A R G U M E N T
Vol. 1 2/2011
pp. 211–224

Bóg Mistrza Eckharta wobec Nietzscheańskiej krytyki chrześcijaństwa

Piotr AUGUSTYNIAK
Kraków

ABSTRACT

The author tries to demonstrate that the way of thinking about the Christian God developed in the late Middle Ages by Master Eckhart goes beyond the interpretation which underlies Nietzsche's criticism of Christianity as a religion of the other world. In the paper, the author first presents the said criticism, followed by the vision of God outlined by Eckhart. He demonstrates that Christianity, criticized by Nietzsche, uses a commonsense vision of God's transcendence based on spatial images. The author also demonstrates that Eckhart defines this transcendence in such a way that it does not fall under Nietzsche's criticism, in particular it cannot lead to the depreciation of worldliness in favour of the invented other world, which Nietzsche observes. Eckhart's thought makes room for Christianity 'after Nietzsche'.

Myśl Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera jest źródłem niezwykle radykalnej krytyki chrześcijaństwa w jego wymiarze ontologicznym i antropologicznym. Obaj filozofowie wskazują na zestaw pewnych ontologiczno-antropologicznych założeń, których obecności dopatrują się w niezmiernie wielorakim i wielokształtnym chrześcijaństwie. W założeniach tych, w których widzą samą istotę chrześcijaństwa, odnajdują sens wypaczający „prawdę bycia" i „prawdę człowieka".

Czy rzeczywiście chodzi tu o istotę chrześcijaństwa? Zdania interpretatorów są radykalnie spolaryzowane, zależą bowiem w niemałym stopniu również od ich osobistego, światopoglądowego nastawienia. Dlatego nie zamierzam rozstrzygać tu tej arcyskomplikowanej kwestii. Nietzscheańsko-Heideggerowską krytykę chcę potraktować raczej jako ukazanie ograniczeń religijno-filozoficznego dyskursu, który dość szeroko rozpowszechniony jest w chrześcijańskiej myśli, by przejść w kolejnym kroku do

niemieckich *Kazań* Mistrza Eckharta. Jego oryginalny sposób mówienia o Bogu, człowieku i wiążących ich relacjach wydaje się bowiem wyrastać z chęci przekroczenia tych samych założeń (oraz ograniczeń), które wytykają chrześcijaństwu obaj myśliciele.

Krytyka podjęta przez Nietzschego i Heideggera uderza przede wszystkim w chrześcijaństwo posługujące się nieskomplikowanymi, zdroworozsądkowo-metafizycznymi schematami myślenia. Na pierwszy plan wychodzi tu ujęcie transcendencji Boga, oparte na prostych przestrzennych skojarzeniach. Tymczasem Eckhart rozprawia się z tego typu wizją transcendencji w sposób bardzo zdecydowany.

Czy czyniąc to, pozostaje jeszcze wierny istocie chrześcijaństwa, czy też „popadając" w panteizm, odstępuje od niej i kroczy już inną drogą? Czy zatem potępienie go bullą Jana XXII było słuszne, czy też stanowiło jedną z najbardziej nieszczęśliwych pomyłek w historii chrześcijaństwa? Również tej kwestii nie zamierzam tu rozstrzygać. Zależy mi jedynie na przedstawieniu zrębów tego Eckhartowego „innego" chrześcijaństwa w nadziei, że i dziś może ono dawać do myślenia, przyczyniając się do przekraczania ograniczeń wpisanych w filozoficzno-religijne dyskursy, do których odwołują się reprezentanci obu stron sporu o metafizyczny sens chrześcijańskiej tradycji; sporu inspirowanego krytyką podjętą przez Nietzschego i Heideggera.

1. NIETZSCHEAŃSKA KRYTYKA CHRZEŚCIJAŃSTWA

Przedstawię najpierw skrótowo i z konieczności fragmentarycznie najważniejsze, z punktu widzenia rozpatrywanego przeze mnie tematu, elementy Nietzscheańskiej wykładni chrześcijaństwa. Zarysowuje on w *Antychrześcijaninie*[1] pełną rozmachu i odwagi wizję chrześcijaństwa jako wyjątkowo groźnej, skrajnej postaci nihilizmu. Ten chrześcijański nihilizm polegać ma na z a p r z e c z e n i u ż y c i a. Jego bezpośrednim wyrazem jest kult zaświatów, który oznacza ni mniej ni więcej tylko skrytą pogardę, podszytą lękiem wobec życia.

> Nie mówi się „nicość", natomiast mówi się „zaświat"; lub „Bóg"; lub „życie prawdziwe" […]. Ta niewinna retoryka z dziedziny idiosynkrazji religijno-moralnych okazuje się natomiast o wiele mniej niewinną, gdy się zrozumie, jaka dążność narzuca tu na siebie płaszcz wzniosłych słów: dążność wroga życiu (Nietzsche 2004: 7).

[1] Cytuję *Antychrześcijanina* w przekładzie Leopolda Staffa (Nietzsche: 2004), który używane przez Nietzschego niemieckie słowo *der Antichrist* tłumaczył jako Antychryst; odstępuję jednak od tej lekcji na rzecz (obecnie częściej preferowanego) Antychrześcijanina.

Takie chrześcijaństwo to nic innego jak osławiony „platonizm dla mas", prosty dualizm, ukrywający się pod nierzadko bardzo wyrafinowanymi konstrukcjami teologicznymi. Zaświaty zostały tu przeciwstawione światu, niebo ziemi, życie wieczne doczesnemu itp. Zdaniem Nietzschego chrześcijaństwo, kładąc nacisk i ukierunkowując człowieka ku czysto hipotetycznej, wydumanej perspektywie tego, co wieczne, nadprzyrodzone, oczekujące człowieka „po tamtej stronie życia", fałszuje prawdę o „rzeczywistości". Nie tylko zresztą fałszuje, ale też odziera ją z wartości. „Ten świat czystej fikcji różni się tym bardzo z ujmą dla siebie od świata marzeń, że ten ostatni odzwierciedla rzeczywistość, podczas gdy on rzeczywistość fałszuje, odziera z wartości, zaprzecza jej" (Nietzsche 2004: 15).

Na tym polega właśnie chrześcijańskie zaprzeczenie i wrogość życiu, że życie w tym jedynym, danym człowiekowi świecie staje się wartościowe tylko względnie — mianowicie tylko o tyle, o ile prowadzi do „życia wiecznego" w domniemanych zaświatach nieba. Prowadzi to — nie tylko w teorii, ale przede wszystkim w praktyce — do zgubnej, jak powie Zaratustra, n i e w i e r n o ś c i z i e m i. „Zaklinam was, bracia moi, dochowajcie wierności ziemi, a nie dawajcie wiary tym, którzy mówią o nieziemskich nadziejach! Truciciele to są, czy wiedzą o tym, czy nie" (Nietzsche 1999: 13).

Można zapytać, dlaczego żywienie „nieziemskich nadziei" musi pociągać za sobą niewierność wobec ziemi, wobec świata, wobec życia? Klucza do zrozumienia tego odważnego twierdzenia dostarcza ontologiczna perspektywa Heideggera. Otóż wiara w zaświaty, czyli w Boga jako transcendentną (pozaświatową właśnie) przyczynę i źródło świata, odbiera światu (a dokładnie byciu) jego wydarzeniowy, nadspodziewany, bezgruntowy charakter. Odkąd w przestrzeń myślenia wprowadza się Boga jako solidnie osadzony, nieskończenie zintegrowany i absolutnie ugruntowany w sobie Byt, który jest jednocześnie gruntem (podstawą) bycia świata, odtąd bycie nie jest tym, co się daje (*es gibt*) egzystencji, co przesyła się jej myśleniu jako O t w a r t e, pozbawione gruntu, zmuszające do trwania w pytaniu, wydarzenie. Wraz z otwarciem perspektywy, w której pojawia się w obrębie myślenia boski Absolut, ta źródłowa prawda bycia zostaje zdradzona, zanegowana[2]. Bycie świata nie jest już odtąd żywiołem, wydarzającym się i niepojętym, ale jest „bożym darem". Bycie staje się bytowaniem, istnieniem bytów, które to istnienie jest ugruntowane (wyjaśnione) w samowyjaśniającym się, transcendentnym istnieniu Boga[3]. Bezgruntowy żywioł bycia zostaje okiełznany, spacyfikowany i skatalogowany.

[2] Por. Heidegger (1991).

[3] Warto wspomnieć, że ta różnica, dotycząca ontologicznej wykładni świata, pokrywa się dokładnie z różnicą, dzielącą ontologię Tomasza z Akwinu i Mistrza Eckharta. Por. Augustyniak (2006).

Czy Nietzsche zgodziłby się z tą interpretacją? Oto co czyni, według niego, ze światem człowiek myślący po chrześcijańsku (człowiek d o b r y i s p r a w i e d l i w y):

> Jeżeli nad wodą jest oparcie, jeśli kładki i poręcze przerzucone są ponad rzeką — zaprawdę, nikt nie da wiary temu, kto mówi: „Wszystko płynie, wszystko jest rzeką". Nawet bowiem durnie zaprzeczą temu. […] „Belki i poręcze są wszak ponad nią!" „Ponad rzeką wszystko jest stałe, wszystkie wartości rzeczy, mosty, pojęcia […]" — przeciw temu przemawia jednak wiatr odwilży (Nietzsche 1999: 258).
> Fałszywych brzegów i fałszywego bezpieczeństwa nauczyli was dobrzy; w kłamstwach dobrych ludzi wychowaliście się […]. Wszystko jest do gruntu skłamane przez dobrych. […] Morze burzy się; wszystko jest morzem (Nietzsche 1999: 273).

Chrześcijańska wizja zaświatów ekspediuje więc Boskość poza świat, czyniąc ją Bogiem transcendentnym. Wynik tej ekspedycji w sposób istotny wypacza i zamazuje nie tylko ontologiczną „prawdę bycia", ale również sens bycia człowiekiem. Zdaniem Nietzschego d o b r y i s p r a w i e d l i w y człowiek chrześcijański, ujarzmiając za pomocą myślenia w perspektywie zaświatów niepojęty i niesamowity spektakl bycia, odpowiada za zatratę przez istotę ludzką własnej specyfiki, którą jest „nad-człowiecza" zdolność transgresyjnego, napędzającego twórczość w y k r a c z a n i a p o n a d s i e b i e. Używając języka Heideggera: d o b r y i s p r a w i e d l i w y człowiek chrześcijański zatraca swą ek-sistencję, nie staje już bowiem w prześwicie bycia, które jest przekraczającą go i wzywającą do myślowej ekstazy tajemnicą[4]. Nie porusza się już w horyzoncie „otwartości", ale w przestrzeni „domkniętej", mającej raz na zawsze utwierdzony przez Boga sens; w świecie już gotowym, któremu przypisany jest ściśle określony porządek, którego trzeba przestrzegać i w ten sposób go potwierdzać, a zarazem „obiektywne" znaczenie, które można (trzeba) odkrywać. W tym ugruntowanym, uzasadnionym, gotowym świecie na próżno szukać twórcy. „Spojrzyj na tych dobrych i sprawiedliwych! Kogo nienawidzą najbardziej? Tego, kto burzy ich tablice wartości, burzyciela, obrazoburcy — tym zaś jest twórca. […] Towarzyszy szuka twórca, nie trupów, nie stad i wyznawców" (Nietzsche 1999: 24).

Nadmieńmy jeszcze, jakie według Nietzschego konsekwencje i jaki wpływ ma takie chrześcijaństwo na postchrześcijański świat nowoczesny. Otóż d o b r z y i s p r a w i e d l i w i, posiadający wyczerpującą wiedzę metafizyczną i moralną, doprowadzają do ukonstytuowania się nieodwracalnie wypaczonej, nowoczesnej formy o s t a t n i e g o c z ł o w i e k a. Wedle Nietzschego nowoczesny o s t a t n i c z ł o w i e k, choć zrywa zdecydowanie z chrześcijaństwem, żyjąc na co dzień prawdą

[4] Por. Heidegger (1999: 280–281).

o „śmierci Boga"[5], jest wciąż arcychrześcijański. Albowiem to właśnie chrześcijańska rewolucja w postrzeganiu Boskości, ekspediująca ją poza świat, otwiera przed o s t a t n i m c z ł o w i e k i e m możliwość cynicznej eksploatacji zdesakralizowanej ziemi. Używając znów idiomu Heideggera: ten człowiek nie powraca do ek-sistencji w aletheicznej, bezgruntowej otwartości bycia, nie może więc również wkroczyć na porzuconą ongiś ścieżkę twórczego przekraczania siebie, którego kryptonimem jest kategoria n a d c z ł o w i e k a. Ów o s t a t n i c z ł o w i e k angażuje swe myślenie nie w próbę wniknięcia w niewyjaśnialną zagadkę boskiego bycia — co wymaga gotowości do radykalnego podważania i kwestionowania przekonania o własnej bezsporności. Jego myślenie służy odtąd wyłącznie samoutrwaleniu, zwiększeniu własnego komfortu i bezpieczeństwa.

> Oto ja wam pokażę ostatniego człowieka. „Czym jest miłość? Czym jest stworzenie? Czym jest tęsknota? Czym gwiazda?" — tak pyta ostatni człowiek, mrugając oczyma. Ziemia zmaleje, a na niej będzie podrygiwał ostatni człowiek, który wszystko uczyni małym. Jego ród jest nie do wyplenienia, jak pchła ziemna; ostatni człowiek będzie żył najdłużej. „Wynaleźliśmy szczęście" — mówią ostatni ludzie, mrugając oczyma… (Nietzsche 1999: 17–18).

Heidegger rozpoznaje taki sposób myślenia i podejścia do świata w nowoczesnej technice, wskazując na jej związek z arcypraktycznym, nastawionym na korzyść m y ś l e n i e m r a c h u j ą c y m[6].

2. MISTRZA ECKHARTA KONCEPCJA BOGA

Przyjrzyjmy się najpierw, jak Eckhart odnosi się do sposobu ujęcia Boga jako istoty pozaświatowej, stwarzającej świat i będącej perspektywą życia wiecznego, pamiętając, że ujęcie to zyskuje w teologii i filozofii chrześcijańskiej metafizyczną wykładnię transcendentnego, absolutnie odrębnego i w pełni samoistnego Bytu, który jest jednocześnie gruntem skończonych bytów, przyczyną ich skończonego istnienia, którego same nie są źródłem. Eckhart z właściwą sobie dosadnością wskazuje na banalne źródło takiego myślenia o Bogu. Jest to potoczna perspektywa ludzi, którzy biorąc dosłownie język Objawienia i jego przekazu, nie mają względu na jego ukryty, symboliczny sens. Otóż wyobrażają oni sobie Boga tak, jakby można go było „wskazać palcem", jakby był on bytem, szczególnie potężnym, ale jednak zamieszkującym świat, a więc jakoś „współmiernym"

[5] Por. Nietzsche (1999: 12).
[6] Por. Heidegger (2001: 7–8, 12–13).

z człowiekiem. „Wielu prostych ludzi roi sobie, że powinni tak patrzeć na Boga, jakby stał tam a oni tu. Tak nie jest”[7]. Nietrudno też, zdaniem Eckharta, wskazać ukryte motywy takiej potocznej wiary w Boga. Jej przesłanką jest własna korzyść wierzącego, od doczesnej pomyślności poczynając, a na życiu wiecznym kończąc.

> Niektórzy ludzie chcą jednak patrzeć na Boga oczami, tak jak patrzą na krowę, i chcą Boga tak kochać, jak kochają krowę. Kochasz ją dla mleka i dla sera, i dla twojej własnej korzyści. Tak czynią wszyscy ludzie, który kochają Boga dla zewnętrznego bogactwa lub dla wewnętrznej pociechy. Ci nie kochają Boga właściwie, lecz kochają swą własną korzyść[8].

Ten sposób potocznego, interesownego przedstawiania sobie Boga, który zdaniem Eckharta rozpanoszył się wśród chrześcijańskiego gminu, rozpowszechnił się także wśród chrześcijańskich elit. Przekłada się on nie tylko na metafizyczną koncepcję transcendentnego Bytu absolutnego — powiela się tu ten sam schemat ja-tu, on-tam, w zaświatach — ale też na najbardziej subtelną z chrześcijańskich doktryn, doktrynę Trójcy Świętej. „Gdyby było nawet sto osób w Boskości, to ten, kto umiałby ująć różnicę bez liczby i bez wielości, nie poznawałby nic innego niż jednego Boga. […] nawet niektórzy księża wiedzą o tym tak mało jak kamień: ujmują trzy jak trzy krowy albo trzy kamienie”[9]. Eckhart wychodzi z założenia, że cała ta perspektywa wypływa z „kupieckiej” racjonalności, która zmierza do tego, aby móc handlować z Bogiem. Ta racjonalność jest zrazu nieuchronna, albowiem ma swoje źródło w „naturalnym nastawieniu” czło-

---

[7] Wszystkie cytaty z *Kazań* podaję we własnym przekładzie, przywołując w przypisie tekst oryginalny wedle wydania krytycznego. Decyduję się na to, ponieważ istniejące polskie tłumaczenia niemieckich dzieł Eckharta, odwołując się do współczesnych przekładów i terminologii zaproponowanej przez Quinta, albo wcale nie bazują na oryginalnym tekście średniowysokoniemieckim, jest tak w przypadku przekładu Prokopiuka — Mistrz Eckhart (1988) – albo robią to jedynie w ograniczonym stopniu, sugerując się terminologicznymi rozstrzygnięciami Quinta, jak w przypadku przekładu Szymony — Mistrz Eckhart (1986). Źródło: Eckhart (1958), dalej cytowane jako Dw I; Eckhart (1971), dalej cytowane jako Dw II; Eckhart (1976), dalej cytowane jako Dw III. Cyfra arabska po przecinku oznacza numer strony. „Sumlîche einveltige liute wænent, sie süln got sehen, als er dâ stande und sie hie. Des enist niht” (Dw I, 113).

[8] „Aber etlîche liute wellent Got mit den ougen anesehen, als sie eine kuo anesehent, und wellent got alsô minnen, als sie eine kuo minnent. Die minnest dû umbe die milch und umbe die kæse und umbe dînen eigenen nutz. Alsô tuont alle die liute, die got minnent umbe ûzwendigen rîchtuom oder umbe inwendigen trôst; und die minnent got niht rehte, sunder sie minnent irn eigenen nutz” (Dw I, 274).

[9] „Wæren joch hundert persônen in der gotheit, der underscheit künde genemen âne zal und âne menge, der enbekente doch niht dan ein got. […] joch etlîche pfaffen wizzen dâ von als wênic als ein stein: die nement drîe als drîe küeje oder drîe steine” (Dw II, 234).

wieka, który, napotykając swą egzystencję jako stan radykalnej skończoności, a więc permanentnego zagrożenia unicestwieniem, musi rzucić się w działanie i myślenie, zmierzające do samoutwierdzenia i samoumocnienia. Jego racjonalność potrzebuje więc w miejscu Boga bytu „numerycznego", „policzalnego" — istoty, mającej „sztywną" tożsamość, co pozwoli zwracać się do niej i uzyskiwać, na zasadzie wymiany, pewne dobra-dla-siebie, umacniające i ocalające egzystencję.

> Spójrzcie, ci wszyscy są kupcami, którzy […] czynią swoje dobre dzieła Bogu ma chwałę: posty, czuwania, modlitwy i co tylko jest tego typu, wszelkiego rodzaju dobre dzieła. A czynią to w tym celu, żeby im Pan nasz coś za to dał, lub żeby im Bóg to w zamian uczynił, co dla nich byłoby miłe. Ci wszyscy są kupcami. Należy to rozumieć potocznie, gdy chcą oni dać jedno w zamian za coś innego, to chcą handlować z naszym Panem[10].

Zdaniem Mistrza właściwa chrześcijańska perspektywa rozumienia Boskości otwiera się dopiero wraz z wyzwoleniem się myślenia spod władzy tego „naturalnego nastawienia" — wraz z wyzwoleniem egzystencji z codziennego zatroskania o siebie, którym jest ona owładnięta.

> Intelekt [takiego człowieka — P. A.] przenika w głąb; nie wystarcza mu dobro ani mądrość, ani sam Bóg. Tak, oto sama prawda, Bóg w równie małym stopniu mu wystarcza, co jakiś kamień albo jakieś drzewo[11]. Nie wystarcza mu ani Ojciec, ani Syn, ani Duch Święty, ani trzy osoby, o ile każda pozostaje we własnej swojości[12].

Tak, oto sama prawda — wydaje się mówić dominikański Mistrz — dopóki człowiek trwa w wierze w Boga, interweniującego w ludzkie życie, po to, aby je ocalić, dopóty człowiek ów jest poza perspektywą, w której możliwe jest odnalezienie prawdziwie, jak mawiał Heidegger, b o s k i e g o B o g a. Myśleć więc i wyznawać takiego Boga to bluźnić Boskości. Oto bodaj największy skandal średniowiecza: jeden z najwybitniejszych mistyków i teologów chrześcijaństwa twierdzi, że powszechnie praktyko-

[10] „Sehet, diz sint allez koufliute, die […] tuont ir guoten werk gote ze êren, als vasten, wachen, beten und swaz des ist, aller hande guotiu werk, und tuont sie doch dar umbe, daz in unser herre etwaz dar umbe gebe, oder daz in got iht dar umbe tuo, daz in liep sî: diz sint alle koufliute. Daz ist grop ze verstânne, wan sie wellent daz eine umbe daz ander geben und wellent alsô koufen mit unserm herren" (Dw I, 7).

[11] „Vernünfticheit diu dringet în; ir engenüeget niht an güete noch an wîsheit noch an wârheit noch an gote selber. Jâ, bî guoter wârheit, ir enenüeget als wênic an gote als an einem steine oder an einem boume" (Dw III, 179).

[12] „Im engenüeget noch an vater noch an sune noch an heiligem geiste noch an den drin persônen, als verre als ein ieglîchiu bestât in ir eigenschaft" (Dw II, 420). Powody przekładu terminu *eigenschaft* jako neologizm „swojość" wyjaśniam w innym miejscu, por. Augustyniak (2009: 163–164). Do tej pozycji odsyłam również w przypadku innych pytań dotyczących mojej interpretacji Eckharta, na które w niniejszym artykule brak odpowiedzi.

wane chrześcijaństwo polega na bluźnierstwie, i antycypuje w ten sposób oskarżenia Nietzschego i Heideggera, którzy widzą w chrześcijaństwie drogę ku ostatecznemu zwróceniu się człowieka ku samemu sobie, ku zatroskaniu o swe zagrożone bycie, które Bóg ma ocalić, oczyścić i utrwalić. A to przecież ostatecznie uniemożliwia człowiekowi twórcze wkroczenie w tajemnicę bycia i doprowadza do jego z a p o m n i e n i a.

Prawdziwie inspirująca oryginalność myśli Eckharta polega jednak na tym, że w tym właśnie miejscu, gdzie Nietzsche i Heidegger widzą ujawnienie się istoty chrześcijaństwa, tam Mistrz dostrzega tylko jego jedną, dominującą co prawda, ale bynajmniej nie jedyną i nie najwłaściwszą postać. Jej odrzucenie ma więc dać szansę na odsłonięcie zupełnie innej, jego zdaniem tkwiącej w chrześcijańskim Objawieniu, możliwości rozumienia Boskości. Podkreślmy jednak, że warunkiem jej odkrycia jest gest radykalnego samopodważenia i samozakwestionowania, o wiele radykalniejszy niż tradycyjnie chrześcijańska ekspiacja i nawrócenie, które paradoksalnie mają właśnie ocalić tych, co żałują i pokutują. Eckhartowi chodzi więc o gest, który oznacza ekstremalnie trudne zadanie zupełnego niezważania na siebie, na to, co mogę sobie przyswoić i na czym mogę skorzystać. Chodzi o zupełne wyjście z potocznej perspektywy „naturalnego nastawienia". „Otóż, jeśli chcę pochwycić teraz we mnie mowę Boga, muszę tak całkowicie stać się obcym wszystkiemu temu, co — zwłaszcza w czasie — jest moje, tak jak obce jest mi to, co znajduje się za morzem"[13]. Ta wolność, ta *Gelassenheit* (bycie *gelâzen*) musi być tak radykalna, że Eckhart nie waha się nazwać ją „śmiercią" i „unicestwieniem człowieka".

> Jaki winien być człowiek, który chce oglądać Boga? Powinien być martwy[14]. [...] trzeba umrzeć, jeśli się chce widzieć Boga[15]. Święty Paweł mówi: „Bóg mieszka w światłości, do której nie ma przystępu" i jest sam w sobie czystym jednym. Dlatego człowiek musi umrzeć i być zupełnie martwy, i być w sobie samym niczym, i całkiem zniekształcony i do nikogo niepodobny. Tak oto będzie on podobny do Boga we właściwy sposób[16].

Tylko tak pojęte chrześcijaństwo jest drogą do zupełnego, ekstatycznego zatracenia się w tym, co boskie, w tym, co źródłowe, w tym, co istotnie żywe.

---

[13] „Eyâ, sol ich nû daz sprechen gotes in mir vernemen, sô muoz ich als gar entvremdet sîn allem dem, daz mîn ist, rehte als mir daz vremde ist, daz jenent des mers ist, sunderlîche in der zît" (Dw II, 304).

[14] „Wie sol der mensche sîn, der got schouwen sol? Er sol tôt sîn" (Dw II, 364).

[15] „[…] daz man tôt sî, ob man got schouwen wil" (Dw II, 366).

[16] „Dar umbe sprichet sant Paulus: 'got wonet in einem liehte, dâ niht zuoganges enist' und in im selben ein lûter ein ist. Dar umbe muoz der mensche getœtet sîn und gar tôt sîn und an im selben niht sîn und gar entglîchet und niemane glîch sîn, sô ist er gote eigenlîche glîch" (Dw II, 89).

> […] zamilknij i przestań ujadać na temat Boga […]. Nie powinieneś też rozumieć Boga, bo Bóg jest ponad wszelkim rozumieniem. […] Powinieneś całkowicie wyzbyć się twej twojości i wpłynąć w jego jegość, a twoje twoje i jego jego powinny stać się jednym moim tak zupełnie, abyś wraz z nim wiecznie poznawał jego nieistniejącą istność i jego nienazwaną nicość[17].

Jaki jest ów Bóg, który odsłania się przed człowiekiem ryzykującym tę radykalną ekstazę „uśmiercenia" i samounicestwienia — radykalnej przemiany, a dokładnie odnowy sensu egzystencji? Czy jego nowe odczytanie jest drogą wiodącą na powrót ku otwartości bycia, w której wydarza się ek-sistencja? Postulowane przez Eckharta radykalne myślenie musi się wznieść w poszukiwaniu Boskości ponad metafizyczne, trafiające do potocznego przekonania wizje Boga jako transcendentnej istoty, jako nieskończonego, doskonałego bytu znajdującego się poza światem. Nie oznacza to jednak rezygnacji z boskiej transcendencji. Przeciwnie, Eckhart myśli o niej tak radykalnie, że nie pozwala nazywać Boskości (nawet w sposób analogiczny) „bytem" ani określać żadnym innym substancjalnym (ontycznym) określeniem. Ta Boskość jest tak inna w swej transcendencji, że, jak już wiemy, można ją określić tylko jako niepojętą i „nienazwaną nicość".

Wobec tak radykalnej inności Boga powstaje pytanie o jego relację do tego, co wewnątrzświatowe, co nazywane jest przez człowieka „bytem". Każdy byt, istniejąc pośród innych bytów, jawi się w ludzkiej codziennej percepcji jako coś odrębnego, jako „to", a nie „tamto". Byt jest pewnym skończonym istnieniem, które jako takie stanowi negację skończonego istnienia innych bytów. W tym sensie każdy byt ma w sobie „nic", jest „nie-bytem" zaprzeczającym innym bytom i dzięki temu zyskującym swą odrębną, względną bytowość. „Jedno nie jest drugim, ze względu na owo «nie», które tam sprawia różnicę"[18]. A zatem: „To, co jest czymś, to jest również niczym"[19]. Próba przedarcia się ku możliwości myślowego ujęcia zupełnej inności Boga (zupełnie nienazywalnej nicości) musi, zdaniem Eckharta, polegać na objęciu negacją całej tej struktury bycia bytem. Skoro Bóg nie jest bytem, to nie jest również nie-bytem, nie jest brakiem bycia, które wpisane jest w każdy byt, czyniąc go tym oto odrębnym „czymś". Eckhart dochodzi tu do „negacji negacji" (*versagen des versagennes*). Boskość jest „nieistniejącą istnością", czyli nie-nie-bytem, jest rady-

---

[17] „[…] swig vnd klafe nit von gotte. […] Dõ solt och nit verstan von gotte, wand got ist vber allis verstan. […] Dõ solt alzemal entzinken diner dinisheit vnd solt zer fliesen in sine sinesheit vnd sol din din vnd sin sin éin min werden als ganzlich, daz dõ mit ime verstandest ewiklich sin vngewordene istikeit vnd sin vngenanten nitheit" (Dw III, 441–443).

[18] „Einez enist daz ander niht, wan daz niht, daz dâ machet underscheit" (Dw II, 48).

[19] „Swaz iht ist, daz ist ouch niht" (Dw III, 223).

kalną innością wobec bytu, która to inność polega na tym, że brak mu jakiegokolwiek braku bycia. Oznacza to, że Boskość jest taką innością, taką nicością przekraczającą byt, która jest „czystym byciem", nieodróżnialnym od „czystego nic". „Gdy mówię: «Bóg jest bytem» — to nie jest prawda. On jest przekraczającym wszystko byciem i ponadistniejącą nicością"[20].

Konsekwencje takiego odkrycia są nieuchronne. Skoro Boskość to „istność", która przekracza bycie bytem w ten sposób, że nie ma w niej żadnego braku, żadnej cząstkowej negacji jakiegokolwiek bytu, to jest ona „wszystkością" i „jedynością" bycia, poza którą nic być nie może.

> Jeden jest negacją negacji. Wszystkie stworzenia mają w sobie negację: jedno zaprzecza, że nie jest drugim. Anioł zaprzecza, że nie jest drugim. Ale Bóg ma negację negacji; Bóg jest jednym i zaprzecza wszystko inne, gdyż na zewnątrz Boga nic nie ma. Wszystkie stworzenia są w Bogu i są jego własną Boskością i oznaczają pełnię[21].

Czy takie stwierdzenie oznacza więc, że myśl Eckharta osuwa się w monizm jednej substancji, która wyklucza istnienie czegokolwiek innego niż ona sama, a w konsekwencji w panteizm? Owszem, nie może być niczego poza boską jedynością bycia. Wszystko, co jest, musi pozostawać w nim, musi w jakiś sposób nim być. Wszystko jest w nim immanentne. Nie oznacza to jednak, że byty tkwią w Boskości niczym przypadłości w nieskończonej substancji. Inność tego totalnego, jedynego bycia Boskości wobec bycia na sposób bytu (istnienia) polega wszak również na zanegowaniu i przekroczeniu bytowej substancjalności, a w konsekwencji na dopuszczeniu inności w sobie. Boskie bycie, boska immanencja pozostaje więc transcendencją.

> To, że wszystkie stworzenia wypływają, a mimo to pozostają wewnątrz, jest niezmiernie zadziwiające[22]. Bóg jest we wszystkich rzeczach. Im bardziej jest w rzeczach, tym bardziej jest na zewnątrz nich: im bardziej wewnątrz, tym bardziej na zewnątrz, im bardziej na zewnątrz, tym bardziej wewnątrz[23]. Jest on podstawą i obręczą wszystkich stworzeń[24].

---

[20] „Sprich ich och: 'Got ist ein wesen' – es ist nit war: Er ist ein vber swebende wesen vnd ein vber wesende nitheit" (Dw III, 441–443).

[21] „Ein ist ein versagen des versagennes. Alle crêatûren hânt ein versagen an in selben; einiu versaget, daz si diu ander niht ensî. Ein engel versaget, daz er ein ander niht ensî. Aber got hât ein versagen des versagennes; er ist ein und versaget alle ander, wan niht ûzer gote enist. Alle crêatûren sint in gote und sint sîn selbes gotheit und meinet ein vüllede (Dw I, 363).

[22] „Daz alle crêatûren ûzvliezent und doch inneblîbent, daz ist gar wunderlich" (Dw II, 94).

[23] „Got ist in allen dingen. Ie mê er ist in den dingen, ie mê er ist ûz den dingen: ie mê inne, ie mê ûze, und ie mê ûze, ie mê inne" (Dw II, 94).

[24] „Er ist der boden, der reif aller creaturen" (Dw I, 225).

Eckhart, aby przeniknąć ów paradoks, porzuca język metafizyki bytu i szuka wytrwale różnych, zupełnie innych sposobów (logosów) na wysłowienie tej fundamentalnej zagadki. Trzeba bowiem inaczej pomyśleć nie tylko Boskość, ale i wewnątrzświatowe istoty, których nie sposób dalej interpretować jako metafizycznie pojęte, posiadające własny akt istnienia byty.

> Żadne stworzenie nie ma bycia, gdyż jego bycie unosi się we współczesności Boga. Gdyby Bóg odwrócił się na moment od stworzeń, stałyby się niczym[25]. Każde stworzenie w sobie samym jest niczym. […] Otóż pewien mistrz powiada, że wszystkie stworzenia przyjmują swe bycie bezpośrednio od Boga[26]. Ja twierdzę: wszystkie stworzenia są jednym byciem[27].

Nie ma tu miejsca na wszechstronne przedstawienie tych wielorakich prób sformułowania innej ontologii. Robię to wyczerpująco gdzie indziej[28]. Chciałbym wspomnieć tylko o jednej, bodaj najważniejszej. Otóż Eckhart szuka tej innej ontologii w meandrach chrześcijańskiej koncepcji Trójcy, zwłaszcza w odczytaniu relacji Ojca i Syna.

> Święty Augustyn mówi: jeśli poznałbym wszystkie rzeczy, a Boga nie, to nic bym nie poznał. Jeśli jednak poznawałbym Boga i nie poznawałbym oprócz tego żadnej rzeczy, to [znaczy, że — P. A.] poznałem wszystkie rzeczy. Im bliżej i głębiej poznaje się Boga jako jedno, tym bardziej poznaje się go jako korzeń, z którego wyrosły wszystkie rzeczy. Gdy poznaje się korzeń, jądro i grunt Boskości jako jedno, wtedy poznaje się wszystkie rzeczy[29]. Bycie jest tym, co zamyka się w sobie i nie wytapia się na zewnątrz, lecz wytapia się wewnątrz. Jedność jest zaś tym, co utrzymuje się w sobie jako jedno, jedno [z dala — P. A.] od wszystkich rzeczy, i nie udziela się na zewnątrz. […] Bycie to Ojciec, jedność to Syn z Ojcem[30]. Ojciec szuka spoczynku w swoim Synu, dlatego wszystkie istoty w nim wylał i ukształtował[31].

---

[25] „Alle crêatûren hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes. Kêrte sich got ab allen crêatûren einen ougenblik, sô würden sie ze nihte" (Dw I, 70).

[26] „Alle crêatûren in in selber ensint niht. […] Nû sprichet ein meister, daz alle crêatûren nement ir wesen âne mitel von gote" (Dw I, 170).

[27] „Ich spriche: alle crêatûren sint ein wesen" (Dw I, 130).

[28] Por. Augustyniak (2009).

[29] „Dar umbe spricht sant Augustînus: erkente ich alliu dinc und got niht, sô enhæte ich niht erkant. Erkente ich aber got und erkente anders kein dinc, sô hân ich alliu dinc erkant. Ie man got nâher und tiefer erkennet ein, ie man mê erkennet die wurzel, ûz der alliu dinc gesprozzen sint. Ie man die wurzel und den kernen und den grunt der gotheit mê erkennet ein, ie man mê erkennet alliu dinc" (Dw II, 560).

[30] „Aber wesen ist, daz sich heltet ze im selber und ensmilzet niht ûz, mêr: ez smilzet în. Aber daz ist eincheit, daz sich heltet in im selber ein und von allen dingen ein und engemeinet sich niht ûz. […] Wesen ist der vater, eincheit ist der sun mit dem vater" (Dw I, 302).

[31] „Der vater suochet ruowe an sînem sune, daz er alle crêatûren an im entgozzen und gebildet hât" (Dw III, 14).

Niezwykle poruszające i stymulujące namysł jest u Eckharta to, że jego ujęcie bycia-Boskości — jako relacji rodzenia, której momentami są Ojciec i Syn, a która to relacja polega na „wypowiadaniu", czyli ujawnianiu się źródłowej skrytości bycia (Ojciec) w Synu (jako Syn), a dzięki Synowi w stworzeniach (jako stworzenia) — zbliża się niezwykle do Heideggerowskiego ujęcia prawdy bycia jako *aletheia*.

> W rodzeniu uchwytne staje się objawienie Boga. Gdy bowiem mówi się, że Syn rodzi się z Ojca, bierze się to stąd, że Ojciec objawia mu swą tajemnicę[32]. W [swej — P. A.] płodności Ojciec wypowiada w swoim wiecznym Słowie na sposób intelektywny całkowicie swą własną naturę[33]. W tym samym Słowie Ojciec słyszy, poznaje i rodzi siebie samego, jak również samo to Słowo […] i swoją Boskość, całą do gruntu; siebie samego wedle natury, Słowo to jako tę samą naturę w drugiej osobie[34]. Ojciec z całej swej możności wypowiada Syna i wszystkie rzeczy w nim. Wszystkie stworzenia są mówieniem Boga. Tak samo, jak moje usta mówią i objawiają Boga, tak samo czyni bycie kamienia[35]. Wszystkie stworzenia chcą wypowiadać Boga we wszystkich swych działaniach, […] on jednak pozostaje niewypowiedziany[36].

W ten sposób zarówno dla Heideggera, jak i dla Eckharta dzianie się bycia jest aletheicznym procesem prawdy bycia samego, które jest ujawnianiem (Syn) skrytości swej transcendentnej źródłowości (Ojciec), która wszelako w tym ujawnianiu pozostaje skryta, niewyjaśniona, bezgruntowa, wydarzająca się; która w sposób zagadkowy (bezpodstawny) pozwala być bytom (stworzeniom), czyniąc je (w sobie samej) miejscem dziania się swojej trynitarnej *aletheia*.

3. CHRZEŚCIJAŃSTWO JAKO ONTOLOGICZNY PRZEŁOM?

Eckhart za pomocą najbardziej fundamentalnej prawdy chrześcijaństwa otwiera drogę do transcendencji Boga, która nie jest transcendencją on-

---

[32] „Wan bî geberunge dâ ist bî ze merkenne diu offenbârunge gotes; wan, daz der sun heizet geborn von dem vater, daz ist dâ von, daz im der vater veterlîche offenbârende ist sîne tougene" (Dw II, 276).

[33] „Der vater sprichet vernünfticlîche in vruhtbærkeit sîne eigene natûre alzemâle in sînem êwigen worte" (Dw II, 434–435).

[34] „In disem selben worte hœret der vater und bekennet der vater und gebirt der vater sich selben und ouch diz selbe wort […] und sîne gotheit al ze grunde, sich selben nâch der natûre und diz wort mit der selben natûre in einer andern persône" (Dw II, 434).

[35] „Der vater sprichet den sun ûz aller sîner mügentheit und alliu dinc in im. Alle crêatûren sint ein sprechen gotes. Daz selbe, daz mîn munt got sprichet und offenbâret, daz selbe tuot des steines wesen" (Dw II, 535).

[36] „Alle crêatûren wellent got sprechen in allen irn werken […], und er blîbet doch ungesprochen" (Dw II, 531).

tyczną, ale ontologiczną. Ta zaś nie jest niczym innym jak immanencją istot (dawnych „bytów") w Bogu, w Boskości, czyli w zupełnie innej jedyności bycia. W ten sposób Eckhart poddaje reinterpretacji istotę chrześcijaństwa, usuwając z jej rozumienia elementy zdroworozsądkowego, potocznego myślenia, które stanowią podstawowe ograniczenie i wyzwanie dla każdego religijno-filozoficznego dyskursu.

Podsumujmy, wedle Eckharta Bóg to nie pozaświatowa istota, doskonała i niezagrożona, do której wzdycha człek niedoskonały i zagrożony w nadziei otrzymania umocnienia, ocalenia i przedłużenia swego życia poza śmierć. Bóg to Boskość, w której wszystko „się znajduje" (wszystko jest sposobem jej dziania się); Boskość, czyli aletheiczny, transcendentny proces samo-osiągania bycia (wydarzania się jego prawdy), w którym wszystko inne „z łaski" się pojawia. Eckhart zarysowuje więc wizję świata uczestniczącego „już tu i teraz" w Boskości. Nie oznacza to jednak, że egzystencja człowieka jest pozbawiona dramaturgii, że jest to bezpieczna sytość bezwzględnej „pewności zbawienia". To bowiem od człowieka, od jego determinacji zależy, czy zechce w tej przedziwnej prawdzie odnaleźć bycie się, ryzykując porzucenie swego „naturalnego nastawienia".

„Łaska" innej ontologii jest już odwiecznie dana; człowiek może jednak w uparty sposób trwać i zatracać się w metafizycznej wizji Boga i samego siebie jako już gotowego bytu, który w Bogu, a po jego śmierci w technice, szuka potwierdzenia i utwierdzenia samego siebie. Wedle Eckharta historyczne przyjście Jezusa nic nowego człowiekowi nie przyniosło. Nie miało ono w sobie nic ponad to, czym jest odwieczne przychodzenie i ujawnianie się boskiego Logosu w niewyczerpanym gruncie ducha ludzkiego[37]. Historyczne wydarzenie Jezusowego życia jest więc dla Eckharta „jedynie" przypomnieniem, że duch ów jest ek-sistencją, oraz wezwaniem do oczyszczenia i usunięcia z niego wszystkiego, co zamyka otwartość dna ludzkiej duszy jako miejsca zamieszkiwania i ujawniania się skrytej, niewyczerpanej tajemnicy boskiego bycia.

Ta zaproponowana przez Eckharta wykładnia chrześcijaństwa wymyka się krytyce ze strony Nietzschego i Heideggera. Co więcej, może nasunąć się przypuszczenie, że zaprojektowany przez nich ontologiczny przełom w myśleniu, próbujący przekroczyć jego zdroworozsądkowo-metafizyczne ograniczenia, sam ociera się o istotę chrześcijaństwa. Jest tak bez wątpienia, gdy na chrześcijaństwo patrzy się przez pryzmat jego Eckhartiańskiej wykładni. Czy jednak ta ostatnia trafnie opisuje ową istotę? Konsekwentnie powstrzymam się od odpowiedzi. Wystarczająco odkrywcze i dające do myślenia jest

[37] Jest to idea tzw. *incarnatio continua*. Por. Augustyniak (2009: 380–381).

jednak już samo to, że Nietzscheańsko-Heideggerowski antymetafizyczny przełom ma w Mistrzu Eckharcie swego wielkiego prekursora.

BIBLIOGRAFIA

AUGUSTYNIAK, Piotr (2006): Myślenie bycia czy teoria istnienia? „Esse" Mistrza Eckharta i Tomasza z Akwinu, *Logos i Ethos* 20, 12–26.

AUGUSTYNIAK, Piotr (2009): *Inna Boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przezwyciężenie metafizyki*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.

ECKHART, Meister (1958): *Die deutschen Werke. Predigten*, red. J. Quint, t. 1, Stuttgart: Kohlhammer [cytowane jako Dw I].

ECKHART, Meister (1971): *Die deutschen Werke. Predigten*, red. J. Quint, t. 2, Stuttgart: Kohlhammer [cytowane jako Dw II].

ECKHART, Meister (1976): *Die deutschen Werke. Predigten*, red. J. Quint, t. 3, Stuttgart: Kohlhammer [cytowane jako Dw III].

ECKHART, Mistrz (1986): *Kazania*, przeł. W. Szymona OP, Poznań: W Drodze.

ECKHART, Mistrz (1988): *Kazania i traktaty*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

HEIDEGGER, Martin (1991): Onto-teo-logiczna struktura metafizyki, przeł. J. Mizera, *Logos i Ethos* 1, 85–98.

HEIDEGGER, Martin (1999): List o humanizmie, przeł. J. Tischner, [w:] Martin HEIDEGGER, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Warszawa: Spacja.

HEIDEGGER, Martin (2001): *Wyzwolenie*, przeł. J. Mizera, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.

NIETZSCHE, Friedrich (1999): *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Kraków: PIW.

NIETZSCHE, Friedrich (2004): *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, przeł. L. Staff, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.