk tendens, som visar sig i hat mot världen (creatura). En analys av Altizers relation till hans källor (fr.a. Blake, Dante, Milton, Hegel och Nietzsche) röjer motsägelsen i den altizerska epistemologin. Han hävdar nämligen att ”profeter” uppenbarar en sann kunskap om verkligheten samtidigt som han tillerkänner sin egen dialektiks lagar axiomatisk status. I avslutningen har vi förklarat att det finns övertygande förutsättningar för att bevara det evangeliska hermeneutiska arvet gentemot Altizer, som från sin omvärld kräver en utplåning av all tidigare teologi.

Aneks

T. J. J. Altizer, *Altizer o Altizerze*,
tłum. M. Osęka, „Literature & Theology” 2001 nr 2, s. 187-194

Streszczenie

Niniejszy esej jest próbą utrwalenia teologicznej podróży (*voyage*) jego autora poprzez krytyczną odpowiedź na każdą z książek należących do tejże podróży przy uznaniu, iż to przedsięwzięcie jest teraz zarówno mało znane, jak i całkowicie usunięte ze współczesnej teologii. Podczas tej całej podróży zamiarem jest poszukiwanie prawdziwie radykalnej a jednak w pełni chrześcijańskiej teologii, teologii z autentycznie biblijnym fundamentem, niemniej jednak w pełni otwartej na nasz świat, świat rozumiany tutaj jako ucieleśnienie (*embodying*), co Blake dostrzegł w wizji jako »samo-unicestwienie Boga« (*Self-Annihilation of God*). Poza tym, a być może najgłębiej, mamy tu do czynienia z zamiarem odnowienia pierwotnego apokaliptycznego chrześcijaństwa (*Christianity*) i dokonania tego przy uznaniu, iż to sama teologia chrześcijańska faktycznie unieważniła (*reverse*) ten początek (*origin*) i jedynie najradykalniejsze przeobrażenie (*transformation*) naszej teologii może go przywrócić (*recover*). Teraz teologia radykalna zasadniczo znikła lub jest niewidziana i niesłyszana. Mimo to istnieje głęboka radykalna tradycja chrześcijańska wyrażona otwarcie w chrześcijańskiej tradycji epickiej, która sięga nawet do naszego świata. Chociaż podróż teologiczna utrwalona tutaj posiada poważne ograniczenia oraz jest często niejasna i do głębi osamotniona, jest to podróż współczesna, która odzwierciedla wiele innych podróży. Jeśli nasza podróż dokonana w wyobraźni (*imaginative voyage*) jest naszą najgłębszą podróżą, jest to teologiczne przywrócenie (*recovery*) owej podróży, która jest tutaj prawdziwym celem.

Oriental Mysticism and Biblical Eschatology (Westminster, 1961) jest książką zwodniczą: źle napisaną, pretensjonalną i nieodpowiedzialną w swych twierdzeniach i argumentach, pełną braków w historycznej sofistycie i opanowaniu jej źródeł. Tym niemniej pozostaje ona naszą jedyną teologiczną korelacją pierwotnego fundamentu chrześcijaństwa (*Christianity*) z wyższymi manifestacjami orientalnej mistyki reprezentowanej tam przez buddyzm (choć oryginalny

manuskrypt zawierał rozdział poświęcony hinduizmowi). Całkiem możliwe, że ta książka wysuwa historyczną i teologiczną tezę o pierwszorzędnej ważności, lecz została popsuta przez pochopną publikację oraz brak naukowego i historycznego warsztatu u jej autora. Mimo iż Altizer uzyskał tytuł doktorski w zakresie historii religii na Uniwersytecie w Chicago, nie jest on ani historykiem, ani historykiem religii. Zamiast tego jest namiastką teologa (*ersatz theologian*), w znacznej mierze samoukiem, który posługuje się historią religii jako nową drogą do ateologicznej teologii. Ta teologia jest zakorzeniona w śmierci Boga, która nie jest po prostu historycznym zakończeniem chrześcijaństwa (*Christendom*), lecz raczej śmiercią, bądź kresem, czy też nicością (*nothingness*) Boga jako ostatecznego fundamentu zarówno buddyzmu, jak i chrześcijaństwa (*Christianity*). Ta książka zaczyna się od nietzscheańskiej analizy greckiej myśli i literatury, która potwierdza, że oddalenie, czy też zniesienie numinosum jest centrum unikalnej greckiej świadomości. Chociaż powraca ono u Platona i w tragedii greckiej, jest to wątpliwa i chwilowa synteza, która szybko znika wraz całkowitym nastaniem świata hellenistycznego. W ten sposób znika autentyczny i unikalny świat klasyczny, co dokonało się najpełniej poprzez narodziny chrześcijaństwa (*Christianity*), które ucieleśnia (*embody*) absolutną negację świata przeprowadzoną wyłącznie na jego pierwotnym apokaliptycznym fundamencie.

Jakkolwiek chrześcijaństwo jest głęboko zakorzenione w prorockiej rewolucji Izraela, która unieważniła (*reverse*) zarówno starożytny Izrael, jak i świat archaiczny poprzez zrodzenie prawdziwie eschatologicznej wiary. Ta wiara sięga szczytu wraz z apokaliptyką, która jest łonem chrześcijaństwa. Ta książka próbuje też przywrócić (*recovery*) pierwotnego apokaliptycznego Jezusa, który został faktycznie unieważniony (*reversed*) przez Kościół chrześcijański. Ten Jezus został odkryty dopiero później w najradykałniejszych manifestacjach chrześcijaństwa (*Christianity*). Jednak wraz z kresem chrześcijaństwa (*Christendom*) stało się możliwe historyczne przywrócenie (*recovery*) apokaliptycznego Jezusa. To przywrócenie (*recovery*) druzgocze wszystkie jawne postacie teologii chrześcijańskiej. Mimo to apokaliptyczny Jezus i apokaliptyczna wiara są najbardziej otwarte na buddyzm. Każde z nich jest zakorzenione w absolutnych negacjach rzeczywistości i świata. Te negacje są najprawdziwszymi negacjami, które wywołują absolutne przeobrażenia i to absolutne przeobrażenia Samo-bycia (*Being itself*), czy też najgłębszych głębin rzeczywistości (*actuality*). Dlatego książka kończy się częścią poświęconą wierze i Nicości (*the Nothing*), gdzie bada

się nihilizm, który jest równocześnie niepowtarzalnie nowoczesny i religijnie uniwersalny, oraz stwierdza się, że w wyższych manifestacjach religii Samo-bycie (*Being itself*) jest tym, co Inne (*the Other*) i ukazuje się ostatecznie jedynie jako Nicość (*the Nothing*). Ale tutaj Nicość (*the Nothing*) zostaje w końcu poznana jedynie przez wszechpochłaniającą moc samego sacrum, tak że Nicość (*the Nothing*) jest faktycznie odbiciem (*reflection*), względnie manifestacją, głębin sacrum, względnie nirwany, czy też Królestwa Bożego, gdyż tak jak buddysta dochodzi do poznania sansary jako nirwany, tak samo chrześcijanin musi dojść do poznania Nicości (*the Nothing*) jako bliższej strony (*hither side*) samego bóstwa.

Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred (Westminster, 1963; Greenwood Press, 1975) jest następną nie-książką (*non-book*), lub raczej dwiema nie-książkami, które są połączone w sposób luźny i nieodpowiedni. Część początkowa jest pierwszym krytycznym studium naukowego dorobku Mircea Eliadego. To studium próbuje wykazać, iż dialektyczne rozumienie sacrum u Eliadego równocześnie jest prawdziwie nowoczesne i jest autentyczną manifestacją wschodniego, czyli prawosławnego chrześcijaństwa. Część druga jest raczej analizą teologiczną niż naukową, w której twierdzi się, iż dokładnie to najradykałniejsze manifestacje profanum w świecie nowoczesnym mogą zostać dialektycznie rozpoznane (*identify*) jako najczystsze manifestacje sacrum. Wizja wiecznego powrotu Nietzschego zostaje więc dialektycznie utożsamiona (*identify*) z niepowtarzalną chrześcijańską realizacją Królestwa Bożego. To dialektyczne utożsamienie (czyżby chrześcijaństwo madhjamiki?) jest przedstawione jako rozwiązanie niedialektycznej sprzeczności w koncepcji Eliadego, która pochodzi z niedialektycznego fundamentu wszelkiego ustanowionego, czyli prawosławnego chrześcijaństwa. Fundament ten ulega samozniszczeniu wraz z niepowtarzalnie nowoczesną realizacją śmierci Boga. Ktoś mógłby się zastanawiać, jak Eliade odpowiedzialby na tę nie-książkę, ponieważ próbuje ona zdemaskować go jako fenomenologicznego historyka religii i ujawić, iż jest on chrześcijańskim *homo religiosus* zanurzonym w świecie labiryntu, gdzie Bóg jest martwy. Tym nie mniej Eliade mógł potwierdzić, iż teologia śmierci Boga jest niesłychanie ważna, gdyż jest ona jedynym religijnym tworem nowoczesnego zachodniego świata (Mircea Eliade, *Ordeal by Labyrinth*, Chicago UP [= University of Chicago Press], 1982, s. 151)¹⁹⁴⁴.

¹⁹⁴⁴ [M. Eliade, *Ordeal by Labyrinth. Conversations with Claude-Henri Rocquet. With an Essay on Brancusi and Mythology*, tłum. D. Coltman, Chicago 1982, s. 151; tłum. pol.: idem, *Próba labiryntu*.

Zauważmy także, iż dzieło *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* sprowokowało być może najbardziej genialną i miażdżącą satyrę, jaka została kiedykolwiek napisana [w reakcji] na książkę teologiczną, w postaci *Mercy for Miss Awdy, in a Vile Acting of the Sacred* Waltera Love'a (dodatek do: *The Theology of Altizer. Critique and Response*, red. J. B. Cobb, Westminster Press, 1970)¹⁹⁴⁵.

W końcu Altizer daje nam prawdziwą książkę w postaci *The New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake* (Michigan State UP [= University Press], 1967). Długie zmaganie z Nietzschem ostatecznie zrodziło Altizera jako pisarza, co dzieje się tutaj poprzez pełne połączenie heglowskiego dialektycznego ujęcia czystej negatywności (*pure negativity*) z dialektycznym ruchem obrazów i symbolicznych postaci ze świata wyobraźni Blake'a. Najbardziej zaskakujące ze wszystkiego jest to, że odkrywamy w tej książce w pełni systematyczną teologię, być może pierwszą naprawdę radykalną teologię, która podaje się za prawdziwą manifestację radykalnej chrześcijańskiej tradycji. Tradycja ta pozostaje ciągle nieznaną w świecie chrześcijańskiej teologii. Ujawniono (*unveil*) tutaj, iż chrześcijański Bóg, względnie Bóg wszystkich dominujących i ustanowionych manifestacji chrześcijaństwa, jest blake'owskim szatanem, względnie heglowską »złą nieskończonością« (*bad Infinite*)¹⁹⁴⁶, mrocznym i represyjnym ciałem Boga, który zostaje zanegowany i unieważniony (*reverse*) poprzez postępujący i apokaliptyczny ruch wcielenia. Centrum tego radykalnego chrześcijaństwa jest apokaliptyczny Chrystus, Chrystus totalny, który jest równocześnie totalnością kosmicznego człowieczeństwa (*humanity*) i totalnym ucieleśnieniem (*embodiment*) tego, co Blake dostrzegł w wizji w *Miltonie* i w *Jerozolimie* jako »samo-unicestwienie Boga« (*Self-Annihilation of God*). Gdyby badacze Nowego Testamentu i teolodzy odważyli się wkroczyć w świat prawdziwej wyobraźni, to zdumieliby się odkrywając, że to Blake był pierwszym, który w pełni pojął eschatologiczną, względnie apokaliptyczną tożsamość Jezusa, oraz że Blake'owi udało się ostatecznie urzeczywistnić tę tożsamość jako centrum i fundament swoich największych utworów. Pod koniec *Jerozolimy* absolutnie suwerenny i transcendentny Stwórca oraz ofiarniczy (*sacrificial*) i ogałający samego siebie (*self-emptying*) Chrystus przechodzą w siebie wzajemnie dialektycznie i apokaliptycznie. Nawet jeśli taka *coincidentia oppositorum* jest najgłębszą

Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem, [Praca historyka, Arka Noego], tłum. K. Środa, Warszawa 1992, s. 161-163].

¹⁹⁴⁵ [W. D. Love, *Mercy for Miss Awdy, in a Vile Acting of the Sacred* [w:] *The Theology of Altizer. Critique and Response*, red. J. B. Cobb, Philadelphia 1970, s. 243-266].

¹⁹⁴⁶ [Cf. przypis nr 1311 w przedkładanej rozprawie].

teologiczną podstawą *Fenomenologii Ducha* i *Nauki logiki* [Hegla], to taka dialektyczna »coincidentia« pozostanie nadal pozornie obca (*alien*) zarówno względem naszych eklezyjalnych, jak i teologicznych światów.

Należy zauważyć, że *The Gospel of Christian Atheism* (Westminster, 1966) została napisana po *The New Apocalypse* i jest całkowicie zależna od interpretacji Blake'a i Hegla wypracowanej w tamtej książce. *The Gospel of Christian Atheism* ukazała się drukiem w tym samym czasie co *Radical Theology and the Death of God* (Bobbs Merrill, 1966) – zbiór esejów Altizera i Williama Hamiltona. Zadaniem obu książek było upowszechnienie radykalnej teologii śmierci Boga wśród szerszej publiczności. Chociaż wielu teologów bolało nad ich narcyzmem (*self-indulgence*) i złym smakiem, to te książki zostały opublikowane, kiedy teologiczny żar pochłonał ten kraj, co z dzisiejszej perspektywy wydaje się po prostu niepojęte. Jeśli Bóg nie był wtedy martwy, to na pewno wydawało się, że teologia była [martwa], lub co najmniej, że wtedy umarła, czy też [innymi słowy] teologia ukierunkowana na fundamentalne pytanie o Boga ucichła. Podobnie szybko znikło publiczne zainteresowanie teologią. Był to czas, kiedy otworzyła się ogromna przepaść pomiędzy światem akademickim a eklezyjalnym i kiedy prawdziwemu powołaniu teologii groził zanik. Być może ustało to całkowicie od tamtego czasu. Dziś nikt nie może sobie wyobrazić, że takie czasopismo jak „The New Yorker” poświęca całe numery teologii. Teraz osobliwe jest, gdy jakiś wydawca wypuści prawdziwą książkę teologiczną.

W *The Descent Into Hell* (Lippincott, 1970)¹⁹⁴⁷ Altizer podjął się systematycznych badań teologicznych nad radykalną i apokaliptyczną wiarą oraz nad prawami (*enactments*) zarówno Jezusa, jak i Pawła. Uczynił to za pomocą dialektycznej jedności (*coincidence*) pomiędzy apokaliptycznym chrześcijaństwem (*Christianity*) a buddyzmem mahajany. Herbert Richardson uznał to dzieło za pierwszą buddyjsko-chrześcijańską teologię. Chociaż to za dużo powiedziane, z pewnością oddaje to intencję autora. Znowu poszukiwana jest droga do pierwotnej i dawno zapomnianej apokaliptycznej tożsamości Królestwa Bożego poprzez unieważnienie (*reversal*) języka i ruchu chrześcijańskiej tradycji teologicznej, żeby dokonać tego w duchu blake'owskiego małżeństwa między Niebem a Piekłem i pod głębokim wpływem buddyjskiego utożsamienia nirwany i sansary. Najgłębsza wada tej książki polega na tym, że jest niedostatecznie teologiczna i nie jest w stanie skoncentrować się w pełni na

¹⁹⁴⁷ [2. wyd., The Seabury Press, New York 1979].

samo-negacji (*self-negation*), względnie samo-ogołoceniu (*self-emptying of God*) Boga. Nie jest więc w stanie urzeczywistnić, względnie zmanifestować, czynów i słów Jezusa jako urzeczywistnienia, względnie samo-ucieleśnienia (*self-embodiment*) Boga. W tej kwestii Altizerowi nie udało się również wejść prawdziwie w świat buddyzmu, a przez to urzeczywistnić transcendencję wszelkiej różnicy między słowem a czynem, względnie między tu a tam. Przede wszystkim jest to niepowodzenie wyobraźni, teologicznej wyobraźni, niepowodzenie w prawdziwym otwarciu teologicznego myślenia na rzeczywistość zarówno objawienia, jak i praktyki.

Mimo wszystko Altizer zamierza być teologiem biblijnym, teologiem autentycznie biblijnym, gdyż jest przekonany, że Barth ostatecznie porzucił Biblię poprzez wybranie ostatecznego autorytetu Kościoła, tak że jesteśmy teraz pozbawieni wszelkich autentycznie biblijnych teologii. Prawdziwą nadzieją i prawdziwym zamiarem Altizera jest uprawianie czystej teologii, która myśli jedynie o Bogu w taki sposób, żeby umożliwić teologiczne urzeczywistnienie objawienia.

The Self-Embodiment of God (Harper & Row, 1977) jest najczystszyim ucieleśnieniem (*embodiment*) powyższego zamiaru. To dzieło dąży do przywrócenia ważności (*reenactment*) biblijnego objawienia we współczesnym języku poprzez medytację nad czystą rzeczywistością mowy i ciszy. Jacob Neusner w przedmowie do drugiego wydania (University Press of America, 1985) zgadza się, iż *The Self-Embodiment of God* należy do świętego kręgu Tory potwierdzając tym samym, iż jest to teologia medytacyjna w obrębie tej tradycji. Jednak znowu Altizer usiłuje zbyt wiele, nawet jeśli czytelnik odczuwa, że usiłowano zbyt mało. Ponieważ jest to próba przemyślenia na nowo całego ruchu biblijnego objawienia w taki sposób, żeby zmanifestować jego fundamentalną jedność, która jest niewidoczna z perspektywy historycznego i krytycznego rozumienia, ale która staje się rzeczywista w prawdziwym wywołaniu źródła (*origin*), centrum i kresu rzeczywistości i ostateczności samej mowy. Chociaż jest to teologia głęboko abstrakcyjna, która stwarza przerażające trudności dla czytelników, jest ona teologią medytacyjną, a nie akademicką, czy scholastyczną. I przynajmniej ukazuje zaletę (*virtue*) zniesienia (*dissolution*) autora teologicznego.

Total Presence: The Language of Jesus and the Language of Today (Seabury, 1980) jest miniaturową teologią apokaliptyczną, która porusza się od parabolicznego języka Jezusa do współczesnej anonimowości i osamotnienia z zamiarem zrozumienia tego ruchu jako ruchu konsekwentnie organicznego i ewolucyjnego, nawet jeśli jego

stacja końcowa kładzie kres zarówno historii, jak i ewolucji. Znowu jest to książka bardzo skrócona i prawdopodobnie niezrozumiała dla tych, którzy nie podzielają jej własnego przedrozumienia (*presuppositions*) i nie są na nie otwarci. Jest ona próbą napisania w pełni apokaliptycznej teologii, a jest to zaiste niezmiernie rzadkie, być może tak rzadkie, żeby stanowić przynajmniej potencjalnie fundamentalną innowację. Jednak potencjalność nie jest tutaj rzeczywistością i być może właśnie dlatego jest fałszywą potencjalnością, chyba że zdoła stać się rzeczywistością w przyszłości. W tle tej książki znajduje się demitologizacja Bultmanna. O ile jednak Bultmann był przekonany, że apokaliptyka jest przednowoczesną (*pre-modern*) i nieodwołalną (*irrecoverable*) mitologią, o tyle Altizer jest przekonany, że apokaliptyka jest prawdziwym centrum i fundamentem unikalnie nowoczesnej (*modern*) i ponowoczesnej (*postmodern*) rzeczywistości (i czy jest to pierwsza praca teologiczna, żeby omawiać ponowoczesną sytuację teologiczną?). Tutaj apokaliptyczny język Jezusa jest najgłębszym fundamentem unikalnie współczesnego języka i jest to dokładnie demitologizacja nieapokaliptycznego chrześcijaństwa (*Christianity*) i historycznego chrześcijaństwa (*Christendom*), która jest drogą do tej apokalipsy urzeczywistnianej pośród nas. Z perspektywy krytycznej *Total Presence* jest zależna w największym stopniu od rozumienia chrześcijańskiej tradycji epickiej jako najbardziej otwartej i odkrywczej manifestacji naszej apokaliptycznej historii. Jednak to rozumienie nie zostało wcielone w życie aż do następnej książki Altizera pod tytułem *History as Apocalypse* (State University of New York Press, 1985).

History as Apocalypse [State University of New York Press, 1985] jest pierwszą próbą zrozumienia zachodniej tradycji epickiej jako organicznej i ewolucyjnej tradycji rozpoczynającej się od Homera, a kończącej się na Joysie. Jest również pierwszą próbą zrozumienia naszej największej epickiej poezji jako poezji objawienia. Objawienie, które rozpoczyna się wraz z Dantem, jest pełnym ucieleśnieniem (*embodiment*) objawienia biblijnego. Środkowe rozdziały traktują o Dantem, Miltonie, Blake'u i Joysie, których epicka poezja jest tutaj rozumiana jako pełne połączenie objawienia i historii. Historia ta jest historią rewolucyjną oraz jest równocześnie wewnętrzną (*interior*) i kosmiczną podróżą. Ta kosmiczna i wewnętrzna podróż ucieleśnienia (*embody*) ostateczności samej apokalipsy w coraz bardziej pełny i ostateczny sposób. Pod względem religijnym i politycznym nasza poezja epicka ucieleśnia (*embody*) naszą najgłębszą herezję i wywrotowość (*subversion*), ostateczną wywrotowość, która jest tak samo w pełni obecna u Homera i Wergilego, jak u Blake'a i Joyce'a, wywrotowość,

która manifestuje się w pełni jako biblijna wywrotowość u Dantego i Milтона. Epicka podróż jest podróżą totalną ze względu na nieodłączną konieczność i albo utrwała (*record*) nasze najgłębsze historyczne rewolucje, albo oddziałuje na nie. Ale te rewolucje są w końcu jedną rewolucją, która krąży wokół początku i kresu rzeczywistości samej świadomości. Od dawna wiemy, że Homer, Dante i Blake wywarli najgłębszy epicki wpływ na Joyce'a, tak jak wiemy, że Milton i późny Dante wywarli najgłębszy epicki wpływ na Blake'a. Ale nie znaleźliśmy naszej epickiej tradycji jako tradycji jednorodnej. Nawet jeśli klasyczna epika jest wszelką nazbyt wątłą (*fragile*) obecnością w *History as Apocalypse*, to chrześcijańska epika występuje tutaj jako jednorodna epika, nawet jeśli jest niewidoczna jako taka w naszych akademickich i teologicznych światach.

Genesis and Apocalypse: A Theological Voyage Toward Authentic Christianity (Westminster/John Knox, 1991¹⁹⁴⁸) jest być może najpełniejszą apokaliptyczną teologią Altizera. Jako taka stanowi pełną kontynuację wszystkich jego dzieł. To dzieło jest tak wątłe i robocze oraz okaleczone przez krytyczne i naukowe usterki, jak tylko może być. Jest ono manifestacją jednej teologicznej podróży przedsięwziętej w ciemności i w osamotnieniu. Oczywiście, ta podróż jest podróżą apokaliptyczną, która manifestuje się teraz paradoksalnie jako będąca najbardziej otwarcie naszą własną, a jednak najgłębiej ukrytą i niewidzialną we wszystkich językach, które są teraz pozornie rzeczywiste. Altizera pociągał zawsze najmocniej język skandalu i obrazy, która może występować tutaj najbardziej otwarcie w totalnej afirmacji predestynacji. Predestynacja jest tutaj barthiańska ze względu na akceptację potępienia Boga w Chrystusie oraz zarówno barthiańska, jak i augustyńska ze względu na akceptację tego, iż predestynacja jest najgłębszą chrześcijańską doktryną o Bogu, lecz antybarthiańska i antyaugustyńska ze względu na rozumienie predestynacji jako »*coincidentia oppositorum*« Chrystusa i szatana. Najgłębszy teologiczny wpływ należy tutaj do Augustyna i być może jest najgłębszy pośród wszystkich dzieł Altizera. Ten wpływ został jednak przewyższony przez głęboki wpływ Hegla i Nietzschego, gdy przedłożono tutaj tezę, że nowoczesna i apokaliptyczna podróż unieważnia (*reverse*) i przekracza starożytną podróż chrześcijańską poprzez apokaliptyczne Królestwo Boże. Królestwo zostało zmarginalizowane, jeśli nawet nie zniesione (*dissolve*), przez cały historyczny świat chrześcijaństwa z wyjątkiem najgłębszych wywrotowości występujących w tym świecie. Jest to apokaliptyczne Królestwo, które zawsze stanowiło centrum

¹⁹⁴⁸ [Nieprawidłowy rok publikacji, winno być: 1990].

chrześcijańskiej epickiej podróży, tak jak jest to centrum samego Nowego Testamentu. Ale *Genesis and Apocalypse* odkrywa Królestwo w niepowtarzalnym akcie samego stworzenia, które jest uwolnieniem (*disembodiment*) od pierwotnej (*original and primordial*) totalności. Ta totalność urzeczywistniła się w najczystszy sposób w buddyzmie, a niepowtarzalne stworzenie może wypełnić się jedynie w apokalipsie. To jest apokalipsa, która jest celebrowana i wcielana w życie przez całą naszą chrześcijańską tradycję epicką. Ta celebrowanie jest celebrowaniem totalnej ciemności, która jest ostatecznie totalnym światłem. Chociaż takie światło jest nieobecne w tej książce, to obecna jest ciemność, która jest jego dialektycznym odpowiednikiem. Jeśli ciemność jest ostatecznie światłem, to ta książka może być ostatecznie teologią.

Tomem towarzyszącym *Genesis and Apocalypse* jest *The Genesis of God: A Theological Genealogy* (Westminster/John Knox, 1993). Ta książka kontynuuje wcześniejsze dzieło, ale teraz koncentruje się całkowicie nad samą genezis. Podtrzymując przekonanie, że doktryna stworzenia jest być może naszym najgłębszym teologicznym nieporozumieniem ta książka próbuje osiągnąć zarówno czysto chrystologiczne, jak i czysto apokaliptyczne rozumienie genezis jako będącej równocześnie samo-ucieleśnieniem (*self-embodiment*) i samo-ogóloceniem (*self-emptying*) Boga. Próbuje osiągnąć to nie tylko pod wpływem Spinozy, Hegla i Nietzschego, lecz także pod wpływem głębin samej chrześcijańskiej dogmatyki. Znowu w centrum znajduje się dogmat o predestynacji, lecz teraz jest rozumiany jako wywoływanie ostatecznych głębin absolutnej nicości, która jest teraz naszą najgłębszą kondycją i przeznaczeniem. Podstawowymi kategoriami są tutaj wolność i nicość. Wolność jest nieodłączna od całkowicie rzeczywistej nicości. Tutaj skupiono się na genezis zarówno wolności, jak i nicości, na genezis, która jest ostatecznie genezis Boga. Jedynie genezis Boga jest w stanie umożliwić śmierć Boga, czyli rzeczywistą śmierć Boga. Był to problem, który skłonił Altizera do tych badań. Jeśli chrześcijaństwo jest ostatecznie nierzeczywiste poza śmiercią Boga, to w ten sposób jest także nierzeczywiste poza genezis Boga. Fakt, że teologia nigdy przedtem nie zmierzyła się z tym problemem, jest oczywisty, gdyż jedynie w naszym własnym czasie teologia zmagą się z całkowitym i ostatecznym apokaliptycznym kryzysem, który wymaga zrozumienia śmierci Boga i dlatego wymaga zrozumienia genezis Boga.

Książka *The Contemporary Jesus* (State University of New York Press, 1997) wywołała znacznie mniejszą reakcję publiczną niż inne książki Altizera, co dziwi, gdyż

jej temat jest najpopularniejszy wśród wszystkich teologicznych tematów, a ta książka bardziej niż jego pozostałe książki jest skierowana do szerokiej publiczności. Altizer był zanurzony w badaniach nad Nowym Testamentem podczas całej swojej teologicznej kariery, a pośród jego najbliższych przyjaciół znajdowali się naprawdę najwięksi badacze Nowego Testamentu. Jednak zanikanie, jeśli nawet nie zniesienie, wszelkiego możliwego fundamentu teologicznego w dominującej biblistyce minionych dwóch pokoleń oraz głęboka izolacja biblijnej interpretacji od wszelkiego możliwego fundamentu wyobraźni, a przynajmniej od fundamentu wyobraźni, który jest rzeczywiście ucieleśniony (*embody*) w dziełach wyobraźni, przeraziło Altizera. Dlatego Altizer zdecydował się napisać książkę o Jezusie, która łączyłaby badania nad Nowym Testamentem z naszymi najgłębszymi wizjami wyobraźni na temat Jezusa. Zastanawiające, że nigdy wcześniej nie podjęto ryzyka, żeby zrobić to na podstawie radykalnej i apokaliptycznej teologii. Znowu w centrum znajduje się tutaj chrześcijańska tradycja epicka. Podobnie znajduje się: gnostycki Jezus, Jezus pauliński, Jezus buddyjski, a nawet Jezus nihilistyczny, którego wzbudzili zarówno Dostojewski, jak i Nietzsche, Jezus nihilistyczny, który jest najbardziej zgodny (*coincident*) z naszym współczesnym światem. Ostatni rozdział tej książki próbuje odsłonić anonimowego Jezusa, który jest Jezusem współczesnym. Jeśli jest to najślabszy rozdział w tej książce, to jest on także najambitniejszym i być może dlatego jest nieuchronną porażką. Ale czy nie da się myśleć teologicznie o Jezusie, który może być poznany albo przez naszą biblistykę, albo przez nasze wizje wyobraźni na temat Jezusa? A może w ogóle nie da się myśleć teologicznie dzisiaj?

Buck Hill Falls,

Pensylwania,

USA

[adres poczty elektronicznej]