

Absurd wiary jako wola mocy - na tle historii Abrahama

Wstęp

Pomysł poszukania wspólnych wątków w tak różnych stanowiskach filozoficzno-ideowych, jak: Ewangelia, Nietzsche, Mistrz Eckhart i Kierkegaard miał swój początek w fascynującej absurdem i paradoksem wiary historii Abrahama, a właściwie jego milczenia wobec okrutnego – w kategoriach naszego ludzkiego rozumowania – żądania Boga. Namiętne orędzie wobec wiary jest wspólną cechą wymienionych powyżej stanowisk ideowych. We wszystkich nich możemy odnaleźć bezkompromisowy i bardzo osobisty stosunek do absolutu wykraczający poza powszechną etykę, poza standardowe uniwersalia, a także pragnienie wiary bez pośrednika jakiegokolwiek moralności. A zatem jest tu Jezus, uznający siebie i swoich uczniów za słowo Boże, Mistrz Eckhart z postulatem zjednoczenia z Bogiem poza zewnętrzną wobec nas i Niego moralnością, Kierkegaard z teologicznym zawieszeniem etyki i Nietzsche ze swoim: „Bóg umarł”, jakże niesłusznie uznawanym powszechnie za manifest ateizmu.

1. Milczenie Abrahama w „sprawie Izaaka”

„I stało się (...), że Bóg doświadczył Abrahama, i rzekł do niego: *Abrahamie!* A rzekł: *Oto jestem!* I rzekł: *Weźże syna twójego, jedynaka, którego miłujesz, Iczaka, a idź do ziemi Moria, i złoż go tam jako całopalenie, na jednej z gór, którą wskażę tobie*”.¹ Zaś Abraham nic nie odpowiedział, tylko wstał, przygotował wszystko, co trzeba, zabrał syna swego oraz dwóch pachotków i poszedł na miejsce, o którym powiedział Bóg. I nawet wtedy, gdy wziął nóż, by zarznąć syna swego złożonego na ołtarzu i zawołał nań anioł Wiekuistego z nieba: *Abrahamie! Abrahamie!* nie odpowiedział nic ponadto: *Oto jestem!* Więcej, milczał także i bynajmniej nie dziękował, gdy Bóg oznajmił mu, że oszczędzi Iczaka: *gdyż teraz wiem, że bogobojnym jesteś*.²

To milczenie Abrahama wobec groźby utraty tego, co najbardziej miłował, a zostało mu i jego bezpłodnej przez 98 lat żonie przez Boga obiecanie i darowane jest w tej historii najbardziej intrygujące. Zafascynowało jednego z najbardziej oryginalnych filozofów nowożytnej Europy, uważanego za prekursora egzystencjalizmu, Kierkegarda (1813-1855) -

¹ *Tora, Pięcioksiąg Mojżesza, Księga Bereszit, 22.3*, tłum. Izaak Cyłkow, wyd. Austeria, Warszawa 2009, s. 102.

² *Ibidem*, s. 103.

czemu dał wyraz w przejmująco osobistym eseju: *Bojaźń i drżenie*³ - ale musi poruszyć każdego, kto choćby spróbuje postawić się w sytuacji ojca, który ma dać na ofiarę swoje dziecko bez słowa wyjaśnienia, dlaczego? Bo wszak nie z powodu śmiertelnej choroby czy nadzwyczajnego dobra ogółu, za który odpowiada (jak przypominani przez Kierkegaarda Agamemnon, Jefte czy Brutus). Tym bardziej to tajemnicze, że patriarcha wielce wymownie targował się wcześniej z Bogiem o ocalenie Sodomitów, ale też rozmawiał z Wiekuistym w sprawie wątpliwości Sary, co do obiecanego narodzenia przez nią syna w podeszłym wieku czy też losu Hagar i narodzonego z niej Abrahamowi Izmaela. Abraham więc nie zawsze milczał w obliczu swego Boga. Nie był też doskonały w swej wierze, skoro na obietnicę narodzenia syna z Sary uśmiechnął się w sercu swoim: *Czyżby stuletniemu się narodziło, a czyżby Sara dziewięćdziesięcioletnia rodzić miała?*⁴. Okłamał też udzielającemu mu gościny Abimelecha, króla Geraru, mówiąc o Sarze, żonie swojej: *Siostra to moja*⁵, tylko z obawy o własne życie.

W „sprawie Izaaka”, najważniejszej w jego życiu Abraham jednak milczy i nie szuka żadnych argumentów, próśb ani wybiegów. Czy milczy dlatego, że wie, jak to się skończy? Czy dlatego, że absurdalnie wierzy – jak dzisiaj byśmy to nazwali – w cud?

Racjonalnej argumentacji można się doszukiwać w pytaniu o możliwość nielogiczności postępowania Boga (który jest Logos) i w odpowiedzi, że nonsensowne byłoby realne zaistnienie sprzeczności pomiędzy spełnioną przez zeń obietnicą narodzenia się syna a żądaniem by teraz miał zostać zgładzony. Abraham mógłby pomyśleć, kierując się zdrowym rozsądkiem, że sprzeczność taka nie może być dziełem Absolutu, a więc wszystko dobrze się skończy. Ale czyż ten właśnie paradoks nie występuje w powyższym rozumowaniu przeciwko samemu sobie? Przecież racjonalnie rzecz biorąc Sara nie mogła urodzić. I **Abraham**, który to „w sercu swoim uśmiechnął się” (a raczej w swoim umyśle) słysząc bożą obietnicę, **nie może już teraz polegać na rozumie**. Nawiasem mówiąc, aby ten nienaturalny biologicznie fakt mógł zaistnieć, trzeba było zmienić imiona obojga rodziców zapisane w wiecznej bożej księdze. To bardzo znamienne i odpowiadające eckhartowskiej konstrukcji bytu wirtualnego (stworzonego na sposób skończony i niezmienny) i bytu formalnego (świata sprawionego, zróżnicowanego i dążącego do swego wirtualnego wzoru)⁶. Bóg rzekł do Abrama: *Będziesz*

³ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, [w:] *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. Jarosław Iwaszkiewicz, PWN 1972.

⁴ *Tora, op.cit.*, s. 85.

⁵ *Ibidem*, s. 97.

⁶ Temat ten dogłębnie zanalizował B. McGinn, *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta*, zwłaszcza w rozdziale 5, *Metafizyka emanacyjna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009. Tutaj tylko krótki fragment jego wyjaśnień: „Nieustanny Boski akt stwarzania oznacza, że w swojej najgłębszej realności stworzenie jest wieczne”, aczkolwiek wszechświat jest również czasowy, „to znaczy jest czymś stworzonym w czasie”. Te dwa na pozór sprzeczne stwierdzenia: „wszechświat jest wieczny i wszechświat jest czasowy” da się połączyć na gruncie nauczania Eckharta dotyczącego „dwóch poziomów lub aspektów bytu stworzonego: *istnienia wirtualnego* (wiecznego bytu – wzoru stworzenia zapisanego w sposób potencjalny jeszcze przed zaistnieniem świata – przyp. mój A.B) i *istnienia formalnego* (bytu sprawionego przez Boga w świecie i dążącego przez wiarę i intelekt do swego idealnego i wiecznego bytu-wzoru – przyp. mój – A.B.). Dla zilustrowania tego McGinn sięgnął do cytatu z *Komentarza do Księgi Mądrości*, w którym Eckhart pisał: „Wszystkie rzeczy są w Bogu jako

*ojcem mnóstwa narodów i nie będzie zwane nadal imię twoje Abram, ale będzie imię twoje: Abraham; gdyż ojcem mnóstwa narodów ustanawiam Cię*⁷. Podobnie odnośnie Saraj: *Saraj, żony twojej - nie będziesz zwał imienia jej Saraj, bo Sara imię jej*⁸. Małżonkowie „zapisani w wirtualnej księdze stworzenia” jako potencjalnie bezdzietni muszą mieć przepisane imiona, aby zostali jakby na nowo stworzeni w świecie jako rodzice – *Alboż jest rzecz niemożliwa u Wiekuistego?*⁹

Abraham milczy, gdy Bóg go doświadcza żądając odeń największej ofiary i to bez słowa wyjaśnienia (to przychodzi dopiero na końcu: *wiem, że bogobojnym jesteś*, cokolwiek by to znaczyło – zapewne, co innego dla Boga, co innego dla przeciętnego człowieka). Albowiem, gdy rozum zawodzi milczenie jest jedyną szansą porozumienia z Bogiem. Kierkegaard pisze o „nieskończonej rezygnacji” Abrahama. Warto dobrze przyjrzeć się zbitce tych słów. Rezygnacja, w potocznym rozumieniu tego słowa na pewno nie pasuje do postawy Abrahama, gdyż w żadnym momencie tej historii ofiarowania Izaaka nie użala się on nad sobą ani nad synem, nie rozpacza i pomimo milczenia nie pozostaje biernym i nie popada w apatię. Przeciwnie, przez tę cechę „nieskończoności”, jego rezygnacja paradoksalnie przybiera postać determinacji w postępowaniu, w niezłomnej wierze sięgającej ostatecznego działania – wzniesienia noża nad ciałem syna. Abrahamowi wypada milczeć, zresztą i z tego powodu, że inaczej, niż w przypadku sodomitów Bóg nie zaprasza go do dyskusji, nie przedstawia żadnych argumentów. Milczenie jest jedyną szansą wierzącego, a poszukiwanie wyjaśnień może być tylko szatańską zasadzką – jak to się przydarzyło Ewie i Adamowi. Milczy, gdyż mówiąc cokolwiek mógłby zniszczyć to porozumienie oparte wyłącznie na wierze – wszak słowo jest zawsze przejawem jakiejś osobistej wątpliwości - albo arogancji.

A wiara?

2. Wiara jest poza dobrem i złem

Kierkegaard w swojej rozprawie *Bojaźń i drżenie* z 1843 roku, a zwłaszcza we fragmencie zatytułowanym: *Czy może istnieć teologiczne zawieszenie etyki?* dokonał ważnego dla badanego tu zagadnienia rozróżnienia pomiędzy tragicznym bohaterem a rycerzem wiary: *Bohater tragiczny pozostaje w sferze etyki*¹⁰, a zatem w sferze ogólności dobra i zła, w tym sensie *bohater tragiczny rezygnuje z rzeczy pewnych dla jeszcze pewniejszych i oko widza spoczywa na nim z ufnością*¹¹. Takimi są Agamemnon poświęcający Ifigenię, aby wiatry sprzyjały jego flocie, Jefte, aby ocalić Izrael w ciężkiej chwili, Brutus, który bohatersko musi zapomnieć o tym, że przestępcą jest jego syn. Wszyscy oni heroicznie przewyciężając ból dokonują czynów tragicznych, ale koniecznych dla dobra ogólnego i wszyscy są godni

Pierwszej Przyczynie **w sposób intelektualny i w umyśle Stwórcy** (podkr. moje – A.B.). Zatem nie mają one niczego ze swego istnienia formalnego, dopóki nie zostaną przyczynowo wytworzone i wydobyte *na zewnątrz*, aby zaistniały [wyróżnienie McGinn]”, *ibidem*, s. 105.

⁷ *Tora, op.cit.*, s. 84.

⁸ *Ibidem*, s. 85.

⁹ *Ibidem*, s. 91.

¹⁰ S. Kierkegaard, *op.cit.*, s. 61-62.

¹¹ *Ibidem*, s. 63.

współczucia zewnętrznego ogółu, a ich cierpienie jest przez ten ogół rozumiane i podziwiane. Dlatego, jak pisze Kierkegaard: *bohater tragiczny jest wielki dla swej moralnej cnoty*¹². A Abraham?

Abraham jest rycerzem wiary poza etyką, poza zasadami powszechnymi. *Jest wielki dla cnoty czysto osobistej*¹³. Czyni w milczeniu to, co czyni dla Boga, ale też dla siebie, aby dać świadectwo swojej wiary, nie zaś świadectwo dobrego – w sensie etycznym – postępowania. Dlatego też Bóg zwracając mu Izaaka, wyjaśnia: *teraz wiem, że bogobojnym jesteś*, a nie, że jesteś posłusznym czy dobrym itp. Tu warto zastanowić się przez chwilę nad znaczeniem słowa: *bogobojny*. Jak rozumieć to, że powinniśmy bać się Boga, będącego przecież absolutną miłością, a więc także absolutnym miłosierdziem? Z samej historii Abrahama możemy wywnioskować tylko jego bezgraniczną wiarę w to, że Bóg jest. Jednak, ani jednego słowa o tym, jakim jest? O to Abraham nie ośmiela się pytać i chyba właśnie na uznaniu tej własnej niewiedzy polega jego bogobojność, a nie na tym, że boi się bożej kary – zresztą, aby obawiać się konkretnej kary musiałby starać się poznać **uzasadnione oczekiwania Boga**. Wiara jest więc w tym sensie absurdalna – jak pisał o tym Kierkegaard, a znacznie wcześniej Tertulian – że uchyla możliwości argumentacji rozumu, w tym tej jego dziedziny jaką jest etyka, czy w ogóle naturalnie przyjęte przez rozum zasady powszechne. Jak opisał ten pogląd Tertuliana Władysław Tatarkiewicz: „Prawda jest bowiem zupełnie inna, niż ją rozum przedstawia sobie; co dla rozumu jest niemożliwością, absurdem, to właśnie jest prawdą. Zmartwychwstanie Chrystusa: *jest pewne właśnie dlatego, że jest niemożliwe (certum est, quia im possibile est)* ¹⁴. W popularnej formule przypisywanej Tertulianowi: „Wierzę, bo to jest absurdalne” (*credo, quia absurdum*).

Abraham milczy, ale tylko z naszego ludzkiego punktu widzenia. Jego milczenie jest w istocie rozmową z Bogiem, choć nie o Bogu – jak trafnie zauważyła gdzieś w swoich *Rękopisach autobiograficznych* św. Teresa z Lisieux: „Lepiej rozmawiać z Bogiem, niż o Bogu, gdyż to drugie tak łatwo prowadzi do pychy”. To jeszcze jedno wyjaśnienie pojęcia *bogobojności* Abrahama. Podobne znaleźć można w nauce Mistrza Eckharta o mądrości niewiedzy, która jest tak bardzo jest różna od pysznej i pewnej siebie ignorancji, aspirującej do wiedzy o Bogu. Warunkiem „mądrości niewiedzy” jest wycofanie się do milczącej głębi (*niewypowiedzianego słowa*) i tylko taka niewiedza doprowadza duszę do absurdalnego zdumienia, **że On jest**, choć nie wiemy jaki jest, gdyż głębia Boga to także nasza głębia, a raczej: *to ta sama głębia (grunt)*. Oto doświadczenie Abrahama wykraczające poza powszechne, etyczne rozumienie dobra i zła.

Czyżby to oznaczało, że Abraham był nihilistą? I tak, i nie. To zależy od przyjętego układu odniesienia. Gdy Nietzsche (1844-1900) pisze w *Woli mocy*¹⁵ o europejskim nihilizmie, opisuje go jako pewien proces mający swój początek w „propagandzie” kapłanów

¹² *Ibidem*, s. 62.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii, Tom pierwszy*, Warszawa 1958, s. 256.

¹⁵ F. Nietzsche, *Wola mocy*, przekład K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków 2011.

żydowskich umięających *wszystkie swoje uroszczenia prezentować jako ustawę boską, jako zastosowanie do przykazania boskiego (...) jako Boga*¹⁶ samego. Proces ten rozwinięty w chrześcijaństwie (głównie za sprawą św. Pawła), doprowadził do zastąpienia wiary w absolutnego Boga, wiarą w dekretowaną przez kapłana moralność, co uruchomiło relatywizm szukający odpowiedzi na pytanie o cel, o sens ludzkiego istnienia, ale nie wobec Boga, lecz pomiędzy ludźmi, co ostatecznie skończyło się nihilizmem, czyli przekonaniem, że jedna absolutna odpowiedź na takie pytania nie istnieje. W takim, a nie bynajmniej w ateistycznym znaczeniu, należy rozumieć sławne przesłanie Nietzschego: *Bóg umarł* – a tłumacząc dokładnie i zgodnie z intencją autora: *Gott ist tot, czyli Bóg jest martwy lub nie żyje*, co znaczy, że jako byt nadal jest, ale już nie dla ludzi. Im pozostała niepewna, a czasem całkiem zawieszona w próżni, po trosze obłudna, a jeszcze bardziej historyczna w swej niepewności, ale psychologicznie niezbędna wiara w moralność. Albowiem: *Kto porzucił Boga, ten tem twardziej obstaje przy moralności*¹⁷.

W ramach nietzscheańskiej krytyki moralności Abraham z pewnością nihilistą nazwanym być nie może, gdyż właśnie dla Boga i dla siebie w Bogu porzucił (bądź zawiesił, jak chce Kierkegaard) moralność i wszelkie wynikające z niej pokusy relatywizmu. Wszak, czyż może być coś bardziej moralnie odrażającego, jak zamordowanie własnego syna bez przyczyny – a Abraham nie czuje moralnej potrzeby składania wyjaśnień, *gdy są rzeczy stokroć ważniejsze niż pytanie, czy my czujemy się dobrze czy źle, a więc także czy i inni czują się dobrze lub źle*¹⁸.

Jak pisze dalej Nietzsche: *Dość, że mamy cel, gwoli którego człowiek nie waha się poświęcać ludzi, być wystawionym na wszelkie niebezpieczeństwa, brać na siebie wszystko złe i najgorsze, co się przytrafi, wielką namiętność*¹⁹. Tą namiętnością Abrahama jest jego wiara. **Jednak o mocy tej namiętności wie tylko on i Bóg.** W takim odniesieniu Abraham nie może być w ogóle rozpatrywany jako moralista czy nihilista, gdyż ogołcony z *ego* nie konfrontuje swojego ja z niczym zewnętrznym, z żadnymi wartościami.

Z drugiej jednak strony postępowanie Abrahama (ofiarowanie Izaaka, jego milczenie, brak jakichkolwiek wyjaśnień dla bliskich – także dla syna) tak dalece wykracza poza wszelkie wartościowanie, że jego wiara staje istotnie poza dobrem i złem w sposób niezrozumiały i niedostępny dla kogokolwiek poza nim samym. Dlatego Kierkegaard tak często powtarza, że podziwia Abrahama, ale nie potrafi go zrozumieć. Tylko wiara w Boga i w Jego wolę usprawiedliwia Abrahama, żadne inne wartości. W tym sensie mógłby on być uznawany w świecie – także jemu współczesnym – za nihilistę odrzucającego wszelkie wartości, w tym szczególnie cenną dla Żyda wartość rodziny. Oczywiście, gdyby świat o jego ofierze z Izaaka wiedział. W istocie milczenie Abrahama to największa łaska dana mu przez Wiekuistego w tej ostatecznej dla niego sytuacji.

¹⁶ *Ibidem*, s. 85.

¹⁷ *Ibidem*, s. 15.

¹⁸ *Ibidem*, s. 28-29.

¹⁹ *Ibidem*.

3. Ofiara Abrahama jako prefiguracja ofiary Jezusa

Gdy Jezus przemawiał do tłumów, ktoś rzekł do Niego: „Oto Twoja Matka i Twoi bracia stoją na dworze i chcą mówić z Tobą”. A Jezus mu odpowiedział: „Któż jest moją matką i którzy są moimi braćmi? (...) kto pełni wolę Ojca mojego, który jest w niebie, ten Mi jest bratem, siostrą i matką”²⁰. Co dla Żydów było nie do przyjęcia, Jezus unieważnił w ten sposób główną zasadę ich etyki - świętość rodziny - w imię aktu wiary w Boga Ojca i w niego samego jako Jego syna. Zaiste, już wcześniejszy fragment Ewangelii wg św. Mateusza brzmi nieomal jak wezwanie do nietzscheańskiego „przewartościowania wszystkich wartości”: „Nie sądzicie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz. Bo przyszedłem poróżnić syna z jego ojcem, córkę z matką, synową z teściową; *i będą nieprzyjaciółmi człowieka jego domownicy*. Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za mną, nie jest Mnie godzien. Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu znajdzie je”²¹.

Czy krzyż wyznawcy Jezusa z Ewangelii mógłby być porównywany z krzyżem przeznaczenia twórcy-nadczłowieka, który „oddaje się, poświęcając dla woli mocy - życie własne (...) i burzycielem być (...) musi i winien kruszyć wartości”²², a strata życia z powodu woli bycia z Jezusem, z odrzuceniem filisterskiego wygodnictwa, które jest „żywym zaprzeczeniem samej wiary” przez godnych pośmiewiska współczesnych?²³

To zapewne bardzo ryzykowne porównania – jeszcze do nich powrócę w trochę innym kontekście. W pełni uprawnione wydaje się natomiast porównanie postawy Abrahama i Jezusa w sytuacji ostatecznego „ogołocenia” duszy z największego dobra, jakim jest darowane przez Boga życie i tym samym ze spokoju egoistycznej rachuby, że „jakoś to będzie”. To ogołocenie jest warunkiem zjednoczenia z Bogiem i jak zauważył święty Jan od Krzyża (1542-1591) nie był od niego uwolniony także sam Chrystus, wołający: „Boże mój Boże, czemuś mnie opuścił”²⁴, zanim dostąpił najwyższego wysiłku wiary w słowach: „Wykonało się”²⁵ - to znaczy, wyznaczone Mu przez Ojca posłannictwo. Co prawda, Abraham ani jednym słowem nie zwraca się do Boga, ale łatwo możemy sobie wyobrazić, jakie ogołocenie przeżywa w swoim milczeniu, będącym zarazem jedyną możliwą formą porozumienia ze Stwórcą, porozumienia opartego na podwójnym i paradoksalnym wysiłku w jego duszy: na wysiłku nieskończonej rezygnacji i jednocześnie nieskończonej wiary opartej na podstawie absurdu²⁶. Podobnym był wysiłek Jezusa, opisany w Ewangelii wg św. Mateusza (a także w pozostałych Ewangeliach synoptycznych) we fragmencie pod

²⁰ *Ewangelia wg św. Mateusza, 12, 47-50*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań-Warszawa 1979.

²¹ *Ibidem, 10, 34-39*.

²² F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przełożył W. Berent, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2004, s. 84-85.

²³ *Ibidem, s. 88*.

²⁴ Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, [w:] *Dzieła*, Kraków 1998, s. 207.

²⁵ *Ewangelia wg św. Jana, 19, 30*.

²⁶ Zob. S. Kierkegaard, *op.cit.*, s. 133.

znamiennym tytułem: *Modlitwa i trwoga konania*: „Ojcie mój, jeśli to możliwe, niech mnie ominie ten kielich. Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty” (26, 39). To, co w Jezusie, Bogu-człowieku ludzkie musi budzić trwogę przed męczeńską śmiercią; to, co boskie daje pewność zmartwychwstania. W przypadku Abrahama trwogę musi budzić jego samotność – jak napisze Kierkegaard „jest on emigrantem z obszaru ogólności”²⁷, czyli bezpiecznych, społecznych zasad etycznych swego narodu. To, co może dawać mu pociechę i nadzieję, to „w każdej chwili wysiłek wiary (...), że to się jednak nie stanie, a jeśli się stanie, to Pan da mi nowego Izaaka, właśnie siłą absurdu.”²⁸

Absurd - w znaczeniu, jakie należy przypisać temu słowu w niniejszym eseju - to nie nonsens, gdyż przecież nie o kategorię rozumu tu chodzi, lecz sprzeczność, która na płaszczyźnie wiary nie musi być głupstwem, ale może być drogą prowadzącą do pełnej jedności bytu przypadłościowego, stworzenia z bytem absolutnym. Mistrz Eckhart (1260-1327) wielokrotnie powtarzał w swoich kazaniach i traktatach, że „Jeśli Bóg stał się człowiekiem, to człowiek może stać się Bogiem”²⁹ oraz, że zjednoczenie Boga i człowieka może nastąpić w niedostępnej ludzkiemu rozumowi głębi (*grunt*), albowiem „głębia Boga i moja głębia to jedna głębia”³⁰ dostępna intelektowi poprzez mistycznie wypracowaną (wymodloną) na gruncie wiary i miłości „mądrość niewiedzy”. Podobieństwo sytuacji Abrahama i Jezusa zasada się właśnie na takiej absurdalności ich osobistego, racjonalnie nie do wytłumaczenia i etycznego usprawiedliwienia ofiarowania jednocześnie opartego na nieskończonym wysiłku wiary prowadzącym do pełnej głębi oraz jedności z Bogiem. Ale także na cierpieniu, jakiemu zostali poddani w czas próby, w które wpisana była także pokusa zwątpienia, ale i siła do jej przewyciężenia. „Ojcie niech mnie ominie ten kielich” modlił się Jezus, aby w tej samej modlitwie poddać się jego woli, zaś Abraham przez ponad trzy dni jechał na miejsce kaźni syna i za Kierkegaardem można tylko wyobrazić sobie, co cierpiał, kiedy wśród tych ojcowskich cierpień nie stracił wiary³¹.

4. Moc wiary a pociecha moralności

To przez moralność Bóg został przewyciężony, tak, że nie może już być przyjmowany jako „Bóg „sam w sobie” (jeden i niepoznawalny), czyli poza dobrem i złem – jakim jest w swojej istocie³² - a staje się przedstawieniem „Boga jako Boga dla siebie”, Bogiem skodyfikowanym w religijnych zasadach – czyli (jak u Nietzschego) ideologią Boga w narzuconej przez kapłanów dla pociechy słabych moralności. Abraham nie dociekał, jaki

²⁷ *Ibidem*, s. 128

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ McGinn, *op.cit.*, s. 53.

³⁰ *Ibidem*, s. 40.

³¹ S. Kierkegaard, *op.cit.*, s. 55.

³² Mistrz Eckhart głosił, że: „Bóg jest na każdy sposób i pod każdym względem tylko *Jeden* (...) Cokolwiek Bóg sprawia, stanowi Jedno; dlatego rodzi On mnie jako swego syna bez jakiegokolwiek różnicy (...) Bóg nie jest ani dobry, ani lepszy, ani doskonały; jeśli Boga nazywam dobrym, to wyrażam się równie opacznie, jak gdybym czarne nazywał białym”, *Kazania i traktaty*, przełożył Jerzy Prokopiuk, wyd. Pax, Warszawa 1988, przedmowa s. 16-17.

Bóg jest, nie próbował uczynić z Boga w sobie, Boga Bogiem dla siebie i dlatego jego wola absurdalnej wiary daje odnieść się do nietscheańskiej woli mocy. Woli, która nie jest wolą życia za wszelką cenę (choć jest wolą istnienia) i odrzuca samozachowanie na rzecz przewyższania samego siebie i swoich – także moralnych – samoograniczeń. Życie tam jest, gdzie i wola, wszakże nie po prostu wola życia, lecz wola mocy i „niejedno ceni sobie (tak) żyjący wyżej ponad własne życie, lecz nawet i z tejże oceny przemawia - wola mocy”³³. Szczęście wierzącego wynika z jego woli coraz większej mocy wiary, a nie z samozadowolenia z przestrzegania przykazań³⁴. Zatem nie z cnoty, ale z dzielności wiary, która wymaga zwykle złożenia ofiary ze swego spokoju, bezpieczeństwa, utrzymania tego, co jest – w tym życia – a przede wszystkim godnego (dostojnego, powiedziałby Nietzsche) stawiania czoła losowi. Taka dzielność wymaga bezgranicznej ufności i takim właśnie był Abraham wobec straszego wyzwania Boga (losu).

Dlatego też absurd wiary można rozpatrywać w ramach kategorii woli mocy. Bowiem wykracza poza bezpieczne granice moralności (czy też w ogóle wszelkich uniwersaliów) w imię wolności natur najsilniejszych: „To, co wolno naturom najsilniejszym (...) przygody, niewiara, rozpusta nawet – to wszystko, gdyby się stało otworem dla natur przeciętnych, zniszczyłoby je stanowczo”³⁵. Wyższości woli mocy - absurdu wiary - nad chrześcijańską moralnością stanowczo bronił Mistrz Eckhart, co jest szczególnie widocznie w jego tezach potępionych jako heretyckie w bulii papieża Jana XXII w 1329 roku: „W każdym czynie, anawet – podkreślam to – w czynie złym, czy to będzie zło kary, czy winy, jednakowo ukazuje się i jaśnieje chwała Boża (...) Dobry człowiek powinien swą wolę tak upodobnić do woli Bożej, żeby chciał tego wszystkiego, czego chce Bóg: Otóż, ponieważ Bóg w pewien sposób chce, żebym grzeszył, przeto i ja nie chciałbym, żebym nie popełnił żadnych grzechów, i to jest prawdziwa pokuta (...) Gdyby jakiś człowiek popełnił tysiąc grzechów śmiertelnych, **a miałby on właściwe usposobienie** (podkr. moje – A.B.), to nie powinien życzyć sobie, żeby ich nie popełnił”³⁶.

Czyż Abraham nie zgrzeszył godząc się zamordować syna swego Izaaka? Zgodnie z etyką zawartą w żydowskiej religii, na pewno tak. Jednak mając „właściwe usposobienie” – absurdalnie osobistej wiary w Boga – zostaje usprawiedliwiony mocą tej wiary.

Następne ważne pytanie: czy Abraham kierował się miłością bliźniego, czy raczej siebie, jako wybranego i zarazem naznaczonego nadludzkim wyborem przez Boga? Tu wyjaśnienie Nietzschego w sprawie miłości bliźniego wydaje się szczególnie interesujące. Albowiem odwrócił on kolejność w obowiązującym chrześcijańskim (a także starotestamentowym) przykazaniu miłości z: „Kochaj bliźniego swego jak siebie samego” na: „Samego siebie swą

³³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 84.

³⁴ Znamionym ewangelicznym tego przykładem jest przypowieść o bogatym młodzieńcu, który zachowywanie przykazań uznał za wystarczające dla zbawienia, a na propozycję Jezusa pójścia dalej, przez rozdanie ubogim swego majątku „odszedł zasmucony”, Mt 19,16-22.

³⁵ F. Nietzsche, *Wola mocy*, Kraków 2011, s. 25.

³⁶ Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, przełożył Jerzy Prokopiuk, Wyd. Pax, Warszawa 1988, przedmowa s. 16-17.

miłością darzę i swych bliźnich jak siebie” – dodając, że taka jest mowa wszystkich, co tworzą³⁷. Komentując w innym miejscu przykazanie chrześcijańskie, wyjaśniał: „Kochajcież swych bliźnich, jako samych siebie - lecz bądźcież mi najpierw takimi, którzy samych siebie kochają – wielką miłością i wielką wzdargą miłujący!”³⁸.

Jakże jednak trudno tak kochać samego siebie – o czym wiedzą od swych pacjentów wszyscy psychoterapeuci - a z drugiej strony czy miłość bliźniego bez miłości siebie nie jest tylko zabarwionym hipokryzją poszukiwaniem **pociechy w moralności**? I dalej, czy możliwa jest bezgraniczna miłość siebie, bez bezgranicznej wiary w Absolut? Mistrz Eckhart odpowiadał na to całą swoją twórczością, z której tutaj wybrałem tylko kilka cytatów: „Otóż wiedźcie, że cała nasza doskonałość i szczęśliwość zależy tylko od tego, czy człowiek (...) wydstanie się ponad wszystkie stworzenia, czas i byt oraz wejdzie do niezgłębionej głębi. Prośmy Boga, naszego umiłowanego Pana, byśmy stali się jednym i przebywali wewnątrz”³⁹. Jednakże, „nikt nie może poznać Boga, jeśli nie pozna najpierw samego siebie (...) w czystej pokorze nie dotrze do własnej głębi”⁴⁰, w czym praktyczna, moralizująca pobożność jest dla Eckharta bardziej przeszkodą (jako forma zewnętrżności) niż pomocą: „Jeśli kto wie o sobie, że jest dobrze wyćwiczony w prawdziwej wewnętrżności, **to niech porzuci wszystkie zewnętrzne dziedziny** (podkr. moje – A.B.), nawet te, do których jest przywiązany i od których ani papież, ani biskup nie mogą go uwolnić”⁴¹. Poznanie siebie jest poznaniem Boga i poznanie Boga jest poznaniem siebie – oto nieodróżnialność człowieka od Boga w tym, co jest w nim boskie. W takiej konkluzji brak jest miejsca na moralność, która z natury rzeczy nie może być atrybutem Boga.

Wracając do Abrahama w kontekście rozważań na temat miłości siebie i bliźniego, warto skorzystać z przemyśleń Kierkegaarda. Kwestia pierwsza: czy można kochać Boga i nie wierzyć w niego? Można, ale raczej siłą moralności, niż miłości Boga – częste zjawisko wśród praktykujących, ale niewierzących. Kwestia druga, to pytanie, czym była próba zgotowana Abrahamowi przez Boga? Kierkegaard próbując wczuć się w sytuację patriarchy odpowiada, że choć wielu stwierdza trochę lekceważąco: „wszystko to było tylko próbą” (ich arogancja wynika z wiedzy, czym ta próba się zakończyła), to przecież: „zapomina się, że Abraham jechał na ośle, i to bardzo powoli – trzy dni był w podróży i musiał mieć czas na narąbanie drzewa, związanie Izaaka i naostrzenie noża (...) a wśród tych cierpień nie stracił wiary”⁴². Takim postępowaniem przekroczył osobiście – i tylko osobiście – nakazy żydowskiej etyki i uznać można, że jeśli „Bóg zawrzał gniewem, gniewał się tylko na Abrahama i cały czyn Abrahama nie stoi w żadnym stosunku do zasad powszechnych, jest to całkiem prywatne przedsięwzięcie Abrahama (...) który uczynił to dla Pana Boga, **a jednocześnie identycznie z tym dla samego siebie** (podkr. moje – A.B.). Uczynił to dla Boga, gdyż Bóg zażądał od niego

³⁷ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 66.

³⁸ *Ibidem*, s. 125.

³⁹ Mistrz Eckhart, *Kazanie 42*, za McGinn B., *op.cit.*, s. 46.

⁴⁰ *Op.cit.*, s. 47.

⁴¹ Cytuję za B. McGinn, s. 71.

⁴² S. Kierkegaard, s. 53-55.

takiego świadectwa wiary, **dla siebie – gdyż chciał dać świadectwo**⁴³. Zdaniem Kierkegaarda wyraża to jedność dwóch punktów widzenia: „czyni to dla Boga, czyni to dla siebie”⁴⁴ – z czym zapewne zgodziłby się też Eckhart. Cóż więc znaczyła dla Abrahama miłość bliźniego, a przede wszystkim swego syna Izaaka? Kierkegaard odpowiada: „Paradoks wiary polega więc na tym, że jednostka jest wyższa od tego, co ogólne (...) określa swój stosunek do tego co ogólne, poprzez swój stosunek do absolutu, a nie swój stosunek do absolutu poprzez stosunek do tego, co ogólne”⁴⁵. W rezultacie **„miłość do Boga może doprowadzić rycerza wiary do nadania swojej miłości bliźniego kształtu całkiem przeciwnego obowiązki stawianemu przez moralność”**⁴⁶.

Kończąc refleksje na temat związków różnych i często dość odległych od siebie idei Boga, ośmielam się podzielić intuicyjnym przekonaniem, które było zresztą inspiracją do napisania tego eseju, że wiele wątków filozofii Nietzschego, Kierkegaarda, mistyki Eckharta i wreszcie Ewangelii wywołanych przez tak trudną do zrozumienia historię ofiarowania Izaaka przez Abrahama⁴⁷, może stanowić wspólną płaszczyznę dialogu o wierze, absurdzie wiary, ogołocenia człowieka dla pełni wiary i zjednoczenia z Bogiem oraz woli mocy dla absurdalnej mocy wiary, która tak trudną jest do zdobycia, że jak to zobrazował sam Jezus: „Jeśli będziecie mieć wiarę jak ziarnko gorczycy, powiecie tej górze: *Przesuń się stąd tam*, i przesunie się. I nic niemożliwego nie będzie dla was”⁴⁸. Czyż nie możemy uznać tego ewangelicznego absurdu wiary jednocześnie za przesłankę działania woli mocy?

⁴³ *Ibidem*, s. 62.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 76.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 74.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 75.

⁴⁷ Kierkegaard w *Bojaźni i drzeniu*, wielokrotnie powtarzał, że „podziwia Abrahama, ale nie potrafi go zrozumieć”.

⁴⁸ Mt 17, 21.