

# Krystian Kałuża

---

## Jezus Chrystus jako obraz Nieprzedstawialnego : teologia chrześcijańska w kontekście filozofii postmodernistycznej

---

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 8, 107-128

---

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Ks. Krystian Kaluża

## **Jezus Chrystus jako obraz Nieprzedstawialnego. Teologia chrześcijańska w kontekście filozofii postmodernistycznej**

Przeglądając literaturę teologiczną ostatnich dziesięcioleci XX w., można odnieść wrażenie, iż teologia unika postmodernizmu jak diabeł święconej wody. Powodem takiej postawy wydaje się być przekonanie, iż różnice między chrześcijaństwem a postmodernizmem są tak ogromne, że każda próba dialogu musi zakończyć się niepowodzeniem. Co więcej, teolog pozwalający zainspirować się myślą postmodernistyczną, dostrzegając w niej aktualny „znak czasu” i zarazem wyzwanie dla teologii, łatwo mógł narazić się na zarzut kumoterstwa z relatywizmem, liberalizmem czy nihilizmem, a więc prądami myślowymi szkodzącymi chrześcijaństwu i zbudowanej na nim kulturze europejskiej. Jeśli jakaś postawa względem postmodernizmu jest możliwa, uważano, to tylko postawa konfrontacji i krytyki. Wydaje się, iż teologia w Polsce, pozostająca pod przemożnym wpływem myśli Jana Pawła II<sup>1</sup>, wciąż preferuje tego typu myślenie. Tymczasem w Europie

---

<sup>1</sup> Na temat postmodernizmu papież wypowiedział się m.in. w encyklice *Fides et ratio*. Czytamy w niej, że – z jednej strony – „nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę”. Jednak z drugiej – nie należy przeoczyć faktu, że niosą one poważne zagrożenie dla zachowania nienaruszalności podstawowych wartości, a nawet poczucia bezpieczeństwa dla pojedynczego człowieka. Według postmodernizmu, pisze papież, „epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności. Wielu autorów, dokonując niszycielskiej krytyki wszelkich pewników, zapomina o niezbędnych rozróżnieniach i podważa nawet pewniki wiary. Nihilizm ten znajduje swego rodzaju potwierdzenie w strasliwym doświadczeniu zła, jakie dotknęło naszą epokę. W obliczu tragizmu tego doświadczenia załamała się racjonalistyczny optymizm, który odczytywał historię jako zwycięski pochód rozumu, źródła szczęścia i wolności; w konsekwencji jednym z największych zagrożeń jest dzisiaj, u kresu stulecia, pokusa rozpaczy” – w: Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, 91.

Zachodniej i w Ameryce sytuacja ta, począwszy od lat 90. XX w. zaczęła ulegać zmianie, przechodząc stopniowo od postawy polemicznej do postawy krytycznego dialogu. Uzasadnienia dla tego rodzaju zmiany perspektywy upatrywano w naturze samej teologii, która chce być „słowem o Bogu” skierowanym do człowieka żyjącego w konkretnym tu i teraz. Teologia jest zatem z natury kontekstualna i dialogiczna. Taka też jest sama Ewangelia. Można przyjąć, iż tam, gdzie teologia jest tylko mową (monologiem), bez gotowości słuchania, nastaje jej koniec, zaczyna się jej kulturowe „znicestwienie”. Zapytajmy więc, co chce nam powiedzieć postmodernizm? Jakie jest jego przesłanie? Jakie lęki i jakie nadzieje przezeń przemawiają? Czy możliwy jest dialog chrześcijaństwa z postmodernizmem? Jeśli tak, to gdzie są jego granice?

## 1. Czym jest postmodernizm?

Termin „postmodernizm”, używany często zamiennie z terminami „ponowoczesność” i „ponowoczesność”, przywoływany jest w tak różnych kontekstach i znaczeniach, a zjawiska określane umownie jako postmodernistyczne są tak różnorodne, że żadna wiążąca i akceptowana powszechnie odpowiedź na pytanie: „Czym jest postmodernizm?”, nie wydaje się możliwa. Tym bardziej, że postmodernizm inaczej bywa rozumiany i opisywany przez jego zwolenników, a inaczej przez krytyków. Ponadto, spotykane często określenia postmodernizmu są częściej negatywne niż pozytywne, tzn. precyzuje się go chętniej przez to, czym nie jest i od czego się odcina, niż przez to, czym jest i za czym się opowiada.

Prefiks „post-” wskazuje na czasowy i intelektualny stosunek postmodernizmu do modernizmu (nowoczesności). Z punktu widzenia modernizmu postmodernizm jest próbą rozliczenia się z dziejami kultury i filozofii europejskiej, głównie z tym, co dokonało się w czasach nowożytnych, to jest od początku XVII (Kartezjusz) do mniej więcej połowy XX w.<sup>2</sup> Nie wszyscy jednak widzą w postmodernizmie radykalne odcięcie się od nowożytności. Stefan Morawski

---

<sup>2</sup> Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 31.

uważa, na przykład, postmodernizm za schyłkowy modernizm. W jego ocenie „postmodernizm jest stanem ducha wciąż w ramach formacji modernistycznej”<sup>3</sup>. Także Jean-François Lyotard, który pierwszy użył terminu „ponowoczesność”, uważa, iż stanowi ona „część nowoczesności”. W podobnym tonie wypowiada się Zygmunt Bauman, który proponuje nazwać ponowoczesność epoką „płynnej nowoczesności”<sup>4</sup>. Nie oznacza ona końca nowoczesności, bowiem wciąż nie zrezygnowaliśmy z chęci unowocześniania świata, jego modernizacji. Innego zdania jest natomiast amerykański filozof i teolog David R. Griffin, który postuluje rozumienie postmodernizmu jako programu totalnej krytyki modernizmu i odrzucenia nowożytności względnie jej pozytywnego przewyciężenia (w sensie Hegłowskiego *Aufhebung*)<sup>5</sup>. Podobnie Jürgen Habermas, przeciwnik postmodernizmu, zaliczanego przezeń do nurtu neokonserwatywnego i irracjonalnego, broni modernizmu, identyfikując go z racjonalizmem. Podejrzewa on, iż postmodernizm jest raczej rebelią przeciwko nowoczesności aniżeli wypełnieniem się programu oświeceniowego<sup>7</sup>.

Nie jest tutaj konieczne przeprowadzenie dokładnej charakterystyki postmodernizmu. Chciałbym jedynie zwrócić uwagę na kilka jego cech, które w kontekście tematu, jaki zamierzam przedstawić, są istotne. Pierwszą tego rodzaju cechą jest wspólne dla różnych kierunków postmodernizmu odrzucenie myśli o podstawie (*Grund*) jako fundamencie całej rzeczywistości. Kultura europejska była zbudowana na mocnej metafizyce. Metafizyka (ontologia) to nauka o bycie. Jej centrum stanowi przekonanie, że w świecie istnieje obiektywny ład. Świat jest logiczny, a prawa myślenia są tożsame z prawami bytu. Zasada tożsamości: nie jest tak, aby dany byt był i nie był zarazem pod tym samym względem, ma swoje odzwierciedlenie w prawach myślenia: nie jest tak, by dane zdanie mogło być prawdziwe i fałszywe zarazem. Ta logiczność świata, jego uporządkowanie, powoduje, że jest on światem inteligibilnym, racjonalnym, poznawalnym przez rozum.

<sup>3</sup> S. Morawski, *Postmodernizm – co to za zwierzę?*, w: „Principia”, t. 6, s. 36.

<sup>4</sup> J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migański, Warszawa 1998, s. 23.

<sup>5</sup> Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunc, Kraków 2006.

<sup>6</sup> Por. *The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals (Sunny Series in Constructive Postmodern Thought)*, red. D.R. Griffin, State University of New York Press, New York 1988.

<sup>7</sup> Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 13.

To właśnie myślenie o podstawie (*Grund*) zostało przez postmodernistów zakwestionowane. Istotą refleksji metafizycznej jest bowiem poszukiwanie jakiejś *jednej* zasady, która wyjaśniałaby *całą* złożoną rzeczywistość. Taki rodzaj myślenia, w którym część (czyli to, co jednostkowe i indywidualne) jest tylko elementem całości, zawiera w sobie nieuchronną tendencję do przekształcenia się w myślenie totalitarne. Totalitaryzmy XX w. były zdaniem postmodernistów niczym innym jak konsekwencją takiego właśnie sposobu patrzenia na rzeczywistość. Stąd rodzi się potrzeba terapii. Lyotard i inni postmoderniści francuscy proponują „terapię różnicującą”<sup>8</sup>: „Nasza odpowiedź brzmi: wydać wojnę całości, dawać świadectwa tego, co nie daje się przedstawić, ożywić poróżnienia, ratować honor poszczególnego imienia”<sup>9</sup>. „Ratowanie honoru poszczególnego imienia” to ratowanie odrębności, inności, własnej i niepowtarzalnej tożsamości.

Niepokój człowieka ponowoczesnego budzi wszelkie mówienie o prawdzie. To kolejna cecha postmodernizmu. Niepokój ten jest reakcją na pytanie, jak w ogóle można mówić o jedności, niezmienności czy wręcz wieczności prawdy bez ulegania pokusie przemocy, użycia siły, wypowiedzenia wojny przeciwko prawdzie drugiego? Jak nie popaść w walkę, która wcześniej czy później musi skończyć się podporządkowaniem i dewastacją słabszego? Niekoniecznie trzeba być zwolennikiem wszystkich poglądów postmodernistów, by nie dostrzec u nich pewnej wrażliwości etycznej. Zbyt wiele było wojen o słowa, o wiary i przekonania, zbyt wielu fałszywych proroków, niosących gotowe odpowiedzi na wszystkie pytania, by dalej wierzyć w dostęp człowieka do całej, jedynej i ostatecznej prawdy. Stąd głosiciele prawd są dziś pierwszymi podejrzanymi o przemoc, o zakusy totalitarne<sup>10</sup>.

Pluralizm wielu prawd (narracji), jaki proponuje Lyotard, spór, do którego wzywa, nie zamierza być ani prostą pochwałą relatywizmu, ani apoteozą nihilizmu. Francuski filozof nie kwestionuje istnienia całości czy absolutu, wyraża natomiast przekonanie, że jest on całkowicie niepoznawalny, nieopisywalny i nieprzedstawialny. Stąd wezwanie, by „dawać świadectwa tego,

---

<sup>8</sup> W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janischewska, Warszawa 1998, s. 229.

<sup>9</sup> J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, s. 27 nn.

<sup>10</sup> Por. T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej*, Warszawa 2010, s. 90.

co nie daje się przedstawić”. Apofatyka, jako zgoda na istnienie świata nieprzedstawialnego i nieuchwytnego, to kolejna cecha myślenia postmodernistycznego, którą warto tu podkreślić. Jego istotą jest antyrepresentacjonizm. Lyotard pisze: „Możemy pojmować coś absolutnie wielkiego, absolutnie potężnego, ale każda prezentacja jakiegoś przedmiotu przeznaczonego do «unaocznienia» tej absolutnej wielkości lub absolutnej potęgi wydaje się nam żałośnie niewystarczająca”<sup>11</sup>. Powołując się na autorytet Kanta, Lyotard cytuje Księgę Wyjścia: „Nie będziesz czynił sobie obrazu lub jakiegokolwiek podobizny (...)” (Wj 20, 4), uznając te słowa za „najbardziej wzniosły *passus* z Biblii”<sup>12</sup>.

Absolut jest zatem „nieprzedstawialny” i nienazywalny, jest „poza byciem”, w związku z czym nie może pełnić funkcji metafizycznej podstawy (*Grund*). Lyotard identyfikuje go z heterogenicznym, zróżnicowanym w sobie wydarzeniem, ujawniającym się w wielości poszczególnych zdarzeń, które należy dopuścić, którym, jak powiada, należy pozwolić się wydarzyć<sup>13</sup>. Jacques Derrida nazywa absolut „różnią” (*différance*), podkreślając w ten sposób jego dyferencyjny, nie-źródłowy i nie-reprezentacyjny charakter<sup>14</sup>. „Różnia” jest ponadto absolutną absencją, nieobecnością bycia i istoty<sup>15</sup>. Daje o sobie znać jedynie w postaci śladu, „który nigdy nie może się uobecnić, ukazać. Jako stale różnicująca się rzeczywistość, ślad nigdy nie przedstawia siebie samego. Z chwilą, gdy się pojawia, już znika, gdy tylko rozbrzmiewa, milknie (...)”<sup>16</sup>. Według Lyotarda, uprzywilejowanym miejscem tak rozumianego śladu absolutu jest sztuka awangardy, którą nazywa „malarstwem wzniosłym, gdyż nie przedstawia ono żadnej treści, lecz ma charakter czysto formalny, tak jak wydarzenie, którego jest śladem”. Jako malarstwo, zauważa Lyotard, „będzie oczywiście coś «przedstawiać», ale negatywnie; będzie ono

---

<sup>11</sup> J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, s. 21.

<sup>12</sup> Tamże, s. 22.

<sup>13</sup> Por. J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1986, s. 175 nn.; tenże, *Der Widersterit*, München 1987, s. 230.

<sup>14</sup> Na temat różnicy między *différence* a *différance* zob. J. Derrida, *Die différance*, w: *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, red. P. Engelmann, Stuttgart 1990, s. 77–84.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 89.

<sup>16</sup> Tamże, s. 103.

zatem unikało figuratywności czy reprezentacji, będzie «białe» jak kwadrat Malewicza, będzie unaoczniało jedynie, nie dopuszczając widzenia (...)»<sup>17</sup>.

Ponieważ historia nie jest miejscem absolutu (całości, ostatecznej tożsamości bytu), nie jest też możliwe ostateczne pojednanie. Stąd wszelkie soteriologie i eschatologie należy, zdaniem postmodernistów, uznać za utopie, a nawet za niebezpieczne iluzje. Ostateczny cel, ku któremu zmierza ludzkość, nie istnieje. Gilles Deleuze powie, że wszyscy jesteśmy nomadami. Wędrujemy bez celu i sensu w różnych kierunkach, bowiem ostateczny cel i absolutny sens, nadający kierunek naszemu życiu, nie istnieje. Taka antyteleologiczna wizja dziejów i człowieka każe myśleć o postmodernizmie jako o nurcie negatywnym, pesymistycznym, wręcz nihilistycznym<sup>18</sup>, bez jakiegokolwiek wizji przyszłości. Niemniej jednak jest w nim również miejsce dla Mesjasza, ale nie jest to Mesjasz, który już nadszedł. W ramach Derridiańskiego dekonstruktywizmu, będącego swoistą odmianą radykalnej apofatyki, Mesjasz jest tym, który ma dopiero nadejść, ale nigdy nie nadchodzi. Figura Mesjasza, podobnie jak sam absolut, nie mieści się w kategoriach „obecności” i „reprezentacji”. Mesjasz dekonstrukcji nigdy nie może być dany – jest niewyobrażalny i nieprzedstawialny.

## 2. Konsekwencje teologiczne

Nie ulega wątpliwości, iż w świetle powyższych uwag postmodernizm jawi się jako nurt kwestionujący najbardziej fundamentalne prawdy chrześcijaństwa i jako taki stanowi wyzwanie dla teologii. Przyznając prymat różnicy i heterogeniczności, myśl ponowoczesna odrzuca przede wszystkim możliwość uznania Boga/Absolutu jako doskonale samotożsamej, jednej i nieodróżnianej podstawy bytu (*Grund*) oraz źródła wszelkiego istnienia. W miejsce monoteistycznej wiary w *jednego* Boga, „Stworzyciela nieba i ziemi”, proponuje się politeistyczny kult „małych narracji”. Propozycja ta motywowana jest najczęściej

---

<sup>17</sup> J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, s. 22.

<sup>18</sup> J. Woleński, *Przeciwko nihilizmowi logicznemu*, „Przegląd Filozoficzny” 5:1996, nr 3, s. 103: „Postmodernizm jest w istocie rewolucją nihilistyczną w świecie myśli, zagrożeniem dla elementarnej wspólnoty intelektualnej zainteresowanej przekazywaniem myśli o czymś, a nie tylko wymianą nastrojów i metafor”.

odrzucając „potencjału przemocy” (*Gewaltpotential*), jaki rzekomo niesie ze sobą biblijny monoteizm<sup>19</sup>. Jan Assmann mówi w tym kontekście o „Mojżeszowym rozróżnieniu”<sup>20</sup> (*Mosaische Unterscheidung*), polegającym na wprowadzeniu różnicy między prawdą i fałszem w obręb życia religijnego ludzkości, ustanawiając tym samym prawdziwy przedział w historii religii. W wydarzeniu Exodusu, wraz z towarzyszącymi mu wojnami religijnymi, niemiecki egiptolog dostrzega mit założeniowy monoteizmu, a jednocześnie trwałe wyobrażenie jego oddziaływań na historię religii i kultur. Konsekwencje takiego patrzenia są jasne: Exodus powinien być odwrócony; musimy powrócić do „Egiptu” – to znaczy, że w kwestii religii należy znieść opozycję „prawdziwy” – „fałszywy” i powrócić do świata bogów, którzy w swoim bogactwie i różnorodności wypełniali kosmos i dlatego nie potrzebowali się zwalczać i wykluczać, lecz mogli się dopełniać i wzajemnie rozumieć<sup>21</sup>.

Szczególnego znaczenia nabiera w tym kontekście postmodernistyczny antyrepresentacjonizm, wykluczający jakąkolwiek możliwość uobecnienia się Absolutu w świecie. Historia nie jest miejscem tego, co ostateczne i absolutnie zobowiązujące. W konsekwencji nie jest też możliwe absolutne objawienie się Boga/Absolutu w świecie, jak tego chce chrześcijaństwo. Myśl ta nie jest zresztą ani nowa, ani oryginalna. Znane jest stwierdzenie G.E. Lessinga (1729–1781), iż „przypadkowe prawdy historyczne nie mogą stanowić dowodu koniecznych prawd rozumu”<sup>22</sup>. W ten sposób Lessing zakwestionował zwiążanie objawienia, które posiadałoby boski, a więc absolutny i powszechnie obowiązujący charakter, z jakimkolwiek wydarzeniem historycznym, które zawsze jest uwarunkowane i ograniczone, i jako takie nie może „zmieścić w sobie” ani „przedstawić” tego, co absolutne i nieuwarunkowane<sup>23</sup>. Postmodernizm,

---

<sup>19</sup> Więcej na ten temat zob. *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, red. P. Walter, Freiburg i. Br. 2005.

<sup>20</sup> J. Assmann, *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Frankfurt a. M. 2004<sup>5</sup>, s. 17.

<sup>21</sup> Por. J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2003, s. 172.

<sup>22</sup> G.E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, w: *Sämtliche Schriften* (wyd. Lachmann – Müncker), t. XIII, bmrw, s. 5.

<sup>23</sup> Por. W. Löser, „*Universale concretum*“ als Grundgesetz der *oeconomia revelationis*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie. T. 2: Traktat Offenbarung*, red. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen 2000<sup>2</sup>, s. 84; T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002, s. 41.



głoszący radykalną absencję i transcendencję Absolutu, jest w istocie nie do końca świadomym kontynuatorem tej iście oświeceniowej myśli. Jej teologiczną konsekwencją jest zakwestionowanie możliwości wcielenia, czyli zaistnienia pełni objawienia Bożego w historycznej postaci Jezusa z Nazaretu. To, co absolutne, jest „nieprzedstawialne” – powie Lyotard. Tymczasem inkarnacja oznacza obecność Boga/Absolutu w „ciele”, figuratywną reprezentację transcendencji w immanencji świata. Bóg staje się człowiekiem, to znaczy: staje się bliski, dotykalny, „przedstawialny”. W ramach myśli postmodernistycznej tego rodzaju roszczenie jest nie do przyjęcia. Radykalnie transcendentny Absolut nigdy nie zjawia się wprost; jego obecność jest jedynie obecnością śladu, który można rozpoznać w wielości pojedynczych zdarzeń. Albo jeszcze inaczej: Absolut jest rzeczywistością czysto formalną, jest całkowicie „poza byciem” i poza wszelką kategorialnością. Z tej perspektywy postmodernistyczny anty-reprezentacjonizm jawi się jako zaprzeczenie chrystologii, której zasadnicze przesłanie streszcza się w jednym krótkim zdaniu: „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14). Jezus nie jest tylko zanikającym „śladem” Absolutu, „bezglównym dźwiękiem” Boga, ale Jego „ostatecznym słowem”<sup>24</sup>, Jego historycznym uobecnieniem; w Nim Nieprzedstawialny staje się „przedstawialny”, Nienazywalny otrzymuje imię, Niematerialny otrzymuje ciało. „Ciało Absolutu” – to chyba jeden z nielicznych oksymoronów, które z punktu widzenia postmodernizmu są całkowicie nie do zaakceptowania. Czy to oznacza, że dialog chrześcijaństwa z myślą ponowoczesną jest niemożliwy?

### 3. Teologia negatywna

Szukając punktów styecznych między postmodernizmem a teologią chrześcijańską, wskazuje się często na tradycję teologii negatywnej<sup>25</sup>. Propozycja ta jest o tyle godna rozważenia, iż zarówno Lyotard, jak i Derrida odnoszą się w swej krytyce reprezentacjonizmu do niektórych wątków chrześcijańskiej apofatyki, powołując się na dzieła takich autorów,

<sup>24</sup> Por. H. Verweyen, *Gottes letzte Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000<sup>3</sup>.

<sup>25</sup> Por. H.-J. Höhn, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008, s. 85–98.

jak Pseudo-Dionizy Areopagita, Mistrz Eckhart czy Angelus Silesius. Dla Derridy „teologia negatywna” oznacza „pewną formę języka”<sup>26</sup>. Uważa on, że „teologia negatywna polega na uznaniu, że żaden predykat, owszem, żaden język predykacyjny nie jest adekwatny wobec istoty, a właściwie wobec ponadistotowości (wobec bycia ponad bytem) Boga. W konsekwencji tylko „negatywna («apofatyczna») atrybucja może twierdzić, że osiąga Boga i przygotowuje nas do Jego milczącej intuicji”<sup>27</sup>. Należy jednak pamiętać, że rozważania Derridy na temat teologii negatywnej są w dużej mierze motywowane chęcią zaznaczenia różnicy między jego własną propozycją – dekonstrukcją – a apofatyzmem chrześcijańskim<sup>28</sup>. Różnicę tę dostrzega on na poziomie ontologii. Uważa bowiem, iż chrześcijański apofatyzm nie decyduje się na ostateczną rezygnację z przypisania Bogu istnienia. Jeśli odmawia on Bogu predykatu istnienia, „to po to, aby przyznać Mu inny sposób istnienia, wyższy, niepojęty, niewypowiedziany (...)”. Tymczasem „różnia (*différance*) nie tylko nie daje się sprowadzić do jakiegokolwiek ontologii lub teologii, słowem onto-teologii – ale otwierając przestrzeń, w której onto-teologia (...) tworzy swój system i swoje dzieje, zawiera ją w sobie, wpisuje i bezpowrotnie przekracza”<sup>29</sup>.

Z perspektywy chrześcijańskiej najistotniejszym źródłem napięcia między teologią apofatyczną a katafatyczną jest chrystologia. Jeśli bowiem Chrystus jest pełnią objawienia Bożego, jeśli w Nim – w Jego słowach i czynach, a zwłaszcza w Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu – Bóg sam objawił się człowiekowi jako absolutna, bezwarunkowa i nieprzekraczalna miłość, wówczas negacja nie może być ostatnim słowem teologii. Właśnie tu, jak trafnie zauważył Jan Duns Szkot, tkwi najważniejszy argument, uzasadniający owo „więcej” teologii katafatycznej, stanowczo zabraniające teologii chrześcijańskiej przekształcić się w taki czy inny zbiór wypowiedzi o charakterze czysto negatywnym.

---

<sup>26</sup> J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989, s. 9.

<sup>27</sup> Tamże, s. 10.

<sup>28</sup> Por. P. Sikora, *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Kraków 2010, s. 138.

<sup>29</sup> J. Derrida, *Różnia (différance)*, tłum. J. Skoczylas, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M.J. Siemek, Warszawa 1978, s. 379.

Jeśli bowiem właściwym i ostatecznym celem człowieka jako istoty rozumnej jest Boża miłość, wówczas Bóg musi być czymś więcej niż tylko spowitym w ciemnościach niewiedzy centrum negacji. Negacji bowiem nie można miłować – *Negationes non summe amamus*<sup>30</sup>. W Chrystusie jako *samoobjawieniu* się Boga-Miłości każda negacja musi zatem ulec „zniesieniu” i przekroczeniu, co nie znaczy, iż odtąd Bóg przestaje być tajemnicą. Jako pouczający o Bogu – takim, jaki jest On w sobie (!) – Chrystus odsłania w swojej własnej widzialności niewidzialnego Boga<sup>31</sup>, pozostawiając Mu jednak Jego Ojcowską niewidzialność. W tym sensie teologia negatywna nadal zachowuje swoją wartość; kwestią otwartą pozostaje natomiast jej miejsce, funkcja i zasięg w ramach chrześcijańskiej nauki o Bogu. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż tradycja chrześcijańska nigdy nie opowiadała się za radykalną wersją apofatyizmu, wedle której każde zdanie typu „Bóg jest (posiada własność) x” jest zdaniem fałszywym. Przyjęcie takiego stanowiska oznaczałoby bowiem opowiedzenie się po stronie agnostycyzmu, który nie wyklucza co prawda istnienia Boga, jednak kwestionuje możliwość Jego poznania<sup>32</sup>. Chrześcijańscy mistrzowie teologii negatywnej pragnęli natomiast określić „pewne «minimalne» warunki, jakie musi spełniać przedmiot dążeń i czci religijnej”<sup>33</sup>, by uchronić w ten sposób rzeczywistość boską przed niebezpieczeństwem idolatrii, a więc przed taką formą religijności, która w swoich dążeniach i w swojej czci zatrzymuje się na niewłaściwym – bo zbyt niedoskonałym – „przedmiocie”. Patrząc z tej perspektywy, można próbować odczytać postmodernizm jako wezwanie do oczyszczenia świadomości religijnej z fałszywych bogów i powrotu do kultu prawdziwego Boga. Myśl katafaticzna wykazuje bowiem stałą tendencję do zamykania Boga w siatce skończonych kategorii i pojęć, a tym samym do

<sup>30</sup> Johannes Duns Scotus, *Ord. I. Dist. III. pars 1. qq. 2.*

<sup>31</sup> Por. Klemens Aleksandryjski, *Paid. I. 57, 2*: „Bezimienny był Bóg Pan, kiedy jeszcze nie stał się człowiekiem (...). Obliczem Boga jest jednak Logos, przez którego Bóg zostaje uczyniony widzialnym i objawiony”.

<sup>32</sup> Por. F. von Kutschera, *Vernunft und Glaube*, Berlin – New York 1991, s. 73 nn.

<sup>33</sup> P. Sikora, *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, s. 113.

sprowadzania Go do poziomu skończonego idola<sup>34</sup>. Tymczasem, jak powiada św. Tomasz z Akwinu, poznanie istoty Boga jest dla nas niemożliwe – *Quidest Deus nescimus*<sup>35</sup>. Zdaniem Pseudo-Dionizego Areopogity, nawet „najwyższa teofania”, doskonale objawienie się Boga w świecie poprzez wcielenie się Słowa, zachowuje dla nas swój apofatyczny charakter: „Nadsubstancjalny wyłonił się z ukrycia i sam objawił się nam, przyjmując na siebie ludzką substancjalność. Lecz nawet po tym objawieniu pozostał on nadal ukryty, lub raczej, mówiąc w sposób bardziej boski, pozostał nawet w swoim objawieniu zakryty”<sup>36</sup>. Stąd teologia chrześcijańska nie może uniknąć odpowiedzi na pytanie, w jakim sensie i w jaki sposób Jezus może być uznany za reprezentację Nieprzedstawianego. Albo inaczej: „Jak Całkiem Inny może być «znany», by nie niweczyło to Jego inności? Jak może być ustanowiona relacja z Całkiem Innym bez redukcji Go do tego samego? Jaki jest to typ relacji?”<sup>37</sup>.

#### 4. Jezus jako obraz Nieprzedstawialnego

Próbując określić typ relacji między „Całkiem Innym” a „tym-samym”, między Stwórcą a Jego chrysto-logiczną reprezentacją za pośrednictwem człowieczeństwa Jezusa, pragnę odwołać się do pojęcia obrazu. Inspiracją dla podjętej tu refleksji jest List do Kolosan, w którym Chrystus wprost

---

<sup>34</sup> Jürgen Werbick stawia w tym kontekście następujące pytanie: „Jak możliwe jest objawienie od strony językowej? Jest ono możliwe jako tłumaczenie (*Übersetzung*). Bóg tłumaczy siebie, swoją wolę, swoje roszczenie, swoją obietnicę na «język» wydarzeń i ludzkich działań, na język, którym posługują się ludzie, gdy mówią o Bogu oraz o tym, co Mu odpowiada bądź się sprzeciwia. Bóg objawia się w procesie samo-tłumaczenia. (...) Jak można jednak w ogóle pomyśleć, że ludzki język i wyobrażenia są *capax infiniti* – że mogą zawrzeć w sobie to, co nieskończone; że w procesie przekładu i interpretacji Nieskończony nie zostanie zdegradowany i sprowadzony do poziomu skończoności? W jaki sposób uchronić samo-tłumaczenie Boga na język ludzki przed ludzkim sposobem pojmowania oraz przed przetłumaczeniem Go na to, co wyobrażalne?” – w: J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 2000, s. 405.

<sup>35</sup> *Quaest. disp. De potentia* VII. 2 ad. 11.

<sup>36</sup> *Epist. III*. PG 3. 1069 B. Przekład polski: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 336.

<sup>37</sup> J.K.A. Smith, *Speech and Theology. Language and the Logic of Incarnation*, London – New York 2002, s. 158.

nazwany jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15). W kolejnych rozważaniach nie będzie nas jednak interesować egzegetyczno-teologiczne pogłębienie użytego tu terminu „obraz” (gr. *eikōn*), lecz jego formalno-transcendentalne rozwinięcie na drodze refleksji filozoficznej, której elementy znajdujemy u takich autorów, jak św. Anzelm z Canterbury, Mistrz Eckhart czy Johann Gottlieb Fichte. Wybór ten, wpisujący się w teologiczno-fundamentalny program poszukiwania motywów wiarygodności chrześcijańskiego objawienia (*fides quaerens intellectum*), poruszany jest przekonaniem, iż filozoficzna kategoria „obrazu” (*Bild*) otworzy przed nami taką możliwość rozumienia pojęcia wcielenia (inkarnacji), w którym obecność Całkiem Innego w historycznej postaci Jezusa z Nazaretu nie uchyli Jego inności i nie zredukuje Go do „tego-samego”, to jest do postaci kolejnego „idola”; niemniej jednak będzie ona obecnością realną, to znaczy taką, której nie da się zrelatywizować do rangi jednego z wielu wydarzeń objawieniowych, z którymi świadomość religijna nieustannie spotyka się w świecie naznaczonym obecnością *sacrum*. Na przewodnika niniejszej refleksji obieram Mistrza Eckharta.

W *Kazaniu 16 b* czytamy następujące zdanie: „Każdy obraz ma dwie właściwości. Jedna polega na tym, iż czerpie on swój byt bezpośrednio z tego, czego jest obrazem, bez udziału woli, posiada bowiem naturalne źródło i wyrasta z natury tak, jak gałąź wyrasta z drzewa”<sup>38</sup>. Jak to rozumieć?

Obraz – zwłaszcza obraz lustrzany, do którego odwołuje się tutaj Eckhart – nie ukazuje nic innego, jak tylko to, czego jest obrazem. Gdy spoglądam w lustro (dla Eckharta lustro jest obrazem idealnym), nie postrzegam samego lustra, lecz moje własne oblicze, które w nim się odbija, i to właśnie „odbijanie się”, ów akt reprezentacji oblicza, stanowi właściwą istotę lustra *jako* lustra. Cały sens lustra, całe jego bycie, zawiera się w tym jednym: w odzwierciedlaniu tego, co się w nim odzwierciedla – oblicza.

---

<sup>38</sup> Mistrz Eckhart. Predigt 16 bm w: tenże, *Die deutschen und lateinischen Werke*, Hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft; *Die deutschen Werke*. Hrsg. und übers. von J. Quint und G. Steer, Stuttgart 1958 ff. (dalej cyt. jako DW), t. I, s. 265, 15–266, 1: „Ein jegliches Bild hat zwei Eigenschaften. Das eine ist, daß es von dem, dessen Bild es ist, sein Sein unmittelbar empfängt, ober den Willen, denn es hat einen natürlichen Ausgang und dringt aus der Natur wie der Ast aus dem Baum”.

Jednak oblicze nie jest własnością lustra, nie jest jego własnym bytem, lecz bytem tego, kto się w nim odzwierciedla. W tym sensie obraz, obecny w lustrze, czerpie swój byt nie z siebie samego, lecz z innego, którego jest reprezentacją. Mamy tu zatem do czynienia z „tożsamością nietożsamego” (*Identität des Nichtidentischen*)<sup>39</sup>. Obraz lustra jest tym, czym – pod innym względem – nie jest. Tożsamość i różnica nie wykluczają się zatem, lecz tworzą nierozzerwalną jedność.

To samo dotyczy każdego innego obrazu, który spełnia wymagania obrazu idealnego, to znaczy takiego, który nie zatrzymuje na sobie, ale cały jest obrazem i tylko obrazem. W tak rozumianym obrazie to, co jest przedstawiane, czego obraz jest obrazem, jest w pełni i doskonale obecne. Język, którym posługujemy się na co dzień, bardzo dobrze oddaje ów fenomen. Kiedy ktoś, na przykład, pokazuje nam czyjeś zdjęcie, nie pytamy: „Co to jest?”, ale: „Kto to jest?”. Nikt też nie oczekuje odpowiedzi w stylu: „To jest specjalny światłoczuły papier, złożony z kilku odpowiednio przylegających do siebie warstw, na którym widnieje mój syn Tomasz”. Odpowiedź raczej brzmi: „To jest mój syn Tomasz”. Mimo tego istnieje różnica między obrazem a tym, co obraz przedstawia. Różnica ta jest nieusuwalna. To bowiem, co ukazuje się w obrazie, ukazuje się w nim jedynie *jako* obraz. Użyte tu słówko „jako” jest nazwą różnicy<sup>40</sup>. Gdyby je usunąć, zniknie również obraz. W konsekwencji czasownik „jest” w zdaniu: „To jest mój syn Tomasz” nie odnosi się do samego obrazu, nie jest jego własnością, ale jest własnym byciem Tomasza.

Odnosząc powyższe rozważania do obecności Boga w Jego obrazie, można rzec: Bóg jest całkowicie i doskonale obecny w swoim obrazie; w nim i poprzez niego czyni On siebie dostępnym dla tych, którzy nań spoglądają. Mimo to Jego obecność nie jest obecnością wprost, bez jakiegokolwiek za pośredniczenia. Bóg *nie staje się* obrazem, nie przemienia się weń, ale uobecnia się *jako* obraz, i właśnie w owym „jako”, w owej nieusuwalnej różnicy,

---

<sup>39</sup> B. Welte, *Gesammelte Schriften* II/1: *Denken in Begegnung mit den Denkern*, I: *Meister Eckhart, Thomas von Aquin, Bonaventura*, Freiburg i. Br. 2007, s. 109.

<sup>40</sup> Por. S. Wendel, *Zeugnis für das Undarstellbare – oder für Gott Jesu Christi? Eine theologische Antwort auf J.-F. Lyotard*, w: *Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne*, red. P. Hardt, K. von Stosch, Ostfildern 2007, s. 52.

staje się obecny, dostępny człowiekowi. Także w tym przypadku mamy do czynienia ze wspomnianą wyżej „tożsamością nietożsamego”. Tożsamością, gdyż to, co ukazuje się jako obraz, nie jest jakimś pośredniczącym stworzeniem, jakimś „pomiędzy”, które stałoby między Bogiem a Jego obrazem, lecz *samym* Bogiem. Nietożsamością, gdyż mimo wszystko Bóg ukazuje się nie wprost, nie bezpośrednio, lecz *jako* obraz, jako „inne”, różne od Niego, z którym się utożsamia<sup>41</sup>.

Podobną myśl odnajdujemy w późnej filozofii J.G. Fichtego<sup>42</sup>, której zasadniczy problem zawiera się w pytaniu, w jaki sposób Absolut, Transcendencja może uobecnić się w tym, co immanentne i kontyngentne, nie stając się przy tym jego częścią, i odwrotnie: nie unieważniając immanencji przez „wchłonięcie” jej w obszar Transcendencji, Absolutu. Fichte rozwiązuje ów problem stawiając tezę, iż Absolut nie wkracza w immanencję bezpośrednio, lecz jako obraz (*Bild*), tak że byt na zewnątrz Absolutu należy pojmować jako jego manifestację. Obraz (*Bild*) nie jest jednak ani zwykłym odbiciem (*Abbild*) praobrazu (*Urbild*), jak chciał tego neoplatonizm, ani jakimś nowym bytem obok Absolutu (co unieważniałoby Absolut *jako* Absolut). Przeciwnie, Absolut całkowicie zawiera się w obrazie, który mieści w sobie całość bytu, a z drugiej strony – nie ukazuje się w nim bezpośrednio, jako sam Absolut, lecz *jako* obraz. Nie wchodząc w szczegóły tej koncepcji, pragnę jedynie zauważyć, że przedstawione przez Fichtego pojęcie obrazu wydaje się znacznie lepszą alternatywą wobec klasycznej teorii reprezentacji niż proponowane przez filozofów postmodernistycznych pojęcia „śladu” czy „różni” (*différance*), które nie uwzględniają dialektyki „obecności” i „nieobecności”, „odkrycia” i „skrywania się”, określającej relację Absolutu do świata (immanencji).

W ten sposób dochodzimy do pojęcia inkarnacji (wcielenia)<sup>43</sup>. We wcieleniu Bóg ustanawia siebie bezpośrednio jako swój doskonały obraz. W obrazie tym

<sup>41</sup> Por. tamże.

<sup>42</sup> Por. J.G. Fichte, *Die Anweisungen zum seligen Leben*, Hamburg 1983<sup>3</sup>, s. 14. Na temat pojęcia obrazu w filozofii Fichtego zob.: H. Verweyen, *Sein. Bild. Interpersonalität. Zur Bedeutung des späten Fichte*, w: *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens*, red. A. Halder, K. Kinzler, J. Möller, Düsseldorf 1987, s. 116–126.

<sup>43</sup> Oprócz ujaśnienia pojęcia inkarnacji (wcielenia) pojęcie obrazu umożliwia także rozumienie świata (stworzenia) jako obrazu Boga, a w szczególności człowieka jako *imago Dei* (por. Rdz 1, 27), bez popadania w niebezpieczeństwo panteizmu i bez potrzeby reprodukcji klasycznej

jest On w pełni i doskonale obecny, ale obecny *jako* obraz, i właśnie w owym „jako”, wskazującym na wspomnianą różnicę, obraz nie jest identyczny z tym, co przedstawia, czego jest reprezentacją, czyli z Bogiem<sup>44</sup>. Na mocy inkarnacji Bóg ustanawia siebie jako swój obraz w konkretnej historycznej postaci, w której i poprzez którą staje się obecny dla człowieka. Mimo wszystko nie jest to obecność niezapśredniczona<sup>45</sup>. Bóg, objawiając się w Jezusie Chrystusie *jako* swoim doskonałym obrazem, nie przestaje być Bogiem ukrytym (*Deus absconditus*). W swojej widzialności Chrystus odsłania niewidzialnego Boga, pozostawiając Mu jednak Jego Ojcowską niewidzialność. Słowo, które „stało się ciałem” (J 1, 14), jest obliczem Boga dla nas, Jego doskonałym obrazem, *eikōn*, w którym czyni On siebie widzialnym i „przedstawianym”. Niemniej jednak Ciało wcielonego Słowa jest zarazem „miejszem” skrytości Ojca, który w swoim Bóstwie nadal pozostaje niewidzialny<sup>46</sup>. Jak powiada św. Ireneusz: Słowo „ukazało Boga ludziom”, a jednocześnie zachowało „niewidzialność Ojca, aby człowiek nie lekceważył Boga i miał cel swoich pragnień”<sup>47</sup>. W ten sposób wcielenie (inkarnacja) jako „samo-zobrazowanie” się Boga w „ciele Słowa” nie znosi starotestamentalnego zakazu czynienia obrazów Nieprzedstawialnego. Jego „samo-przedstawienie się”, Jego „auto-prezentacja” jest bowiem zapśredniczona w człowieczeństwie Chrystusa. Z drugiej strony, Chrystus

---

(neoplatońskiej) teorii reprezentacji. Ponadto, teologia odwołująca się do kategorii obrazu będzie mogła uzyskać wymiar „estetyczny” – najpierw w znaczeniu ogólnym, jako teoria postrzegania Absolutu w immanencji świata, a następnie w znaczeniu bardziej szczegółowym, zastanawiając się, jak sztuka (malarstwo, rzeźba, muzyka, poezja) może stać się „miejszem” ukazywania się Absolutu. Na temat związku teologii z estetyką zob. G. Larcher, *Subjekt – Kunst – Geschichte. Chancen einer Annäherung von Fundamentaltheologie und Ästhetik*, w: *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, red. K. Müller, Regensburg 1998, s. 299–321.

<sup>44</sup> Por. Św. Anzelm z Canterbury, *Monologion* XXXVIII, w: tenże, *Monologion. Prosligion*, Kraków 2007 (Seria dwujęzyczna *Ad Fontes*), s. 121: „Słowo bowiem jako słowo czy obraz jest czymś relatywnym, ponieważ jest czymś słowem albo obrazem, a to jest własność tylko jednego z dwóch, a nie dotyczy drugiego. Ten, czyje jest słowo albo obraz, sam nie jest obrazem czy słowem”.

<sup>45</sup> Por. S. Wendel, *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie*, w: *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, s. 207: „In Jesus Christus präsentiert sich das Göttliche, ohne sich jedoch direkt darstellbar, begreifbar, verfügbar zu machen”.

<sup>46</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Gott redet als Mensch*, w: tenże, *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960<sup>2</sup>, s. 92: „im bardziej Bóg się odsłania, tym bardziej skrywa się w człowieku”.

<sup>47</sup> Św. Ireneusz, *Przeciwko herezjom*, w: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. T. 3: *Okres zwykły. Tygodnie I–XVII*, Pallotinum 1987, s. 1272.



jako *doskonały* obraz Ojca jest czymś więcej niż tylko znakiem, odsyłającym do czegoś poza sobą, wskazującym na coś, czym w istocie nie jest. Znak bowiem nie reprezentuje, nie uobecnia, ale wskazuje na rzeczywistość, z którą pozostaje w nieusuwalnym dystansie. Jest to dystans różnicy przy braku tożsamości. Inaczej rzecz ma się z obrazem. Jest on – jak wcześniej zaznaczono – „tożsamością nietożsamego”. *Jako* obraz Bóg pozostaje w swojej „przedstawialności” niepojętą i niezgłębianą Tajemnicą. Mimo to Chrystus – jako doskonały „obraz Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15) – może powiedzieć o sobie: „[K]to Mnie widzi, widzi Tego, który Mnie posłał” (J 12, 45).

### 5. *Re-velatio*

Przedstawiona wyżej dialektyka otwarcia i ukrycia, obecna w samej strukturze objawienia Bożego, jest we współczesnym dyskursie teologicznym często zapoznawana. Dotyczy to zwłaszcza teologii fundamentalnej, usiłującej wykazać i rozumowo uzasadnić absolutny i ostateczny charakter objawienia chrześcijańskiego. Źródeł obecnych tu nieporozumień i przeakcentowań należy szukać w naznaczonej racjonalizmem nowożytności, pojmującej chrysto-logiczne samoudzielenie się Boga człowiekowi wedle logiki całkowitego ujawnienia się, zwykłego odsłonięcia się tego, co ukryte. Taki sposób rozumienia objawienia bardzo dobrze oddaje etymologia niemieckiego słowa *Offenbarung* (od *öffnen* – otwierać), które z czasem stało się podstawową kategorią teologiczną, tłumaczącą chrześcijaństwo jako religię absolutnego *samoudzielenia* się Boga<sup>48</sup>. W ramach zapoczątkowanego tu dyskursu można było wyobrazić sobie wkroczenie Transcendentnego w przestrzeń immanencji jako całkowite uzewnętrznienie: absolutna

<sup>48</sup> W 1941 r. protestancki teolog Paul Althaus opublikował artykuł o charakterystycznym tytule: *Inflacja pojęcia objawienia we współczesnej teologii* (P. Althaus, *Inflation des Begriffs der Offenbarung in der gegenwärtigen Theologie*, ZSTh 18:1941, s. 134–149). Na temat historii pojęcia objawienia zob. m.in.: P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977; J. Werbick, *Das Medium ist die Botschaft. Über einige wenig beachtete Implikationen des Begriffs der „Selbstoffenbarung Gottes” – mit Blick auf Auseinandersetzung um die fundamentalistische Versuchung im Christentum*, w: *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung*, red. J. Werbick, Freiburg i. Br. 1991, s. 187–245.

Tajemnica miałyby odtąd bez reszty podlegać światu. Wkroczenie Wieczności w czas miałyby uczynić z historii swego rodzaju *curriculum vitae Dei*, drogą życia Boga, na której stawałby się On dopiero sobą, odnajdywałby swój prawdziwy byt i ostateczną tożsamość. Hegel powie wprost: „Religia chrześcijańska jest (...) religią objawienia (*Religion der Offenbarung*). W niej staje się jasne (*offenbar*), czym Bóg jest i jak jest – nie historycznie lub w sposób właściwy innym religiom, lecz jako zupełna manifestacja Jego istoty, jako objawienie (*Offenbarung*) (...)”<sup>49</sup>. Przy takim spojrzeniu chrześcijaństwo staje się totalnym samoudzieleniem się Absolutu w historii, czystym odkryciem się Wiecznego w czasie. Mamy tutaj do czynienia ze zniesieniem dialektyki „odsłonięcia” i „ukrycia”, do której odsyła pierwotne rozumienie objawienia jako *re-velatio* (analogicznie do greckiego *apokalypsis*), na rzecz całkowitego odkrycia się Absolutu w procesie objawienia (*Offenbarung*). Przekształcenie *re-velatio* w *Offenbarung* jest zarazem przekształceniem religii chrześcijańskiej w filozofię, co oznacza, iż odtąd nie wiara, lecz wiedza ma określać naszą świadomość Absolutu; po usunięciu „zasłony” (*velum*) myśl może teraz ogarnąć to, co Boskie, a poznanie może w pełni „objąć” (*er-fassen*) Boga w Jego ukazywaniu się<sup>50</sup>.

W takiej perspektywie postmodernizm, głoszący „nieprzedstawialność” Absolutu, można odczytać jako wezwanie do krytycznej rewizji odziedziczonego po nowożytności pojęcia Objawienia (*Offenbarung*). Wezwanie to próbowałem podjąć przez odwołanie się do metafory „obrazu” jako „tożsamości nietożsamego”, postulując tym samym odejście od kategorii objawienia w sensie *Offenbarung* i powrót do bardziej pierwotnego terminu *revelatio* (gr. *apokalypsis*), gdzie przedrostek *re-* (analogicznie do greckiego *apo-*) wskazuje zarówno na powtórzenie identycznego (podobnie jak *re-sumo*), jak i na przejście do stanu przeciwnego<sup>51</sup>. Konkretnie oznacza to, że Bóg, który komunikuje się z człowiekiem w słowach i wydarzeniach historii zbawienia, mimo

<sup>49</sup> G.W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Hrsg. v. G. Lasson (1925), Hamburg 1966. 2. Band. Halbband 2: *Die absolute Religion*, s. 32.

<sup>50</sup> Por. B. Forte, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart 2006, s. 36 nn.; tenże, „*Offenbarung*” oder „*re-velatio*”? *Offenbarung, Hermeneutik und Theologie*, w: E. Schockenhoff, P. Walter, *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*, FS für Bischof Walter Kasper, Mainz 1993, s. 193–212.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 193 nn.

wszystko pozostaje nieuchwytny dla naszego poznania. Stąd Jego nadejście jest *re-velatio*: odsłonięciem, które zakrywa, ukazaniem się pod zasłoną. Ta dialektyka otwarcia i ukrycia osiąga swój szczyt w osobowym *samo*-objawieniu się Boga w Jego wcielonym Słowie, będącym Jego doskonałym obrazem. Bóg w ludzkim ciele jest jednocześnie objawiony i ukryty, *revelatus in absconditate et absconditus in revelatione*<sup>52</sup>. Dlatego Słowo Wcielone domaga się od wierzących, by przekraczali Je jak próg – nie w tym znaczeniu, że mogłoby być wyeliminowane czy wzięte w nawias (gdyż nie mamy innego oglądu Nieprzedstawialnego jak tylko w Jego obrazie), ale w tym znaczeniu, że jest ono prawdą i życiem właśnie dlatego, że jest drogą (por. J 14, 6), progiem, który otwiera na przedwieczną i niepojętą Tajemnicę<sup>53</sup>. Ów zawarty w chrysto-logice Bożego objawienia ruch transcendowania każe nam wyjść poza dostępną w bezpośrednim oglądzie figuratywność Ciała Słowa (w której to figuratywności jest Ono „podobne do nas we wszystkim oprócz grzechu” – por. Hbr 4, 15) w kierunku tego, co się poprzez nią i dzięki niej odsłania. Tym zaś, co się w niej odsłania, jest absolutna, nieprzekraczalna i nieodwołalna miłość Boga do człowieka. W każdym geście Jezusa, w każdym Jego słowie i w każdym Jego czynie Bóg ustanawia siebie jako swój doskonały „obraz”. I odwrotnie: cały byt Jezusa, cała Jego wolność wyraża się w tym jednym: w stawianiu się doskonałym obrazem Boga. Trzeba tu zauważyć, że to właśnie w doskonałości obrazu, którym jest Chrystus *jako* obraz Boga, zawarta jest jedyność i niepowtarzalność Jego osoby. Doskonałość tę należy tłumaczyć nie tylko jako doskonałość metafizyczną, jak to ma miejsce w ontologicznych spekulacjach na temat boskiej natury Jezusa, lecz również jako doskonałość moralną<sup>54</sup>. Właśnie w doskonałości moralnej Jezusa, w Jego niestrudzonym uobecnianiu absolutnej miłości Boga (*agápe*) do nas, której najbardziej radykalną ostatecznością jest „wydanie samego siebie za nasze grzechy” (Ga 1, 4), poznajemy, że Jezus był nie tylko „prawdziwym człowiekiem”, ale także „prawdziwym Bogiem” (por. Mk 15, 39).

---

<sup>52</sup> Por. B. Forte, *Das Wesen des Christentums*, s. 34.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 35.

<sup>54</sup> Por. S. Wendel, *Offenbarungsglaube und Ikonoklasmus*, w: *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, red. K. Müller, M. Striet, Regensburg 2005, s. 41–43.

Żaden inny człowiek nie może bowiem osiągnąć tego rodzaju doskonałości moralnej, gdyż jako istota uwikłana w „radykalne zło” (I. Kant) nie jest w stanie w taki sposób urzeczywistnić swojej wolności, by mogła stać doskonałym „obrazem” absolutnej i nieodwołalnej miłości Boga do człowieka. Jezus – w odróżnieniu od wszystkich innych „obrazów” Boga, które napotykamy w stworzeniu – jest obrazem *doskonałym*, gdyż w Jego „byciu dla”, w Jego pro-egzystencji, Bóg ustanawia i zarazem objawia swoje własne bycie jako „bycie dla”, jako radykalną pro-egzystencję. W takiej perspektywie staje się jednocześnie możliwe wyrażenie zgody na istnienie Absolutu jako rzeczywistości ostatecznego pojednania i przedmiotu powszechnej nadziei. Jeśli bowiem „bycie dla” Jezusa, Jego pro-egzystencja, jest obrazem niewidzialnego i nieprzedstawialnego Boga, to nadejście takiego Boga nie oznacza ustanowienia „całości” poprzez zniesienie różnorodności, ale poprzez jej ostateczne pojednanie. *Coincidencia oppositorum*, „tożsamość nietożsamego” – oto przestrzeń, którą oddycha i w której żyje chrześcijańska nadzieja, którą Bóg ofiarował człowiekowi w swoim doskonałym „obrazie”, Jezusie Chrystusie.

## S u m m a r y

**Jesus Christ as the Picture of the Undepictable  
Christian Theology in the Context of Postmodern Philosophy**

The article is an attempt to place Christology in the context of a postmodern philosophical thought. The postmodern discourse questions a possibility of the Absolute's appearance in history. According to J.-F. Lyotard, the Absolute is "undepictable" and "unnameable", he is "beyond being". J. Derrida calls the Absolute "the differend" (*différance*), strengthening his non-representational character. Moreover, "the differend" is absolute absence, the one of being and of essence. Those points of view draw a boundary between the dialogue of Christianity and postmodern thought because they deny a possibility of Incarnation. Incarnation means the presence of God/the Absolute within "a body", a figurative representation of transcendence in the immanence of the world. While substantiating that claim, Christian theology should take into account the justified apprehension of postmodernism, that appearing of the Absolute may pose a threat to everything that is different and unique. In order to show that appearance of what is absolute in the changeability of history (Incarnation) is possible, on the one hand, and simultaneously, to leave space for what is different, the author makes use of the category of "a picture" (*Bild*). A picture, in a transcendental sense, is an ideal reflection, a pure representation, and in that sense "the identity of the non-identical" (*Identität des Nichtidentischen*). According to that meaning, Christ is the picture (*Bild*, Gr. *eikōn*) of the Undepictable. God, revealing himself in Jesus Christ as in his own picture, does not seize to be a hidden God (*Deus absconditus*). Christ, in his visibility, reveals the invisible God, leaving to God himself his invisibility.

**KEYWORDS:** *postmodernism, the Absolute, anti-representationalism, negative theology, a picture, a picture of the Undepictable, incarnation, revelation*

### Bibliografia

- Assmann J., *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Frankfurt a. M. 2004<sup>5</sup>.
- Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens*, red. A. Halder, K. Kinzler, J. Möller, Düsseldorf 1987.
- Balthasar H. U. von, *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960<sup>2</sup>.
- Bartoś T., *Koniec prawdy absolutnej*, Warszawa 2010.
- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunc, Kraków 2006.
- Bronk A., *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.
- Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, red. P. Walter, Freiburg i. Br. 2005.
- Derrida J., *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989.
- Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, red. K. Müller, M. Striet, Regensburg 2005.
- Dola T., *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002.
- Drogi współczesnej filozofii*, red. M.J. Siemek, Warszawa 1978.
- Eicher P., *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977.
- Fichte J.G., *Die Anweisungen zum seligen Leben*, Hamburg 1983<sup>3</sup>.
- Forste B., *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart 2006.
- Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, red. K. Müller, Regensburg 1998.
- Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne*, red. P. Hardt, K. von Stosch, Ostfildern 2007.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.
- Handbuch der Fundamentaltheologie. T. 2: Traktat Offenbarung*, red. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen 2000<sup>2</sup>.
- Hegel G.W., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. v. G. Lasson (1925), Hamburg 1966.
- Höhn H.-J., *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, 1998.
- Kutschera F. von, *Vernunft und Glaube*, Berlin – New York 1991.
- Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego. T. 3: Okres zwykły. Tygodnie I–XVII*, Pallotinum 1987.
- Liotard J.-F., *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1986.

- Lyotard J.-F., *Der Widersterit*, München 1987.
- Lyotard J.-F., *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1998.
- Mistrz Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*. Hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft; *Die deutschen Werke*. Hrsg. und übers. von J. Quint und G. Steer, Stuttgart 1958.
- Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung*, red. J. Werbick, Freiburg i. Br. 1991.
- Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, red. P. Engelmann, Stuttgart 1990.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2003.
- Sämtliche Schriften* (wyd. Lachmann – Müncker), t. XIII, bmrw.
- Schockenhoff E., Walter P., *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*, FS für Bischof Walter Kasper, Mainz 1993.
- Sikora P., *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Kraków 2010.
- Smith J.K.A., *Speech and Theology. Language and the Logic of Incarnation*, London – New York 2002.
- Św. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, Kraków 2007 (Wydawnictwo Marek Drewiecki. Seria dwujęzyczna *Ad Fontes*).
- The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals (Sunny Series in Constructive Postmodern Thought)*, red. D.R. Griffin, State University of New York Press, New York 1988.
- Werbick J., *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 2000.
- Verweyen H., *Gottes letzte Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000<sup>3</sup>.
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszczyńska, Warszawa 1998.
- Welte B., *Gesammelte Schriften II/1: Denken in Begegnung mit den Denkern I: Meister Eckhart, Thomas von Aquin, Bonaventura*, Freiburg i. Br. 2007.