



TADEUSZ ZATORSKI

Bóg zawiódł

„Dziecinna” teologia *Pasji według Mateusza* Hansa Blumenberga

God's Failure

The “Childlike” Theology of Hans Blumenberg’s St Matthew Passion

ABSTRACT: The aim of this article is to analyse and interpret Hans Blumenberg’s book *St Matthew Passion*, which appeared in 1998. Contrary to what the title might suggest, this wide-ranging essay is not a commentary on Bach’s famous work, though it quite frequently alludes to it. Blumenberg’s *Passion* seems rather to be a kind of theological treatise dealing with the voluntary death of God. Paul Behrenberg has summarized very succinctly the essence of the book: “Creation, understood as the Fall of God, involves necessarily the Passion of the Son, in the course of which the Father is also destroyed”. Blumenberg constructs a “final theology”, the goal of which is to arrange the funeral of the Christian God and of European Christianity. He follows in the footsteps of Franz Overbeck, a thinker who evidently influenced him (he refers to him also in *The Legitimacy of the Modern Age*) and whose understanding of the role of theology was similarly defined. In this context, it would not seem right to interpret Blumenberg’s *Passion* in terms of Freudian categories of “mourning and grieving”, as many commentators do. For even though the book is written in the style of a conventional theological treatise, it can be regarded – because of its clearly perceptible irony – rather as a parody of theological treatises.

KEYWORDS: Blumenberg • *St Matthew Passion* • Overbeck • theology • death of God

And, tricked by our own early dream
 And need of solace, we grew self-deceived,
 Our making soon our maker did we deem,
 And what we had imagined we believed,

Till, in Time's stayless stealthy swing,
 Uncompromising rude reality
 Mangled the Monarch of our fashioning,
 Who quavered, sank; and now has ceased to be.

Thomas Hardy, *God's Funeral*

Aulę lubeckiego gimnazjum, do którego uczęszczał Hans Blumenberg, zdobił wypisany kunsztowną gotycką czcionką cytat z Księgi Przypowieści: „Początkiem mądrości jest bojaźń Pana”¹.

Było dla mnie oczywiste – wspomina Blumenberg w wydanej w 1988 roku *Pasji według Mateusza – że to genetivus subiectivus*: ‘bojaźń Pana’ jako bojaźń Pana przed czymś innym, czego obawa była właśnie początkiem jego mądrości. [...] Ten mój dziecinny sposób odczytania cytatu umieszczonego w auli pozostał tenorem mojej ‘teologii’, o ile zasługuje ona na to miano².

Teologowie nie lubią zazwyczaj, gdy na ich dyscyplinę spogląda się takim właśnie „dziecinnym” okiem i stawia infantylne – przynajmniej z pozoru – pytania, nie licujące ich zdaniem z powagą materii. Irytuje ich dlatego, kiedy na przykład ktoś pragnie się dowiedzieć, czy gdyby w I wieku naszej ery istniały stosowne urządzenia techniczne – dałoby się... sfilmować Wniebowstąpienie³. *Simplicitas puerorum grata Deo?*

¹ Prz 9, 10. Wszystkie cytaty biblijne za: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1975.

² Wszystkie cytaty za: *Matthäuspasion*, Frankfurt am Main 1993 (dalej jako MP), tu: 29–30. – Taki sposób postrzegania świata pokrewny jest również w pewnej mierze „metaforom absolutnym”, to znaczy nieprzekładalnym bez reszty na język pojęć: są one odpowiedziami „na owe rzekomo n a i w n e pytania, na które zasadniczo nie daje się odpowiedzieć, a których relewantność polega po prostu na tym, że ich nie stawiamy, lecz zastajemy już postawione u podstaw bytu” (*Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn 1960, s. 19, cyt. za F. J. Wetz, *Hans Blumenberg zur Einführung* Hamburg 1993, s. 21, podkreślenie moje).

³ Takie pytanie zadał swego czasu Eugen Drewermann arcybiskupowi Johannesowi Degenhardtowi, zob. E. Drewermann, *Worum es eigentlich geht. Protokoll einer Verurteilung*, München 1992, s. 95. W jaką konfuzję wprawilo ono hierarchę obrazuje jeszcze lepiej jego wywiad dla tygodnika „Der Spiegel” 12/1992.

Wystrzegajmy się pochopnych sądów. Jeśli bowiem, jak chce Katechizm „wydarzenie Wniebowstąpienia” jest wydarzeniem „historycznym, a zarazem transcendentnym”⁴, wówczas jako h i s t o r y c z n e właśnie, to znaczy rozgrywające się w realnej przestrzeni i realnym czasie, powinno być zarazem wydarzeniem dającym się zarejestrować na taśmie filmowej. A jeśli takowym właśnie było, pojawia się zaraz pytanie następne: dokąd właściwie Jezus, wzbiwszy się w przestworza, odleciał. To zaś prowadzi do całkiem już nieinfantylnych rozważań na temat „paradygmatów”: czy aby wyobrażenie Wniebowstąpienia nie jest możliwe tylko w tym z nich, który przedstawiał świat jako składający się z trzech poziomów: podziemi kryjących jakieś „piekło”, ziemi i „nieba” zamieszkałego przez istoty boskie – niezrównany opis geografii tak pomyślanego kosmosu, oczywistej dla wielu pokoleń, zawarł Dante w *Boskiej komedii*. Nawet jeśli zasadniczy podział na „górze” i „dół” wpisany jest w nas na trwałe⁵, to przecież ewolucja obrazu świata, która dokonała się w ciągu ostatnich wieków i usunęła z horyzontu współczesnego człowieka co najmniej część obrazów i opowieści oczywistych dla całych pokoleń chrześcijan, prowokuje takie właśnie „infantylnie” pytania, powstające nieuchronnie na przecięciu mitu, dogmatu, historii i nauk przyrodniczych. Co więcej: najtrudniejsze z tych pytań dotyczą nie „głębi” tła, tego, co się kryje za zdarzeniami, ich dalekiego horyzontu, ale częściej samych zdarzeń, choć „pierwszy plan”, na którym się rozgrywają, może się wydać niepokojąco płytki w porównaniu z tamtą „głębią”. Ta „powierzchnowość” jednak wcale ich wagi nie dyskwalifikuje⁶, a prostodusznie ciekawscy, niepoinformowani w stosownym czasie, że pytań takich formułować nie wypada, to często bliscy kuzyni owego Andersenowskiego malca, który tak skutecznie zepsuł paradę cesarzowi.

Może dlatego właśnie, jak przypuszcza Blumenberg, „do istoty teologii należy, że nie wszystkie pytania można w niej postawić. Kryje ona w sobie

⁴ Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK) 660.

⁵ Kwestię tę Blumenberg rozważa w eseju zatytułowanym *Może to my jesteśmy na górze* (*Vielleicht sind wir oben*) zamieszczonym w *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt am Main 1997, s. 507–509. Zwraca tam uwagę, że naturalna orientacja ciała buduje też pewien obraz „świata życia”, co sprawia, że przesłanie Boga zawsze przychodzi „z góry”, do nieba też odchodzi Syn Człowieczy, który ma powrócić na obłokach: „sprawy ludzkie znajdują się u stóp tej osi”. Nawet przewrót kopernikański niewiele tu zmienia, przynajmniej w owym ludzkim „świecie życia”, bezpiecznym kokonie codzienności, który człowiek kreuje, by odciąć się od „absolutyzmu rzeczywistości”. Ostatecznie jednak relacja ta ulega zakwestionowaniu: teraz my również możemy stać się „górami” w świecie pozbawionym wyraźnego środka (Blumenberg przywołuje tu wiersz Rilkego *O fontannach*, z którego pochodzi zresztą tytuł eseju).

⁶ MP 7 n.

immanentne mechanizmy, mające im zapobiec⁷. Jednak dzisiejszy, „późny słuchacz Pasji” Bachowskiej, nawet ten „wierzący jeszcze w swoją wiarę”⁸, niewiele już sobie robi z ograniczeń, jakie teologia pragnęłaby narzucić jego dociekliwości, i to poniekąd w jego imieniu niemiecki myśliciel stawia swoje, „dziecinne” pytania albo, gorzej, na poważne pytania udziela „dziecinnych”, choć przecież niepokojąco logicznych odpowiedzi.

Po co Bóg stworzył świat?

„Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”⁹. Wkrótce potem człowieka. Ale właściwie po co? Tego pytania żaden teolog za dziecinne nie uzna, zbyt bliskie jest ono i otwierającemu metafizyczne przepaście pytaniu Leibniza: „dlaczego jest coś, a nie raczej nic”. Katolicki odpowie na nie słowami Katechizmu, cytującego w tym miejscu świętego Bonawenturę: „świat został stworzony dla chwały Bożej”, by chwałę tę „ukazać i udzielić jej”. Bóg, dopowiadają autorzy Katechizmu, kierując się miłością, „chciał dać stworzeniu uczestnictwo w swoim bycie, w swojej mądrości i dobroci”¹⁰. A i teologowie protestanci nie zgłoszą w tym miejscu zasadniczego sprzeciwu.

Blumenberg szuka innych możliwych przyczyn. Skoro tyle rzeczy na świecie czyni się „dla uniknięcia nudy”, to czy bezpodstawne byłoby podejrzenie, że i Bóg stworzył świat właśnie z tego powodu? Nietzsche marzył o wielkim poecie, który tematem jakiegoś swojego dzieła uczyniłby „nudę Boga w siódmym dniu stworzenia”. Niewykluczone jednak, że Bóg nudził się już wcześniej. Ta boska nuda to oczywiście nuda „na najwyższym poziomie: nuda niemożności zniesienia samego siebie”¹¹. Wynika z niej jakiś nieuchronny przymus działania: „Chociaż nic nie musiałyby się dziać, coś dziać się musi – skłonność ku temu jest przemożna”¹². (To samo, zauważa Blumenberg gdzie indziej, choć innym językiem mówi współczesny kosmolog, gdy stwierdza, że „Nic jest niestabilne”¹³). Bo, też i co komu z wszechmocy, skoro nie ma jej na czym wypróbować? „Możnych, im bardziej zbliżają się do tego superlatywu, dopada skłonność do przygód”¹⁴. Więc może i świat był taką

⁷ MP 148. Zob. także niżej s. 294 i stosowny przypis.

⁸ MP 35.

⁹ Rdz, 1, 1.

¹⁰ KKK 293–295.

¹¹ MP 18.

¹² *Ibidem*.

¹³ H. Blumenberg, *Die Vollzähligkeit der Sterne, op.cit.*, s. 288. – Por. MP 12: „Najmniej oczywiste ze wszystkiego: to, że w ogóle jest coś, nie zaś nic – to ostatnie nie było czymś, co można by uznać za ‘dobre’”.

¹⁴ MP 11.

przygodą Boga? Ten szukający mocnych wrażeń Bóg jawi się jednak Bogiem odległym od wszelkich naszych wyobrażeń o doskonałości. Co prawda znużenie niekoniecznie musi być wadą: sam Blumenberg zauważa, że „człowiek, jako istota, która się nudzi, miewa dramatyczne potrzeby, na których zaspokojenie obraca znaczną część swych zdolności wynalazczych”¹⁵. Ale przecież działań Boga nie powinno się tłumaczyć zachowaniami człowieka, albowiem Bóg to istota, ponad którą, jak wywodził Anzelm z Canterbury, nie da się nawet pomyśleć niczego doskonalszego¹⁶, a taka istota nie powinna odczuwać ani nudy, ani potrzeby wypróbowywania swojej wszechmocy. Bóg Anzelma niewiele ma jednak wspólnego z Bogiem Biblii:

Zdumiewające, jak niewiele sobie robią teologowie ze źródła swego Objawienia, jeśli narusza ono standardy, które przepisała im jakaś dawniejsza filozofia. Biblia nic nie wie, o żadnej ‘najwyższej istocie’ ani o żadnym ‘czystym duchu’, a wręcz przeciwnie, zapomina o takich superlatywach, gdy mowa o grozie i drażliwości jej Boga. Karze on i nagradza, jak czyniłby to zwykły władca orientalny u Herodota czy w *Baśniach z tysiąca i jednej nocy*, zwłaszcza gdyby nieco więcej posiadał tej ‘mocy’, dzięki której w sześć dni da się stworzyć świat¹⁷.

Czy zatem tak trudno sobie wyobrazić, że dla Boga, którego „gniew wywołują wykroczenia przeciwko jego skomplikowanym przepisom rytualnym”, „przedświatowa wieczność” mogła stać się źródłem dyskomfortu? Jeśli wszakże zastanowić się głębiej, to można dojść do wniosku, że Bóg Bonawentury, stwarzający świat z miłości i dla swojej „chwały”, bliższy jest znużonemu satrapie Blumenberga, niż mogłoby się to wydawać na pierwszy rzut oka. Czyż i on bowiem nie ujawnia jakiegoś deficytu naruszającego jego doskonałość, która aby być doskonałością doskonałą doskonale, winna się spełniać we własnych granicach, nie pragnąc niczego więcej ponad samą siebie? Kto szuka obiektu miłości i pragnie ukazać komuś swoją „chwałę” – obu tych pragnień nie da się całkiem uwolnić od podejrzenia o związki z nudą a przynajmniej z uczuciem jakiejś frustracji – ten zdradza przecież pewną rysę na tej swojej doskonałości, rysę, która w istocie doskonałość tę nieodwołalnie unicestwia. „Czym byłby Bóg – pyta Blumenberg – bez człowieka, który go uczynił wielkim?”¹⁸.

¹⁵ H. Blumenberg, *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt am Main 1998, s. 111. Zob. także, *idem*, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt am Main 2006, s. 706.

¹⁶ Zob. MP 298.

¹⁷ MP 16–17.

¹⁸ MP 100. – Myśl bliska słynnemu dystychowi Angelusa Silesiusa: „Ja wiem, beze mnie Bóg ni chwili żyć nie może,/ Gdy szczenę ja, Ty także oddasz ducha Boże” (cyt. za *Cherubowy wędrowiec*, przeł. M. Brykczyński i J. Prokopiuk, Instytut Mikołowski b.d.w., s. 18).

A zresztą: czy wizja sfrustrowanego Boga, stwarzającego świat dla zabicia nudy, to wizja bardziej awanturnicza albo bardziej groteskowa (by nie rzec: „błuźniercza”, przynajmniej według naszych dzisiejszych standardów) niż hipoteza Anzelma, zgodnie z którą Bóg powołał kosmos i człowieka do istnienia, tylko po to, by „wypełnić luki w [...] chórach aniołów wyśpiewujących jego chwałę, powstałe w następstwie upadku Lucyfera i jego zwolenników”¹⁹? Pogląd taki, budzący podejrzenie, że cały trud i udręka ludzkiej historii mogłaby być jedynie produktem ubocznym nieudolnej próby odbudowania dawnej świetności boskiego dworu, wydaje się przy tym Blumenbergowi „potwornością”, o której jednak łatwo zapomnieć w obliczu tak „niewyczerpanej fantazji”. Co więcej, respekt przed kunsztem narracji każe powstrzymać się od pytań – znów brzmiących niepokojąco dziecinnie – po co właściwie Bogu wszystkie owe chóry pochwalne i dlaczego nie stworzył sobie po prostu nowych aniołów w miejsce starych.

Blumenberg co prawda ubarwia nieco pomysły Anzelma, który pisze jedynie o kontemplowaniu Boga (*Dei contemplatione beata*) przez „rozumną naturę”, a problem, dlaczego ów Bóg nie zastąpił aniołów upadłych nowymi, rozważa drobiazgowo (choć nader pokrętnie) w następnym rozdziale²⁰. Anzelmowi dostaje się zresztą za grzechy nie tylko jego własne, bo w gruncie rzeczy powtórzył on jedynie hipotezy wysuwane już wcześniej przez Grzegorza Wielkiego i Augustyna²¹. W istocie jednak Blumenberg wskazuje tu na pewną bardzo istotną właściwość teologii jako takiej: znajduje się ona „w miejscu przecinania się dróg mitu i dogmatu, świata obrazów i scholastyki”, co sprawia, że rodzi się w niej nieuchronnie „sprzeczność polegająca na doprowadzaniu opowieści do wtórnej racjonalizacji, którą czyni je odpowiedziami na pewne pytania, ale pozbawionymi licencji na zadawanie kolejnych”²².

Jeśli świat rzeczywiście został stworzony *for fun*, to wcale nie musi być doskonały. I to nie tylko dlatego, że jest dziełem Boga, którego doskonałość może już budzić wątpliwości, ale dlatego, że „świat najdoskonalszy z możliwych byłby nudny dla obserwatora widzącego go w całości”²³. Brakowałoby mu wewnętrznego napięcia, otwarte pozostałyby w nim tylko najkrótsze

¹⁹ MP 88. – Por. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main 1990, s. 276, gdzie autor wyraża pogląd, że zdaniem Anzelma zainteresowanie Boga ludźmi wynikało z konieczności przywrócenia „przewidzianej w boskim planie liczby aniołów tworzących jego wieczny chór pochwalny [...] do *status quo ante*”.

²⁰ Zob. Święty Anzelm z Canterbury, *O wcieleniu*, przekład i wstęp A. Rosłan, Poznań (2006), Biblioteka christianitatis, t. 19, s. 98 nn.

²¹ Zob. komentarz zawarty w przypisie 85 na s. 97 cytowanego wydania polskiego *O wcieleniu*.

²² H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos, op.cit.*, s. 277.

²³ MP 89.

drogi do celu, a wszystkie zakończenia dawałyby się z łatwością przewidzieć. Taki doskonały świat wcale nie musiałby być zresztą stwarzany, wystarczyłoby go wydedukować w myśli, jeśli zaś ma sprostać swemu powołaniu, to być niedoskonałym mu wolno (a może wręcz być taki powinien). Nie musi nawet dostarczać jakiegoś wyrafinowanego spektaklu. Tu Blumenberg znów przywołuje Nietzschego, który zauważył przenikliwie, że „drobne, dawno zgrane tragikomedie” ludzkiego życia, odtwarzane przez wciąż nowych aktorów niezmiennie znajdują wdzięcznych widzów. Podejrzenie, że człowiek służy jedynie rozrywce jakiejś „najwznioślejszej istoty” – tu dodać można: wzmacniane jeszcze chociażby przez dzieje nieszczęsnego Hioba czy historię Abrahama i Izaaka – ma swą solidną podstawę także w konstatacji, że ludzie wszędzie podejmowali dla zjednania sobie swych bogów prawdziwie heroiczne wysiłki i posuwali się do umartwień budzących niekiedy wręcz grozę (ale spektakularnych!), znacznie wykraczających poza to wszystko, co musieli czynić dla podtrzymania swej egzystencji – trudy pokoleń eremitów i słupników z pewnością nie służyły wyłącznie temu przyziemnemu celowi. Jednak ta „estetyczna koncepcja” świata i człowieka jako *theatrum Dei*, nieobca ponoć nawet pobożnemu Lutrowi, wcale nie musi oznaczać, że ludzkim tragediom odbiera się ich powagę: wcale niełatwo odegrać w nim porządnie swą rolę bohatera tragicznego albo komicznego. Rzuca jednak nowe światło na możliwy finał tego spektaklu. Jego zakończeniem będzie zapewne „nie Sąd, lecz krytyka”²⁴.

Kto zgrzeszył w Raju?

Wbrew rozpowszechnionemu mniemaniu bycie Bogiem wcale nie musi być kondycją wolną od wszelkich trosk, zwłaszcza od troski o własną egzystencję. Być Bogiem to nawet „pewne ryzyko”²⁵. Zwłaszcza, gdy powołuje się do istnienia (i to dla rozrywki) istotę tak nieobliczalną jak człowiek, zdolną nawet, jak się to później okaże, Boga zabić. Lepiej więc nie dopuszczać jej do wszystkich sekretów, zwłaszcza do tajemnicy dobra i zła – stąd ów osobliwy rajski „zakaz owocowy” (*Fruchtverbot*). Co prawda człowiek otrzymał prawo bycia „istotą poznającą”, ale wolno mu było poznawać wyłącznie dzieło Boga, nie samego Stwórcę. Poznawanie świata mogło wręcz odciągnąć ciekawskich ludzi od badania ich Pierwowozoru – stąd może tyle dziwnych przepisów rytualnych, absurdalnych w swej drobiazgowości: ich przestrzeganie zajmowało „po granice desperacji istotę, która w innym

²⁴ MP 91.

²⁵ MP 92.

wypadku nie dążyłaby do niczego innego jak tylko do przejrzenia Bóstwa²⁶. A Bóstwo miało najwyraźniej coś do ukrycia i stracenia: „ekskluzywność swych rozmyślań, suwerenne zastrzeżenie bycia sobą wyłącznie dla siebie”²⁷.

A może nie chodziło wcale o drzewo wiadomości, klucz poznania? Już Kafka podejrzewał, że wypędzono nas z raju z zupełnie innego powodu, a to „z powodu drzewa życia, abyśmy już z niego nie jedli”²⁸. Drzewo wiadomości było tylko pretekstem, do którego uciekł się Bóg, bo szybko pożałował, że obdarzył człowieka nieśmiertelnością i zaczął się z lękiem („bojaźń Boga”!) zastanawiać, jaki użytek uczyni on z tego daru, czy aby nie obróci go przeciwko niemu. By pozbyć się potencjalnego rywala, odciął go od źródła nieśmiertelności: ludzie wygnani z Raju, śmiertelni, rywalami stali się sami dla siebie, bo kto ma do dyspozycji tylko ograniczony czas, ten nie może kochać bliźniego swego, widząc w nim konkurenta w zabiegach o wszystko, co takich zabiegów warte – nieśmiertelni nie muszą się obawiać, że nie zdążą wejść w posiadanie któregoś z dóbr tego świata, albo że ominie ich jakaś ziemską rozkosz. A dowodzi tego już historia pierwszej ludzkiej zbrodni. Kain, rolnik, bardziej niż Abel, hodowca, zdany na życzliwość Boga, pana słońca, deszczu i gradu, najwyraźniej zniecierpliwiał się jego łaskawością okazywaną bratu. Gdyby nie był śmiertelny, „mógłby wszak poczekać na lepszą pogodę”²⁹.

Jeśli tak się właśnie rzeczy miały, to grzech był nie przyczyną wygnania z raju, lecz jego następstwem. Innymi słowy: nie śmierć weszła na ten świat „przez grzech”, jak przekonywał apostoł Paweł³⁰, lecz wręcz odwrotnie, grzech przez śmierć. Być może nawet człowiek owoców z drzewa wiadomości najadł się dopiero wówczas, gdy już zapadł boski wyrok: przed wyruszeniem w nieznaną drogę, by nie być całkiem bezbronnym w mało przyjaznym świecie. (To zresztą pogląd będący osią *opus magnum* Blumenberga, *Prawowitości epoki nowożytnej*: poznanie jako sposób okiełznania „absolutyzmu rzeczywistości” w obliczu „absolutyzmu teologicznego”, jedyny, jaki pozostaje człowiekowi, gdy odkryje, że Bóg – uosabiający „bezimienną wolność, rozbawioną wszechmoc, wolną od praw i reguł, od rękojmi i łaski”³¹ – nie jest tak niezawodną ostoją jego bytu, jak mu się to wydawało wcześniej). Kto zatem dopuścił się w raju występku? I kto miał swoją winę „odkupić”?

²⁶ MP 94.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ MP 95.

²⁹ MP 98.

³⁰ Zob. Rz 5, 12.

³¹ Zob. H. Blumenberg, *Der absolute Vater*, „Hochland“ 45 (1952–53), s. 283.

Wszystko wskazuje na to, że bieg zdarzeń wymknął się Bogu spod kontroli, że nie wszystko poszło tak, jak sobie Stwórca zamierzył. Biblia nie mogła tego powiedzieć wprost, ale przecież prawdy nietrudno się domyślić: „Bóg nie wiedział, co czyni, gdy stwarzał świat”³². Proces stwarzania świata wcale nie był tak „bezproblemowy”, jak można by tego oczekiwać po Wszchemocy. Czyż inaczej każda jego część wymagałaby tak wyraźnego potwierdzenia, że jest „dobra”. I czy rzeczywiście wszystko było naprawdę „dobre”? „Decydujące jest to, że w każdym razie być takie nie musiało. Zakłócenia w funkcjonowaniu Wszchemocy oznaczały jej kres. Pozwoliła sobie na skończoność”³³. A jeszcze mniej panował Bóg nad sytuacją, gdy modelował człowieka na swoje podobieństwo, przyzwyczajając go do wygod raj, by później bezlitośnie go zeń wygnąć. Gdy Jezus u Łukasza prosi Ojca, by wybaczył jego katom, albowiem nie wiedzą, co czynią, to dlatego właśnie, że mu wiadomo „o pewnym innym przypadku tej niewiedzy niż ten jego żalonych oprawców”³⁴. Dramatyczna historia ludzkości (ale i historia Odkupienia) zaczyna się zatem w „ślepych zaułku boskiej niewiedzy”³⁵. By naprawić wynikłe z niej szkody, przywrócić ład wszechrzeczy, Bóg musi spojrzeć na świat oczyma człowieka, poznać, co znaczy ból i śmierć – doświadczenia Bogu niedostępne. Bóg nie jest przecież „istotą naznaczoną brakami” (*Mängelwesen*), jak określił człowieka Arnold Gehlen, jest jej przeciwieństwem, a to już samo w sobie obarcza go winą wobec ludzi, których – odbierając im przywilej nieśmiertelności – wydał na pastwę zła, kielkującego w nich w następstwie tej jego niełaski. Świat bowiem, w którym muszą podtrzymywać swe procesy życiowe, nie pozostawia im żadnego wyboru, a to zło – dodać tu można – nad którego pochodzeniem z takim zapałem, acz bez nadziei na znalezienie rozwiązania zagadki, dumają teologowie (*unde malum?*), to co najwyżej zło „tak zwane”, ja je nazwał Konrad Lorenz, energia niezbędna wszystkim żywym istotom do przetrwania, funkcja instynktu samozachowawczego. W tych okolicznościach wcielenie się Boga w człowieka nie było wcale „hiperbolą jakiejś bożej miłości”, lecz jedynie rekompensatą za brak zdolności przewidywania i empatii, jaki ujawniła Opatrzność, a zarazem próbą uzupełnienia swej wiedzy, najwyraźniej niekompletnej: „cielesność jako samodopełnienie” (*Leibhaftigkeit als Selbstvollendung*)³⁶, próba „odkupienia” przez Boga krzywdy wyrządzonej człowiekowi, występku, którego dopuścił się w raj.

³² MP 124.

³³ MP 12.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ MP 125.

³⁶ MP 127.

Jak się to wszystko ma do boskich atrybutów wszechwiedzy i wszechmocy? Pewnie nijak. Ale i narracja tradycyjna też nie usuwa wszystkich wątpliwości. Skoro wszechwiedzący Bóg musiał przewidywać, jak się skończy próba, na którą wystawił pierwszych ludzi, to czy nie jest współwinny ich występku i współwinny tego wszystkiego, co stało się w piątek wielkanocny? Nie wyłączając zdrady Judasza i wszystkich niegodziwości popełnionych przez oprawców Jezusa. Niewiele tu pomogą tak naprawdę wyrafinowane sztuczki teologów, argument o poszanowaniu wolnej (rzekomo) woli człowieka, pomysłów, wielopiętrowe koncepcje „reprobacji” pozytywnej i negatywnej: konflikt między wszechwiedzą – zakładającą przecież nieuchronnie jakieś zdeterminowanie zdarzeń rozgrywających się we wszechświecie – i wolną wolą jest nieusuwalny, a z Boga nie uda się zdjąć całej odpowiedzialności za grzech człowieka, i ten pierwszy, i wszystkie następne. A jeśli jest on wszechmocny, to dlaczego nie „zbawił” człowieka jednym skinieniem swej boskiej dłoni: „To, że Bóg, by wybawić człowieka i się z nim pojednać, potrzebował nie tylko pewnej ‘uregulowanej procedury’, lecz także innej jeszcze, niosącej ból i śmierć, jest przy założeniu jego władzy absolutnej niepojęte”³⁷. Wszechwiedza i wszechmoc to także nieodwołalnie wszechodpowiedzialność.

Odkupienie?

Jezus Blumenberga to w wymiarze historycznym przede wszystkim wędrowny kaznodzieja nauczający, że „ten świat ma wkrótce ulec zagładzie”, czego doświadczy jeszcze współczesne mu pokolenie³⁸. Przeczy sobie co prawda w Betanii, obiecując kobiecie, która natarła go wonnymi olejkami, że sława jej dobrego uczynku trwać będzie wiecznie wszędzie tam, gdzie głoszona będzie Ewangelia: jej nagrodą nie będzie jakieś „dobro pozaświatowe”, lecz „marny blichtr nieprzemijającego wspomnienia wśród ludzi [...]. Ziemską zapłatą w świecie chylącym się ku upadkowi?”³⁹. Nie zmienia to jednak w niczym faktu podstawowego: przesłanie Jezusa miało charakter apokaliptyczny, było zapowiedzią kresu dziejów i nadejścia „Syna Człowieczego na obłokach nieba w dniu Sądu”⁴⁰. Zapowiedzią niespełnioną.

Ale przecież w chrześcijaństwie znaczenie Jezusa wykracza daleko poza ten wymiar ściśle historyczny: Jezus to Syn Boży, „współistotny Ojcu”, przedwieczny Logos, który wcielił się w człowieka. Czy dlatego, jak chciał

³⁷ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, op.cit., s. 274.

³⁸ MP 153.

³⁹ MP 154. – Z wizją rychłego kresu dziejów sprzeczne jest także ustanowienie obrzędu spożywania ciała Jezusa: taka pamiątka kłóci się z obietnicą jego rychłego powrotu (zob. MP 302).

⁴⁰ MP 153.

Duns Szkot, że Ojciec od samego początku predestynował Syna do roli władcy świata (i uczynił człowieka na swe podobieństwo, by był godnym przyjąć w swą cielesną powłokę Boga)? Oznaczałoby to, że grzech ludzki, *felix culpa*, wcale nie był przyczyną Wcielenia, a „jedynie pozbawionym wagi incydentem”⁴¹. Co jednak wówczas uczynić z dramatem Pasji, innymi słowy: czemu właściwie miałyby służyć cierpienie i śmierć Jezusa jeśli nie „odkupieniu”? A jeśli to ono właśnie było celem inkarnacji, to warto się raz jeszcze zastanowić: odkupieniu kogo lub czego?

Samo pojęcie „odkupienia” może dziś wzbudzać różnorakie wątpliwości, bo związane jest nierozłącznie z paradygmatem społecznym świata „przepełnionego relacjami własności, których przedmiotem jest człowiek”⁴²: ojcowie są właścicielami dzieci, mężowie żon, władcy poddanych, bogowie ludzi. W każdym razie człowiek nie należy do siebie samego. Do tego – jeśli przyjąć, że Jezus miał odkupić jakąś winę człowieka – dochodzi jeszcze osobliwy „komizm” samej idei odplaty, wynikający z „absolutnej niewspółmierności między nieskończonością Boga, [...] a małością obrazy, jakiej m o ż n a s i ę wobec niego dopuścić”. W końcu – o tym jednak słuchacz *Pasji* pamiętać wręcz nie powinien – wszystko zaczęło się od „wykroczenia przeciwko rajskiemu przepisowi spożywczemu (*ein paradisesches Speisegesetz*), pierwszemu z wielu następujących po nim”, które rzązą swą dziwną pedanterią i skłaniają do refleksji nad absurdalną dysproporcją między prawodawcą a jego prawem. Z pozoru wyobrażenie Pasji jest już odległe od takiej „małostkowości”, ale przecież nie aż tak bardzo⁴³. Może więc nie chodziło wcale o „odkupienie” winy człowieka? Skoro to wszechmocny (?) Bóg, przerażony nieobliczalnymi konsekwencjami wyposażenia człowieka w nieśmiertelność, wypędził go z bezpiecznego Raju, wskrzesił w nim zło, nieodłączny składnik instynktu przetrwania, słowem naraził na bezmiar cierpienia i znojów istotę przez samego siebie zaprojektowaną i stworzoną dla własnej rozrywki, to może Syn właśnie jego sumienie miał uspokoić i przywrócić zachwianą równowagę moralną między Stworzycielem a stworzeniem. „Kto wykupi Boga od czekającej na rekompensatę winy, której dopuścił się on wobec ludzi? Czy to także, a może przede wszystkim dlatego umarł Syn Człowieczy?”⁴⁴.

⁴¹ MP 148. – Taka interpretacja, jak Blumenberg dowodzi gdzie indziej, uniezależnia Wcielenie od ludzkiej historii podnosząc je do rangi „kosmicznego rytuału”, który służy „ostatecznemu obaleniu gnostyckich podejrzeń, że istnieje rozdźwięk między Stworzeniem a Zbawieniem: Stwórca kosmosu każe swemu dziedzicowi przybyć do jego królestwa” (zob. H. Blumenberg, *Die Vollzähligkeit...*, *op.cit.*, s. 148 n.).

⁴² MP 55.

⁴³ MP 161.

⁴⁴ MP 152.

Pasja

Pasja ma wielu bohaterów, zawieszonych w osobliwy sposób między „udziałem w zbawieniu a winą”⁴⁵. Ta najstraszniejsza, którą odpokutowywać trzeba będzie na samym dnie Dantejskiego Piekła, cięża – wiadomo – na Judaszu. To, co zachodzi między nim a Jezusem, to największa zagadka tamtych zdarzeń. Bo też to Jezus w ostatnim stadium zdrady przynagła go wręcz do jej dopełnienia. Czy po to, by przyspieszyć zbawienie? A może by wziąć na siebie winę zdrajcy albo przynajmniej jej część? Blumenberg odświeża zresztą dość oczywiste pytanie dręczące od dawien dawna co bardziej wnikliwych egzegetów: na czym właściwie owa zdrada – w gruncie rzeczy „zbędna”⁴⁶ – miałyby polegać? Jezus musiał być przecież postacią w Jerozolimie łatwo rozpoznawalną. Czy Judasz stał się jedynie „kozłem ofiarnym”? Najistotniejsze jest jednak co innego: jeśli odrzucić gnostycki podział na Boga Stworzenia i Boga Zbawienia: „zdrajca pozostaje wytworem zdradzonego”⁴⁷, który w żaden sposób nie zdoła się uwolnić od współsprawstwa i współodpowiedzialności. Także zresztą za inną fatalną decyzję podjętą dzień później.

„Krzyżuj syna Maryi, wypuść Barabasze”. Ten rzekomy okrzyk tłumu zgromadzonego przed siedzibą Piłata stał się wręcz ikoną jawnej niesprawiedliwości ukrytej nieudolnie pod maską przewodu sądowego, odbywającego się pod dyktando rozjuszonej tłuszczy. Stąd pewnie jego przywołanie w *Widzeniu* księdza Piotra, rozpamiętującego krzywdy doznane przez niewinną Polskę, Chrystusa narodów, od Europy przyglądającej się obojętnie, a może nawet z aprobatą jej „krzyżowaniu” – „późnego czytelnika” *Dziadów*, odporniejszego już na czar poezji romantycznej, choćby i najkunsztowniejszej, razi naiwna egzaltacja tej wizji, tak jak co bardziej krytycznych widzów razić musi prostactwo sceny sądu Piłata w słynnym filmie Mela Gibsona, budzącej najgorsze skojarzenia z kinem socrealistycznym. Jednak przez całe stulecia ten krzyk dostarczał także alibi europejskiemu antysemityzmowi: „Krew jego spadnie na nas i na syny nasze”. Dociekliwsi czytelnicy Ewangelii mogli się co prawda zastanawiać, co spowodowało tę nagłą odmianę nastrojów tłumu, parę dni wcześniej witającego Jezusa kwiatami podczas jego tryumfalnego wjazdu do Jerozolimy, ale w końcu tłum niejedno ma oblicze, a Ewangelisci wyraźnie dawali do zrozumienia, że jego przywódcy zostali po prostu przekupieni. Szczegóły historyczne, a przede wszystkim historyczne

⁴⁵ MP 166.

⁴⁶ MP 171. Por. MP 176: „Jezus i Judasz spotykają się podczas pojmania, jak gdyby Judasz nic nie mógł uczynić: nie jest zły, jest zbędny” oraz MP 187.

⁴⁷ MP 173.

prawdopodobieństwo tej sceny mało kogo zastanawiało. Nie mówiąc już o wewnętrznej logice całej relacji. A rzecz nie jest wcale prosta.

Co by się bowiem stało, przypomina Blumenberg pytanie sformułowane przy sposobności pierwszego wykonania Bachowskiej *Pasji* w Izraelu przez jednego z tamtejszych polityków, gdyby tłum zażądał od Piłata ukrzyżowania Barabasa? „To jedno z najmądrzejszych pytań, zadawane nazbyt rzadko”. (Nawet przez tych – dodać można – którzy gotowi są czasem snuć jakieś „domysły na temat Barabasa”). Dyplomatyczna odpowiedź, jakiej na nie udziela niestroniący od ironii Blumenbergowski „późny słuchacz Bacha” brzmi: wówczas nie powstałaby *Pasja według Mateusza*⁴⁸. Ale przecież nie trudno się domyślić tej właściwej: cała skomplikowana maszyna „dzieła zbawienia” uległaby niespodziewanie zatarciu i zatrzymała się tuż przed jego finałem. Ale to nie jedyna zagadka.

Badaczy i komentatorów Ewangelii od dawien dawna niepokoił fakt, że imienia „Barabas” nie sposób odnaleźć w żadnym innym tekście. A *bar-abbas* w dosłownym tłumaczeniu oznacza po prostu „syn ojca”, co mogłoby sugerować, że tak naprawdę chodziło o samego Jezusa, który określał się tym właśnie mianem. Co więcej, w najstarszych rękopisach Ewangelii Mateusza ów Barabas nosi imię Jezus, co pozwala przypuszczać, że tłum – wbrew stanowisku kapłanów – domagał się od Piłata uwolnienia Jezusa noszącego ten właśnie przydomek⁴⁹.

Ostatecznie Jezus trafia na Golgotę. Mimo „perypetii” na dziedzińcu Piłata i mimo swych wcześniejszych wahań w Ogrojcju. Tych wahań, zauważa Blumenberg, egzegeza teologiczna obu chrześcijańskich tysięcy „nigdy nie brała poważnie”⁵⁰, wikłając się jednak znów w nieuchronne sprzeczności. Jeśli bowiem Ojciec mógł oddalić od Syna ów kielich męki, albo sam Jezus mógł uchylić się od jego przyjęcia – co równałoby się zapewne czemuś na podobieństwo buntu i upadku aniołów – to musiało to nasuwać wątpliwości,

⁴⁸ MP 202.

⁴⁹ *Ibidem*. Hipotezę tę wysuwano zresztą już wcześniej. Uczynił to między innymi żydowski teolog i religioznawca Pinchas Lapide w książce wydanej na rok przed ukazaniem się *Pasji według Mateusza*, zatytułowanej *Kto był winien śmierci Jezusa* (*Wer war schuld an Jesu Tod*, Gütersloh 1987, s. 81 nn). Notabene Lapide, określający relację o procesie przed Piłatem jako „ciąg nieprawdopodobieństw”, zwraca też uwagę na fakt, że ani prawo rzymskie, ani żydowskie nie znały obyczaju uwalniania więźnia z okazji święta Paschy, a rozpaczliwe próby zdjęcia z Piłata odpowiedzialności za kaźń Jezusa, podejmowane przez autorów spisujących Ewangelie w czasie prześladowań zainicjowanych przez Nerona, mogły wynikać z woli przedstawienia ukrzyżowanego wędrownego kaznodziei jako ofiary Żydów, nie zaś buntownika zgładzonego na mocy wyroku rzymskich władz okupacyjnych (*ibidem*, s. 82 i 86).

⁵⁰ MP 195.

czy aby istotnie wszystko, co się wówczas działo, było „dojrzałą w łonie Bóstwa i nieodwołalnie podjętą decyzją woli zbawczej”⁵¹ i czy Syn – istota boska współistotna Ojcu – ogarniał swą wiedzą także zdarzenia mające dopiero nastąpić. A godne uwagi są także wątpliwości Blumenberga, skąd właściwie Ewangelści mogli wiedzieć o tak intymnych rozmowach Syna z Ojcem⁵².

Nad Getsemani i Golgotą unosi się przy tym bezustannie cień doke-tyzmu:

Naprawdę nikt przecież nie wierzy, że ów Jezus mógł tak samo cierpieć całą swą cielesnością i tak samo być opuszczony przez Boga, jak zwykły człowiek. Czyż nie musiało mu pomagać bycie tym, który dopiero co zapewniał, że ojciec przysłałby mu legiony aniołów, by go ocalić od nadchodzącej Pasji?

To zaś nie pozwala zapomnieć, że „Pasja dokonująca się w aurze odwołalności (*unter dem Hauch von Widerruflichkeit*) nie jest rzeczywistym wejściem w świat, w którym wszystko wydarza się nieodwołalnie”⁵³. Zmartwychwstanie jawi się w tych okolicznościach tryumfem „nazbyt tanim”, „zbyt pospiesznym odwołaniem tego, co się prawdziwie wycierpiało”⁵⁴. Bach miał słuszność, kończąc swą Pasję złożeniem do grobu. Umieranie ze świadomością, że za trzy dni powstanie się z martwych, nie jest prawdziwym ludzkim umieraniem.

W tę logikę zaplanowanych wydarzeń zbawczych, których kolejnym etapem miało być Zmartwychwstanie, trudno wkomponować ostatni, dramatyczny krzyk Ukrzyżowanego, krzyk rozpacz i zwątpienia: „Eli, Eli, lama asabthani”. Więc może nie był do wcale krzyk skierowany do Boga? Może rację mieli ci, którzy szyderczo podejrzewali, że skazaniec przywołuje Eliasza?

Eliasz był w apokaliptyce późnego judaizmu postacią o niemałym znaczeniu. To on właśnie, zgodnie z zapowiedzią proroka Malachiasza, miał przybyć ponownie na ziemię, „zanim przyjdzie wielki i straszny dzień Pana”⁵⁵, nawrócić grzeszników, zapobiegając przez to wyniszczeniu ludzkości przez rozgniewanego jej nieprawościami Boga. Te wersety dobrze były znane świadkom Ukrzyżowania: Eliasz stał się kimś na kształt apokaliptycznego pośrednika, istotą półboską, orędującą za ludźmi na dworze niebieskim, a oczekiwanie jego nadejścia „wisało niejako w powietrzu”, było oczekiwaniem nie tylko Jezusa, ale i jego współczesnych – zgodnie z taką właśnie „typiką” do rangi postaci

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Zob. MP 208.

⁵³ MP 239.

⁵⁴ MP 240.

⁵⁵ Ml 3, 23.

apokaliptycznej podniesiona zostanie później matka Jezusa⁵⁶. Wezwanie Eliasza było zatem czymśomalże oczywistym w ustach proroka głoszącego bliski kres dziejów: „Jeśli Jezus żywił pewność rychłej zagłady świata, to moment wypowiedzania przezeń ostatnich słów był zarazem ostatnim, w którym jego nadzieja bliskiego końca mogła się jeszcze ziścić dla niego samego: Eliazs musiał przyjść, by ten koniec mógł nastąpić”⁵⁷. Ewangelisci, którzy zreinterpretowali ów krzyk jako skierowany do Ojca, zdawali sobie sprawę, że brak jakiegokolwiek nań odpowiedzi mógł być rozumiany jako klęska kogoś, kto podawał się za Mesjasza. „Zgromadzeni wokół krzyża, mogli już sobie pójść: to nie był on”⁵⁸. Pusty grób niedzieli wielkanocnej ratował zatem nadwątlony obraz boskiego wysłannika, równoważył w jakimś sensie nieobecność Eliasza.

Śmierć Syna i śmierć Ojca

Opisy Pasji skupiają się zasadniczo wyłącznie na Synu i na jego cierpieniach – Ojciec pozostaje w cieniu. Bywają od tej zasady wyjątki: Bernt Notke na obrazie znajdującym się w kościele Ducha Świętego w Lubece, rodzinnym mieście Blumenberga, przedstawił Boga Ojca trzymającego na rękach skrwawione i przebite włócznią ciało Ukrzyżowanego. „To dziwne, że nigdy nie wywoływał oburzenia fakt, iż oto Ojciec domaga się od Syna, by ten ofiarował się mu w Pasji”, do tego jeszcze za człowieka, istotę tak nędzną, że nie zasługiwała nawet na to, by sama złożyć mu tę ofiarę. A do tego dochodzi jeszcze zdumiewająca niewspółmierność przyczyn i skutków, które wszak dałyby się usunąć jednym pociągnięciem boskiego pióra, nawet jeśli „afere z drzewem” rozumieć w najbardziej symboliczny sposób⁵⁹. Posłuszeństwo i oddanie Syna wzruszało całe pokolenia, podczas gdy „na widok Ojca beznamiętnie przyjmującego tę zbędną proskinezę czujemy zażenowanie”⁶⁰. Może jednak nie całkiem beznamiętnie? W oczach Boga Ojca na obrazie Notkego maluje się autentyczna rozpacz. Czy „współsprawca Pasji” poczuł jednak żal? Kto wie, czy nie zadał sobie pytania, jak mógłby teraz, obciążony brzemieniem Pasji Syna, być nadal „Bogiem”? I czy to właśnie ten niepokój, nie był tym, „co go zabiło”⁶¹.

Wyobrażenie „śmierci Boga” wywołuje oczywiście natychmiastowe skojarzenia ze sławną frazą Nietzschego z *Wiedzy radosnej*. Nie całkiem

⁵⁶ Zob. MP 212.

⁵⁷ MP 213.

⁵⁸ MP 216.

⁵⁹ MP 249.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ MP 251.

śluszenie zresztą. Ma ona swą prefigurację w wizji umierającego Jehowy, zawartej pod koniec drugiego rozdziału *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech* Heinricha Heinego⁶². Trudno oczywiście rozstrzygnąć, w jakiej mierze Nietzsche czerpał inspirację z Heinego, jednak fakt, że intensywnie go czytywał, wydaje się bezdyskusyjny⁶³. A może po prostu wówczas obraz taki już „wisiał w powietrzu”? Ów „akt zgonu”, tak kategorycznie wystawiony przez filozofa, ma jednak swoje zupełnie nieoczekiwane konsekwencje. „Martwy Bóg” Nietzschego to Bóg, który przez śmierć doprowadza do końca proces stawania się samego siebie, Bóg, „którego dokonanie istnienia nie osiągnie już żadna negacja”⁶⁴. Blumenberg nie jest pierwszym, który odkrył tę dwoistość czy odwracalność ateizmu Nietzschego. Już najbliższy przyjaciel filozofa, Franz Overbeck – który jak wiele na to wskazuje, wywarł pod wieloma względami istotny wpływ na Blumenberga – pisał w swoich o nim wspomnieniach, że jego konstatacja „śmierci Boga” to coś innego niż stwierdzenie „Boga nie ma!”, co znaczy: nie może go być, nie ma, nie będzie i nigdy nie było. Raczej: był⁶⁵. Nietzsche uprawiał coś na kształt, by posłużyć się określeniem tegoż Overbecka, „filozofii lirycznej”⁶⁶, przybierającej niekiedy postać swobodnego „antychrześcijańskiego Kazania na górze”⁶⁷ i wywołującej chwilami wrażenie nieomal jakiegoś nowego Objawienia, które jednak

⁶² Zob. H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, Kraków 1997, s. 108: „Czy słyszycie dźwięk dzwonka? Przyklękajcie – oto niosą święte oleje umierającemu Bogu”. Zob. także *idem*, *Die Heimkehr*, XXXIX: „Gestorben ist der Herrgott oben, // Und unten ist der Teufel tot“ (Umarł już Pan Bóg na górze // I diabeł martwy na dole). Podobny charakter miała także przemawiająca *Mowa wypowiedziana przez umarłego Chrystusa ze szczytu kosmicznego gmachu o tym, że nie ma Boga* Jeana Paula Richtera (tekst polski i komentarz w M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i egzystencja*, Gdańsk 2004, s. 129–143).

⁶³ Kwestia ta doczekała się już zresztą dość sporej liczby opracowań i komentarzy. Z ważniejszych wymienić tu trzeba przede wszystkim: H. Lichtenberger, *Henri Heine penseur*, Paris 1905; W. Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton 1950; L. Duncan, *Heine and Nietzsche. „Das Dionysische“: Cultural Directive and Aesthetic Principle*, „Nietzsche-Studien“, 19/1990; G. Höhn, „Farceur” und „Fanatiker des Ausdrucks“. *Nietzsche, ein verkappter Heineaner?*, „Heine-Jahrbuch“ 1997. Zob. także Th. Mann, *Notiz über Heine* [w:] *Leiden und Größe der Meister*, Frankfurt 1982, s. 562. Hanna Spencer, *Dichter, Denker, Journalist Studien zum Werk Heinrich Heines*, Bern 1977, s. 77, sugeruje wręcz, że Nietzsche dopuścił się w tym wypadku „plagiatu”(!).

⁶⁴ Zob. MP 302: „Sein ‚toter Gott‘ ist der durch Tod endgültig Gewordene, an dessen Perfekt-Existenz keine Negation herankommt”.

⁶⁵ F. Overbeck, *Nietzsche. Zapiski przyjaciela*, przeł. T. Zatorski, Gdańsk 2008, s. 9.

⁶⁶ Zob. *ibidem*, s. 15.

⁶⁷ Zob. K. Löwith, *Nietzsches antichristliche Bergpredigt*, [w:] *Sämtliche Schriften*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung Stuttgart 1987, t. VI, *Nietzsche*, s. 467–484. Löwith zwracał przy tym uwagę na to, że „śmierć Boga” była w świadomości Nietzschego faktem, którego znaczenie tkwiło nie tyle w nim samym, ile raczej w jego nihilistycznych następstwach” (*ibidem*, s. 481).

posługuje się tradycyjną profetyczną retoryką, ocierającą się bezwiednie o parodię albo i nieświadomą autoparodię. To zapewne sprawiło, że autor *Antychrześcijanina* stał się ulubionym filozofem myślicieli chrześcijańskich, wymarzonego przeciwnikiem, którego można było poddać wręcz procesowi swego rodzaju „rechryścianizacji”⁶⁸, albowiem w jego demonstracyjnym ateizmie można było bez wielkiego trudu doszukać się pewnej ambiwalencji i wyczytać z niego (albo weń wczytać) jakąś ukrytą, niespełnioną tęsknotę za chrześcijaństwem, być może nawet nie do końca świadomą potężną wolę wiary, która ujścia szukała w buncie czy wręcz – jak się to często dzieje – w bluźnierstwie, będącym w istocie także rodzajem modlitwy, pojmowanej jako forma dramatycznego dialogu z ukrytym Bogiem. „Nietzsche był naturą religijną, która w niereligijnych czasach nie potrafiła już sobie znaleźć odpowiedniego wyrazu” – pisał Walter Nigg. I dodawał: „Jego ukrytej przynależności do świata metafizycznego nie zdoła zaprzeczyć żadna interpretacja ateistyczna”⁶⁹. A i w opowiadaniu Gustawa Herlinga-Grudzińskiego „gasnący Antychryst” nazywa przed śmiercią sam siebie *un povero cristo*⁷⁰.

Bóg Blumenberga umiera inaczej: to nie „my go uśmierciliśmy”, jak orzekł Nietzsche w *Radosnej wiedzy*⁷¹, choć pozory na to zdają się wskazywać. „Jeśli Bóg umarł, to umarł własną mocą, tak jak wyłącznie własną mocą, jako *causa sui ipsius*, zaistniał”⁷². Boga przecież zabić nie sposób,

⁶⁸ Zob. na ten temat klasyczny już artykuł Petera Köstera, *Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts*, [w:] *Aufnahme und Auseinandersetzung. Friedrich Nietzsche im 20. Jahrhundert*. Hrsg. von W. Müller-Lauter und V. Gerhard. Berlin, New York 1982 (= „Nietzsche-Studien“ 10/11 [1981/82]) s. 615–685.

⁶⁹ W. Nigg, *Friedrich Nietzsche*, Diogenes, Zürich 1994, s. 12. Zaraz potem Nigg stwierdza: „Nietzsche miał nawet zadatki na świętego” (s. 13), a „obdarzeni otwartym umysłem katolicy czytelnicy muszą przy lekturze pism Teresy z Lisieux” myśleć o nim jako o „jej chorym młodszym bracie” (s. 12). Nietzsche to w istocie „fenomen profetyczny [...], który przynależy do współczesnej, religijnej historii ducha” (*ibidem*). Także Burckhardt wskazywał na „religijny akcent apostoła, właściwy Nietzschemu” (cyt. za Nigg, *op.cit.* s. 13).

⁷⁰ Zob. G. Herling-Grudziński, *Gasnący Antychryst*, [w:] *Wieża i inne opowiadania*, Poznań 1988, s. 176. Por. wspomnienie Rudolfa Euckena zawarte w jednym z jego listów do Mariana Zdziechowskiego: „Moja opinia o Nietzschem nie jest w gruncie rzeczy odmienna od Pańskiej. Znałem go jednak osobiście (byliśmy kolegami w Bazylei) i koleje jego nieszczęśliwego życia budzą we mnie najgorętsze współczucie. Było w nim zawsze coś patologicznego, ale także jakaś wielka tęsknota. Gdyby przeznaczone mu było żyć dłużej w z d r o w i u , nie pozostałby pewnie przy obecnym zakończeniu, być może odnalazłby nawet drogę do religii (niewyraźnie datowany list prawdopodobnie z 1905 roku, cyt. za rękopisem; oryginały listów Euckena do Zdziechowskiego przechowywane są w bibliotece uniwersyteckiej w Wilnie).

⁷¹ Zob. F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, tłum. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008, s. 138.

⁷² MP 304.

chyba że sam na to zezwoli. Właśnie to boskie przyzwolenie jest tym, co najświętsze w chrześcijańskich dziejach zbawienia: „stary Bóg musi zrobić miejsce nowemu”: człowiekowi (czy może „nadczyłkowi”?) jako nowej „najważniejszej istocie świata” („*Weltwesen*”), która przejmuje nad nim władanie⁷³ – to także część tych dziejów, choć wykraczająca właściwie poza granice chrześcijaństwa. „To o te kompetencje w sprawach świata w całości i wszystkich jego losów idzie: posiadać je może tylko Jeden”⁷⁴. A „dawny Bóg świata” ostatecznie zawiódł: „proces teodycei” został przegrany w dniu trzęsienia ziemi w Lizbonie w 1755 roku, a potem jeszcze w 1791 wraz z konstatacją Kanta o „niepowodzeniu wszelkich filozoficznych prób teodycei”. To sprawia, że utracił rację bytu, z którą był tożsamy, a jego odejście nie musi wcale grozić nastaniem nihilizmu: „I oto porzuca sam siebie w swoistej metafizycznej Pasji, oddając ducha otchłani, z której się wyłonił mocą swego samosprawstwa”⁷⁵.

Mefisto w todze Fausta

„Pańskie opowiadanie, profesorze, jest nadzwyczaj interesujące, aczkolwiek całkowicie sprzeczne z Ewangelią” – upomina Wolanda nieprzejednany ateista Michał Aleksandrowicz Berlioz⁷⁶, sam się za chwilę dziwiąc swojemu przywiązaniu do litery Pisma. „Współczesny słuchacz Pasji”, zazwyczaj mocno zdystansowany do swojej wiary i nierozumiejący już zupełnie, dlaczego właściwie miałyby być „grzesznikiem” w świecie, w którym – zgodnie z boskim wyrokiem – nie może nim nie być⁷⁷, też zapewne takiego przywiązania nie oczekuje i odstępstw od tradycyjnej wersji ewangelicznej nie uważa za niewybaczalne fałszerstwo. Ale przecież Pasja według Blumenberga wywołuje w nim pewien niepokój poznawczy. Bo zamykając tę osobliwą książkę – dodajmy: właściwie ostatnią książkę

⁷³ MP 305. Por. wczesny artykuł Blumenberga *Kant und die Frage nach dem gnädigen Gott*, „Studium Generale” 7 (1954), s. 554, gdzie Blumenberg cytuje fragment szkiców Nietzschego do *Zaratury*: „Bóg umarł, przeto czas już, by ożył nadczyłk”.
⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*. Wolfhart Pannenberg to nadmierne, jego zdaniem, wyakcentowanie kwestii teodycei poddał krytyce już w odniesieniu do *Prawowitości*: „Blumenbergowskie stylizowanie problemu teodycei – kosztem innych zagadnień teologii chrześcijańskiej – na główny motyw dziejów teologii chrześcijańskiej jest całkowicie problematyczne” (W. Pannenberg, *Chrześcijańskie uprawomocnienie nowożytności*, [w:] *idem*, *Człowiek, wolność, Bóg*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 131).

⁷⁶ M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, przeł. I. Lewandowska i W. Dąbrowski, Kolekcja GW, s. 46.

⁷⁷ MP 127.

Blumenberga⁷⁸ – wcale nie jest pewny, co właściwie czytał. Pewność może mieć tylko co do jednego: *Pasja według Mateusza* to – wbrew swemu tytułowi – nie książka o *Pasji* Bacha⁷⁹. Czym jednak jest? Czy to jakiś nowy, traktowany poważnie, projekt egzegetyczny, nowy wariant „teologii śmierci Boga”? A może próba sprowokowania dialogu między filozofem a teologami, jak nazwał protestancki biskup Lubeki, Ulrich Wilckens, wydaną w 1966 roku *Prawowitość epoki nowożytnej*⁸⁰ i jak napisała „Frankfurter Allgemeine Zeitung” we wprowadzeniu do polemiki tegoż biskupa Wilckensa z *Pasją*⁸¹. Jak przenikliwie zauważa Eva Geulen, Blumenberg nie odczytuje Pisma ani w duchu wiary (jak czyni to teologia), ani w duchu racjonalnej analizy (jak to czynią historia, filologia czy filozofia). „Raczej słucha w napięciu pewnej opowieści i odczytuje ją w duchu narracji literackiej”⁸². Zakłada, że Biblia chce opowiedzieć pewną spójną historię oraz przyjmuje milcząco, że kryje się za nią jakiś podmiot będący jej autorem, a to umożliwia mu odkrywanie rozmaitych luk i sprzeczności w opowiadanych przez nią dziejach Boga Ojca i jego syna. Taka metoda niesie ze sobą i pewne niebezpieczeństwa:

⁷⁸ Po *Pasji* ukazały się jeszcze w 1989 roku *Höhlenaugänge* („Wyjścia z jaskini”). Książka ta powstała jednak prawdopodobnie wcześniej. Dlatego, jak zauważa Dietmar Schenk, „wśród dzieł wydanych za życia autora *Matthäuspasion* jest książka przedostatnią, jednak według wewnętrznej chronologii całej twórczości można o niej mówić jako o pracy ostatniej” (D. Schenk, *Teologia i muzyka „Pasji według św. Mateusza”, „Canor. Pismo poświęcone interpretacjom muzyki dawnej”, 21, s. 45).*

⁷⁹ Matthias Neugebauer wyraża pogląd, że dla książki Blumenberga znamienne jest to, że „nie chce być wyłącznie interpretacją Bacha jako osobowości artystycznej czy *Pasji według Mateusza* jako dzieła muzycznego. Jest bezsporne, że dzieło Bacha wywarło wielki wpływ na Blumenberga jako ‘słuchacza muzyki’. Blumenbergiem w mniejszym stopniu kieruje jednak zainteresowanie ucha wrażliwego pod względem teoretycznomuzycznym [...]. Bardziej niż Schweitzer Blumenberg koncentruje się na relacji ewangelicznej, jej nowożytnej krytyce oraz postmodernistycznym kryzysie”. (M. Neugebauer, *Passion, Mensch und Gott. Albert Schweitzers und Hans Blumenbergs Deutung Bachs und seiner Matthäuspasion*, [w:] R. A. Klein (Hrsg.), *Auf Distanz zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenbergs Anthropologie*, Würzburg 2009, s. 70). Por. D. Schenk, *Teologia i muzyka „Pasji według św. Mateusza”, op.cit.*, s. 40: „[...] wykształceni muzycznie obserwatorzy zauważają od razu, że książka posługująca się tytułem pasyjnego oratorium Bacha wcale nie zajmuje się (takie jest przynajmniej pierwsze wrażenie) muzyką! Dodatkowo Blumenberg wcale nie rozważa Bachowskiej *Pasji wg św. Mateusza* w kontekście jej libretta”. To ostatnie stwierdzenie wydaje się co prawda nieco dyskusyjne (zob. np. MP 239 nn.).

⁸⁰ Zob. MP 32.

⁸¹ U. Wilckens, *Gescheiterte Schöpfung? Theologie der Matthäuspasion*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 22 marca 1989, s. 3 (wstęp redakcyjny).

⁸² E. Geulen, *Passion in prose*, „Telos” 158 (Spring 2012, numer poświęcony Hansowi Blumenbergowi), s. 17. Artykuł jest tłumaczeniem wersji niemieckiej: *Passion in Prosa* [w:] *Skepsis und literarische Imagination*, hrsg. B. Hüppauf et alia, München 2003, s. 153–163

„Z filozoficznego czy filologicznego punktu widzenia rezultaty tej procedury sprawiają wrażenie bliskich teologii. Z perspektywy teologicznej mogą się wydawać bluźnierstwem”⁸³.

Raczej nie ulega przy tym wątpliwości, że Blumenberg sytuuje się już poza chrześcijaństwem, choć nie wystąpił nigdy formalnie z Kościoła – powodowany zapewne wdzięcznością za schronienie udzielone mu przezeń w czasach nazizmu. Ewolucja światopoglądowa autora *Pasji* to zjawisko dające sporo do myślenia. Franz Joseph Wetz zauważa, że wyrazistą cezurą w procesie odchodzenia filozofa od wiary, w której się wychował: katolicyzmu, była w 1959 roku rezygnacja z ochrzczenia czwartego dziecka (troje starszych zostało ochrzczonych). Wcześniej Blumenberg, uznany przez władze nazistowskie za Żyda (Żydówką była jego matka), studiował teologię na uczelniach zakonnych w Paderborn i Frankfurtu, a nawet zastanawiał się ponoć nad wyborem kariery duchownego. W ostatnim okresie życia prosił jednak rodzinę, by nie dopuszczała do niego ani lekarzy, ani księży, powtarzając ponoć niekiedy: „Teraz można mieć pewność, że Boga nie ma”. Zażyty sobie również, by jego pogrzeb miał charakter świecki (jego prochy zatopiono na dnie Zatoki Kilońskiej⁸⁴ w rozpuszczalnej urnie z soli). A jego najważniejsze dzieło, *Prawowitość epoki nowożytnej*, to – jak trafnie zauważył już wspomniany wyżej bp Wilckens, radykalna próba „odcięcia tych jej [nowożytności] korzeni, które tkwią w chrześcijaństwie”⁸⁵.

Wszystko to sprawia, że *Pasja* wywołuje u jej komentatorów niemałą konfuzję. Z jednej strony bowiem autor posługuje się klasycznymi metodami hermeneutyki biblijnej, cały czas pozostając w granicach Objawienia i tradycji teologicznej, choć niekiedy przywołując zarazem te jej fragmenty, o których zapewne wolałaby ona zapomnieć, z drugiej jednak brak w niej przecież ewidentnie tego, co w powszechnym przekonaniu stanowi istotę teologii: intencji apologetycznej, gotowości do identyfikowania się z pewną formacją religijną i woli jej obrony, przy czym nie jest istotne, czy apologetyka taka posługuje się środkami akceptowanymi przez ortodoksję kościelną, czy już wykracza poza granice „prawowierności”, narażając się na zarzut herezji, albowiem – jak pisał pewien niemodny już dziś w Polsce aforysta niemiecki – „nawet teolog krytyczny pozostaje teologiem”⁸⁶. Niektórzy do tej konfuzji

⁸³ *Ibidem*, s. 18 (podkr. T.Z.).

⁸⁴ Zob. F. J. Wetz, „*Da kann man sicher sein, dass es Gott nicht gibt*“. *Über das Ende aller Theologie*, [w:] *Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs*, hrsg. M. Moxter, Tübingen 2011, s. 240.

⁸⁵ U. Wilckens, *Gescheiterte Schöpfung?*, *op.cit.*

⁸⁶ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Hamburg 2005 (Philosophische Bibliothek, t. 559), s. 2.

przyznają się zresztą wprost, jak cytowany już protestancki biskup Wilckens, mówiący otwarcie o swej „bezzradności”, która go „od pierwszego do ostatniego akapitu raczej przytłacza niż pobudza do wymiany argumentów”⁸⁷, czy katolicki teolog Eugen Biser, stwierdzający szczerze: „Trudno powiedzieć o dziele Blumenberga cokolwiek, czego by nie trzeba później poddać rewizji albo przynajmniej częściowo cofnąć”⁸⁸.

Jeśli jednak – kierując się zewnętrznymi atrybutami wykładu – przyjąć, że Blumenberg uprawia teologię, to byłaby to co najwyżej jakaś teologia „ostatnia”, konstruowana w obliczu „niemożności opowiedzenia się” za żadną z już istniejących⁸⁹. Opowieść, którą Blumenberg snuje w *Pasji*, sprawia w istocie wrażenie równoległej do tej, którą zawarł w *Prawowitości epoki nowożytnej* i w jakiś sposób ją uzupełniającej: to opowieść o odchodzeniu kultury europejskiej od chrześcijaństwa – tyle że tym razem autor posługuje się językiem nie filozofii czy historii idei, lecz językiem kunsztownie stylizowanym na język teologii, operującym jej pojęciami i metaforami. Ale też głównym przedmiotem narracji jest typowo teologiczny problem grzechu, winy i zła.

Teologiczne odpowiedzi na pytanie o pochodzenie zła to zresztą jedna z ważniejszych kwestii podjętych już w *Prawowitości*. Blumenberg analizuje tam proces formowania się doktryny wczesnego katolicyzmu w konfrontacji z gnozą Marcjona⁹⁰, który podobnie jak inni gnostycy wyraził oddzielenie Boga-Stworzyciela, złego demiurga, od miłosiernego Boga-Zbawcy: „Marcjon pragnął Boga, który nie staje wobec konieczności zaprzeczenia samemu sobie”, a takim przeczącym sobie jest Bóg

stwarzający człowieka w taki sposób, że musi go potem wybawiać z jego zatracenia; wydający prawa, których niewypełniałość zmusza go do ułaskawiania winnego; ustanawiający pewien porządek natury, by łamać go później własnymi cudami, czyli mówiąc krótko, Bóg wszechmocny, a przecież konstruujący świat, który na końcu daje szansę uzyskania obiecanego zbawienia jedynie bardzo niewielkiej liczbie ludzi⁹¹.

Chrześcijaństwo przywraca jedność obu Bogów, pragnąc zneutralizować gnostycką wizję zepsutego świata materialnego, tak odległą od helleńskiej

⁸⁷ U. Wilckens, *Gescheiterte Schöpfung*, op.cit.

⁸⁸ E. Biser, *Theologische Trauerarbeit. Zu Hans Blumenbergs „Matthäuspasion*, „Theologische Revue“ 6, Jg. 85 (1989), szp. 444.

⁸⁹ P. Behrenberg, *Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs*, Würzburg 1994, s. 156.

⁹⁰ H. Blumenberg, *Legitimität*, op.cit., s. 143.

⁹¹ *Ibidem*, s. 142.

ufności w porządek kosmosu, ale przecież musi się uporać z problemem istniejącego w tymże świecie zła. Teologowie, skądinąd zawsze „nieumiarkowani w poszukiwaniu winy”⁹², zwłaszcza Augustyn, przerzucają odpowiedzialność za nie na człowieka, który sprzeniewierzył się Stwórcy, okazał mu nieposłuszeństwo, nadużył daru wolnej woli. Ta wizja genezy zła miała dalekosiężne następstwa i odcisnęła swe piętno na całej cywilizacji chrześcijańskiej. Blumenberg wskazuje na ewidentne sprzeczności tej koncepcji: Augustyńska teoria predestynacji, wolnego boskiego aktu zbawczego, w pełni niezależnego od człowieka, przywracała bowiem okrężną drogą wyobrażenie „zasady absolutnej, winnej kosmicznego zepsucia”⁹³. To zaś nieuchronnie prowadzi do wniosku, że za „grzech” przypisany ludzkości „w jego uniwersalnych następstwach ostatecznie można było uczynić odpowiedzialnym jedynie samą Prapodstawę Rzeczy – *massa damnata* musiała jedynie wziąć na siebie jego konsekwencje”⁹⁴. *Pasja według Mateusza* rozwija ten wątek, nadając mu rangę samodzielnej historii, widzianej oczyma teologa, uprawiającego jednak swoje rzemiosło bez przyzwolenia właściwego cechu.

Teologiczna narracja *Pasji* daje się zatem sprowadzić – acz w dużym uproszczeniu – do formuły egzegetycznej, najzwięźlejsz chyba ujętej przez Paula Behrenberga: „Stworzenie jako g r z e c h B o g a pociąga za sobą Pasję Syna, w której umiera także Ojciec”⁹⁵. Ta śmierć Boga to śmierć, która następuje niejako z przyczyn moralnych. Już we wspomnianym wyżej wczesnym artykule z 1954 *Kant i pytanie o „łaskawego Boga”* Blumenberg cytuje Nietzschego, który w *Radosnej wiedzy* każe swojemu *homo poeta* w czwartym akcie tragedii zabić wszystkich bogów właśnie „przez moralność”⁹⁶. Już w starożytności, komentuje autor, proces pozbawiania bogów ich władzy przez filozofię dokonywał się w imię moralności. Chrześcijaństwo zdawało się usuwać napięcie między nią a Bogiem, ale przecież nie jest wcale pewne, że mu się to udało: „Może w zmierzchu bogów ‘przez moralność’ zawarta jest także śmierć Boga chrześcijańskiego w zenicie nowożytności?”⁹⁷. I Blumenberg cytuje jedną z *Mysli* Diderota:

Wyobrażenie, jakie czynimy sobie o istocie najwyższej, o jej skłonności do gniewu, surowości, mściwości, o relacji między wielką liczbą tych, którym pozwala ona zginąć, a garstką tych, którym raczy podać

⁹² MP 193.

⁹³ H. Blumenberg, *Legitimität*, *op.cit.*, s. 148.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ P. Behrenberg, *Endliche Unsterblichkeit*, *op.cit.*, s. 162 (podkr. T.Z.).

⁹⁶ Zob. H. Blumenberg, *Kant und die Frage...*, *op.cit.*, s. 554.

⁹⁷ *Ibidem*.

pomocną dłoń, sprawia, że nawet najsprawiedliwsza dusza musi od-
czuwać pokusę pragnienia, by tej istoty nie było⁹⁸

A więc to nie absolutyzująca samą siebie pycha ludzka, ale przymus moralny odczuwany przez „najsprawiedliwszą duszę, która nie może się zgodzić na to, że Bóg spycha ją w nieprawość” jest rzeczywistym źródłem „stanowiska ateistycznego”⁹⁹, a więc i przyczyną porzucenia chrześcijaństwa przez nowożytność.

Po co jednak w ogóle ten teologiczny sztafaż? Teologia *Pasji według Mateusza* sprawia wrażenie swoistego eksperymentu, czegoś w rodzaju poligonu doświadczalnego egzegezy, na którym testuje się najskrajniejsze i najbardziej zdumiewające interpretacje Pisma. W oczach Blumenberga teologia to zresztą dyscyplina nad wyraz elastyczna, dla której, jak zauważył nie bez przekąsu, „nie istnieją zapewne pytania, na które nie dałoby się odpowiedzieć”¹⁰⁰. A skoro tak, to nie ma w niej i odpowiedzi, które należałoby z góry wykluczyć, zwłaszcza że odpowiedzi te konstruuje się z nieubłaganą konsekwencją i poszanowaniem zasad logiki – na tym właśnie poniekąd eksperymentów polega – analizując wszystkie możliwe implikacje pewnych teologumenów czy atrybutów przypisywanych istocie boskiej, przede wszystkim wszeczmocy. To wyobrażenie boskiej omnipotencji przyłożone zostaje w *Pasji* do refleksji nad złem, którym teologowie obarczyli człowieka. Teologiczne dociekania Blumenberga to oczywiście dociekania całkowicie wyzwolone spod władzy dogmatu i „urzędu nauczycielskiego”. Już wspomniany wyżej Franz Overbeck zauważył, że teologia z samej swej istoty, jako dyskurs operujący narzędziami analizy naukowej, jest śmiertelnym wrogiem religii: „każda religia żywi lęk przed dyskursem, nie podejmuje dyskursu, jeśli nie musi”¹⁰¹. I ma rację, albowiem złudzeniem jest jedynie, że „granice [wiedzy] pokrywają się właśnie z potrzebami wiary, a myślenie z własnej swej natury ma się zatrzymać dokładnie na linii warunkującej jego z nią zgodność”¹⁰². To sprawia, że teologia w pewnych okolicznościach jest „sztuką pozbywania się religii, a generalnie i ostatecznie musi nią być”¹⁰³. Także teologia uprawiana przez Blumenberga, nieoglądająca się, rzecz jasna,

⁹⁸ *Ibidem*, s. 555.

⁹⁹ *Ibidem* (podkr. Blumenberga)

¹⁰⁰ *Idem*, „Säkularisation“. *Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität*, [w:] *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt. VII. Deutscher Kongreß für Philosophie, Münster 1962*, hrsg. H. Kuhn, F. Wiedmann, München, s. 250.

¹⁰¹ F. Overbeck, *Overbeckiana. Übersicht über den Franz-Overbeck-Nachlaß der Universitätsbibliothek Basel*, beschrieben von M. Tetz, Basel 1962, t. II, s. 130.

¹⁰² *Idem*, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Leipzig 1903, s. 123.

¹⁰³ *Kirchenlexikon*, hasło: *Teologia i religia (Uwagi ogólne)*, *Werke und Nachlaß*, Stuttgart, Weimar (od 1994 r.), t. V, s. 580.

na ograniczenia narzucane przez instytucje, staje się w istocie – w pełni świadomie – narzędziem destrukcji doktryny religijnej, którą opisuje.

Istotne jest tu coś jeszcze: eksperyment *Pasji* może wzbudzić uzasadnione podejrzenie, że nie jest podejmowany całkiem serio. Komentatorzy tej ekscentrycznej książki zastanawiająco rzadko zwracają uwagę na pewien niezwykle ważny jej komponent: subtelną, ale przecież wyczuwalną ironię, którą jest przesycona¹⁰⁴. To sprawia, że spekulacje i „kontrspekulacje”¹⁰⁵ Blumenberga dają się odczytywać także jako wyrafinowany teologiczny żart filozofa, intelektualna mistyfikacja, erudycyjna gra uczonego, który niczym Mefistofeles przebrany w profesorską togę Fausta i objaśniający Uczniowi arkana teologii, spodobał się sobie w roli wykładowcy egzotycznej nieco dyscypliny, traktowanej już przez siebie samego z lekkim przyrmużeniem oka, trochę – by się posłużyć metaforą Leopardiego – jak alchemia¹⁰⁶: wyobrażenie Boga stwarzającego świat z nudów trudno uznać za propozycję egzegetyczną uczynioną całkiem poważnie. Lukas Bormann trafnie zauważa, że plon pracy kościelnych biblistów zostaje w *Pasji* praktycznie zignorowany, a „uczeni uprawiający hermeneutykę biblijną są dla Blumenberga już tylko ‘ludkiem egzegetów’”¹⁰⁷. Gdzie indziej zaś – nie bez ukrytej drwiny – podda analizie trudności piętrzące się przed „egzoteologią”: teologią rozważającą istnienie istot pozaziemskich w kontekście dzieła zbawienia dokonanego przez Boga na planecie ludzi¹⁰⁸. Teologia, dowodzi autor *Pasji*, to bardzo bliska krewna sztuki, bo jak i ona ma w sobie coś z hochsztaplerstwa, jest wyniosłością karmiącą się tym, co „niewyraźalne i niedostępne”, „puszeniem się w obliczu ukrytego majestatu, protestem przeciwko dobrowolnemu wycofaniu się Boga”¹⁰⁹. A w eseju zatytułowanym *Pedagogika religijna* pokpiwa sobie z egzaminów na fakultetach teologicznych: teologowie

¹⁰⁴Tę „Mannowską ironię” dostrzegł w niej bodajże jedynie Christoph Türcke, *Philosophie im Plauderton. Über Hans Blumenbergs „Matthäuspassion”*, „Die Zeit” z 19 maja 1989.

¹⁰⁵MP 12.

¹⁰⁶Zob. G. Leopardi, *Zibaldone*, 8. Agos. 1821, [w:] *Tutte le opere* (a cura di W. Binni), Firenze 1989, t. II, s. 419: „Teologię porzucili wszyscy, którzy swymi dociekaniem wywierają wpływ na ducha europejskiego, i to nie dlatego, by ją ulepszyć czy odnowić, ale jako naukę przestarzałą, omalże niczym alchemia”.

¹⁰⁷W oryginale „Exegetenvolk”, neologizm utworzony przez Blumenberga; złożenia tego typu mają w niemieckim często zabarwienie lekko kpiące lub pejoratywne, zob. L. Bormann, *Gott in der Sackgasse. Hans Blumenberg als Bibelleser*, [w:] *Biblische Religionskritik. Kritik in, an und mit biblischen Texten*, Beiträge des IBS 2007 in Vierzehnheiligen, hrsg. J. Kügler, U. Bechmann, Berlin 2009, s. 15; por. H. Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt 1988, s. 118.

¹⁰⁸Zob. H. Blumenberg, *Die Vollzähligkeit*, op.cit., s. 146–150.

¹⁰⁹MP 107. Por. także s. 8, gdzie mowa o „pysze teologów, która niejednemu pomogła dojść do wyzwalającej prawdy”.

[...] nic nie wiedzą o swoich 'obiektych', a przecież mają kontrolować jakąś o nich wiedzę u innych; zarazem są obciążeni pewnym etosem, który nakazuje im coś więcej jeszcze niż tylko wyrozumiałość, i tylko rytualna surowość 'zakademizowanej' sytuacji egzaminacyjnej może im przeszkodzić w całkowitym roztopieniu się w miłości bliźniego i zaakceptowaniu wszystkiego. To, że wykazujący całkowity brak wiedzy kandydat na kaznodzieję i nauczyciela, jest grzesznikiem i bliźnim, czyni go praktycznie nietykalnym. Dlatego egzaminujący teologowie to wcielone udręczenie¹¹⁰.

Zresztą, doda, „Boga nigdy nie rozumiano, bez względu na to, w jakim języku i do jakich słuchaczy przemawiał. [...] Czy to nie zuchwała myśl, że teologia wraz ze swą pedagogiką religijną dokonają czegoś, co nie udało się Bogu?”¹¹¹.

Wrażenie pastiszu potęgują jeszcze rozmaite teologiczne *curiosa*, wydobywane przez Blumenberga z mroków niepamięci z lubością i znawstwem, jak choćby owa teoria Anzelma o zastąpieniu ludźmi aniołów w chórach niebieskich czy posępne rozmyślenia ojca Sorena Kierkegaarda o popełnionym przezeń jakoby jedynym grzechu, który nigdy nikomu nie zostanie wybaczony, grzechu przeciwko Duchowi Świętemu – podejrzenie, że mógł taki grzech popełnić, wzbudziły w nim... niezwykle powodzenie i szczęście, które pozwoliło mu dojść do znacznego majątku, najwyraźniej bowiem w ten właśnie sposób Bóg chciał mu zrekompensować wieczne potępienie. Takie *curiosa* zdają się w *Pasji* pełnić podobną rolę jak te wplecione przez Goethego w zakończenie *Fausta*: wytwarzają coś na kształt „efektu obcości”, który ma skłonić czytelnika do zachowania dystansu wobec treści, jawiącej mu się teraz jako niepokojąco bliska grotesce¹¹².

„...ze łzami w oczach”?

Czy zatem mylą się całkowicie ci, którzy w *Pasji* dostrzegają coś na kształt rapsodu żałobnego, wyrażającego tęsknotę za odchodzącym w przeszłość chrześcijańskim Bogiem? Tak czyni na przykład wspomniany już Eugen

¹¹⁰ H. Blumenberg, *Begriffe in Geschichten*, *op.cit.*, s. 153.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 155.

¹¹² Zob. J. Schmidt, *Die „katholische Mythologie“ und ihre mystische Entmythologisierung in der Schluss-Szene des Faust II*, [w:] *Aufsätze zu Goethes Faust II*, hrsg. W. Keller, Wege der Forschung, t. CDXLV, Darmstadt 1991, s. 389: „[...] świadomość zdemitologizowana ujawnia się również w przywołaniu nie fundamentalnych wyobrażeń wiary, lecz dziwacznych osobliwości czy wręcz – by zacytować słowa starego Goethego – ‘nonsensownych obiektów teologicznych’, takich jak choćby chłopcy zrodzeni o północy, których chór przewija się przez całą scenę finałową. I o tę nonsensowność chodzi Goethemu. Inscenizuje ją, by wytworzyć dystans”.

Biser, zaliczając Blumenberga (wraz z Kierkegaardem) do tych, którzy „siadają ze łzami w oczach” – jak brzmią słowa otwierające ostatni fragment libretta Bachowskiego oratorium – by „oddać się pracy żałoby (*Trauerarbeit*) nad Pasją Jezusa”¹¹³, a *Pasję według Mateusza* ogłaszając dziełem „pożegnania, ale pożegnania wśród łez”, dziełem „ból, który przejrzał na oczy”, nawet jeśli byłby to „bardziej ból wywołany kontyngencją świata przepełnionego niesprawiedliwością i mordem niż utratą tego, którego opłakuje finałowy chór Bacha”¹¹⁴. Co ciekawe, katolicki teolog znajduje tu sojusznika po przeciwnej stronie barykady światopoglądowej: Franz Joseph Wetz wieloznaczną, teologizującą formułę książki tłumaczy powolną ewolucją autora, fascynacją, jaką miały w nim budzić „metafizyczne wzorce interpretacyjne”: „Blumenberg to historyk, filolog i filozof obciążony teologicznie”, który nie może się pogodzić z tym, że upadek wielkich idei chrześcijaństwa miałyby być „niewart nawet już wspomnienia”, i który wciąż powraca do „wspomnień o utraconym”¹¹⁵. Zwolennicy takiej interpretacji mogą się zresztą powołać na

¹¹³ E. Biser, *Trauerarbeit*, *op.cit.*, szp. 444. Pojęcie zaczerpnięte z psychologii Freuda. W rozprawie *Żaloba i melancholia* (przekład polski Barbary Kocowskiej w: K. Pospiszyl, *Zygmunt Freud. Człowiek i dzieło*, Wrocław 1991) Freud analizował proces powracania jednostki do równowagi po utracie obiektu miłości. W wypadku osób o skłonności do melancholii proces ten właściwie nie kończy się nigdy: jednostka do końca życia nie pogodzi się ze stratą. Co ciekawe, w podobny sposób próbowano tu i ówdzie tłumaczyć także intencje specyficznej teologii Franza Overbecka, głoszącego rychły *finis christianismi* (zob. R. Wehrli, *Alter und Tod des Christentums bei Franz Overbeck*, Zürich 1977, s. 216 nast). Godny odnotowania jest i fakt, że stanowisko to poddał krytyce jedyny, o ile mi wiadomo, katolicki teolog zajmujący się badaniami nad teologią Overbecka, ks. Martin Henry: „To na pierwszy rzut oka atrakcyjna teoria wyjaśniająca życie i dzieło Overbecka. Jego zainteresowanie przeszłością chrześcijaństwa trwało, nieprzerwanie, do końca życia, a jego osobowość wykazuje niewątpliwie cechy melancholijne. Można się jednak zastanawiać, czy koniec chrześcijaństwa rzeczywiście stanowił dla Overbecka ‘utratę drogiego mu obiektu’. Jego myśl z pewnością nie jest po prostu e l e g i ą na odejście chrześcijaństwa” (*Franz Overbeck: Theologian? Religion and History in the Thought of Franz Overbeck*, European University Studies, Series XXIII, Theology, vol. 536, 1995, s. 31). Wydaje się, że podobnie można by skomentować próby objaśnienia w kategoriach „pracy żałoby” *Pasji według Mateusza*.

¹¹⁴ E. Biser, *Trauerarbeit*, *op.cit.*, szp. 450.

¹¹⁵ F. J. Wetz, *Hans Blumenberg*, *op.cit.*, s. 188 n. Mogłoby się wydawać, że Wetz zmodyfikował nieco swoje stanowisko w tej materii: w cytowanym wyżej artykule określa *Pasję* mianem „bezlitosnego obrachunku z doktryną chrześcijańską”. Blumenberg „nie oferuje w niej tradycyjnej krytyki religii, znanej nam z Nietzschego, Marksa i Freuda, lecz podejmuje śmiałą próbę demontażu ogłoszonej w Nowym Testamencie dobrej nowiny od środka, zdemaskowania jej poniekąd jako nowiny posępnej” (F. J. Wetz, „*Da kann man...*”, *op.cit.*, s. 250). Jednak szukając odpowiedzi na pytanie, „dlaczego okrył on swój ateizm wątpliwą szatą egzegetyczną”, zauważa, że tym, co sprawiało, iż Blumenberg wciąż poszukiwał jakichś odniesień do „doktryny chrześcijańskiej”, było nie tylko dawne nią „zafascynowanie”, lecz przede wszystkim „smutek z powodu jej utraty”. Dlatego „jego forsowne analizy egzegetyczne są również jakąś pracą żałoby, nekrologiem pełnym wspomnień, w którym

słowa samego Blumenberga, pochodzące z cytowanego tu już eseju o Kancie i „łaskawym Bogu”: „Nawet tam, gdzie nie opłakuje się straty Boga, daje się wyczuć bezradność tych, którzy go przeżyli, oraz ciężar widocznych aspiracji, wyrastających z dziedzictwa owego umarłego Boga”¹¹⁶. Komentując ten cytat, Philipp Stoellger odnosi go także do *Pasji* – choć oba teksty dzieli z górą trzydzieści lat! – sugerując, że „ten smutek z powodu śmierci Boga oraz bezradność w obliczu jej trudnych następstw” to „dyskretna aluzja do własnej postawy. Nikomu w każdym razie nie przyszłoby na myśl opłakiwać tę śmierć Boga, jej nowożytną ‘niewyraźalność’ i ‘niewyobraźalność’, gdyby ‘jakoś’ sam nie cierpiał z jej powodu”¹¹⁷. Ale to chyba wniosek ryzykowny. Tekst *Pasji* pełen jest wieloznaczności, nie zawsze całkiem jasny, ale przecież trudno za nastrój w nim dominujący uznać poczucie żalu po utracie biblijnego Boga, zwłaszcza, że ów Bóg opisany tu został na podobieństwo bezwzględnie i kapryśnego władcy, prowadzącego z człowiekiem mało przejrzystą, nie do końca uczciwą grę, a cała konstrukcja logiczna książki służy w istocie ujawnieniu aporii tkwiących w chrześcijańskiej idei grzechu i jej ostatecznemu obaleniu. Zresztą – podobnie jak Bóg Nietzschego – Bóg Blumenberga nie umiera „wszystek”, zostaje jakiś jego cień, co ciekawe, bardziej przekonujący i wyrazisty niż Bóg „żywy”: „jako miniony, Bóg stał się ‘rzeczywistszy’ niż ten rzekomo dający się udowodnić czy uważany za koniecznego do zbawienia”¹¹⁸.

Podejrzenie, że chrześcijaństwo dobiega swego kresu, wyrażano w Niemczech już w wieku XVIII i zazwyczaj czyniono to tonem przesyconym łagodną melancholią: „Zgodni jesteśmy co do tego, że nasz stary system religijny jest fałszywy”, pisze Lessing, syn pastora, do swego brata Karla¹¹⁹, a w paragrafie 86 *Wychowania rodzaju ludzkiego* zapowiada nadejście jakiejś „nowej Ewangelii”¹²⁰, radzi jednak – bez krzty tryumfalizmu – by zostawić

żegna się z czymś na zawsze już unicestwionym, próbując równocześnie pogodzić się z [...] sytuacją, w której należy zrezygnować z wszelkich przesadnie rozbudzonych oczekiwań sensu i szczęścia (*ibidem*, s. 252 n.).

¹¹⁶ H. Blumenberg, *Kant und die Frage*, *op.cit.*, s. 554.

¹¹⁷ Ph. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000, s. 419. Ulrik Houliind Rasmussen dopatruje się w tym Blumenbergowskim wspomnieniu Boga śladów myślenia, które Adorno nazywał solidarnością „z metafizyką w chwili jej upadku”. Zob. U. H. Rasmussen, *Zur Plastizität der Vorstellung von dem, was sein kann. Gotteserinnerung bei Hans Blumenberg*, [w:] *idem, Erinnerung an das Humane*, *op.cit.*, s. 286.

¹¹⁸ MP 301.

¹¹⁹ List do Karla Lessinga z 2 lutego 1774, GW, t. IX, s. 597.

¹²⁰ Zob. *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, przeł. H. Kahanowa, *Dzieła wybrane Lessinga* (DWL), t. III, s. 552: „Nadejdzie z pewnością czas nowej, wiecznej Ewangelii, którą nam obiecano w elementarzach Nowego Zakonu”.

„palące się świece, jak długo chcą i mogą płonąć”¹²¹. W tym samym mniej więcej czasie Lichtenberg notuje w swych *Brulionach*: „Jeśli leży w ludzkiej naturze, by [...] religia chrześcijańska uległa na powrót unicestwieniu, to stanie się tak bez względu na to, czy ktoś się będzie temu przeciwstawiał, czy też nie [...]. Szkoda tylko, że to my właśnie musimy się temu przyglądać, nie zaś inne jakieś pokolenie”¹²². A Heine z rezygnacją skonstatuje, że niemieccy filozofowie, którzy „jako ostatnie słowo naszej filozofii proklamowali najczystszy ateizm” intronizowali w opustoszałym niebie „pewną podstarzałą dziewicę o dłoniach z ołowiu i zasmuconym sercu – konieczność”¹²³. Każda z tych prognoz naznaczona była zadumą nad kruchością wielkich idei, niepewnością tego, co nastąpi po ich obumarciu, ale też wszystkie przyjmowały ów proces jako nieuchronny i naturalny, nawet jeśli stawiający człowieka wobec trudnych pożegnań i niełatwych wyzwań.

Nie inaczej będzie u Blumenberga. Co prawda oczekiwanie bliskiego kresu dziejów, leżące u fundamentów chrześcijaństwa i formujące jego oś ideową¹²⁴, to wizja ocierająca się wręcz o patologię: „Myśl o możliwym upadku świata [...] nabiera cech obłąkania za sprawą pewności, do której podnosi się takie oczekiwanie, oraz związanej z nią precyzji wyobrażeń i obliczeń, odnoszących się do tego zdarzenia”¹²⁵. Ta myśl rodzi się zazwyczaj w umysłach ludzi kiepsko radzących sobie z rzeczywistością, a rekompensaty za doznane niepowodzenia i krzywdy szukających w nadziei na zagładę świata, w którym przyszło im żyć. Tak pojmowana eschatologia, stwierdza Martin Zerrath, „reprezentuje pewną tradycję duchową, która jego [Blumenberga] zdaniem winna zostać skorygowana”¹²⁶. A Lukas Bormann zauważa, że w oczach Blumenberga owa wizja rychłej apokalipsy, czyniła chrześcijaństwo w istocie zjawiskiem obcym tradycji europejskiej, hellenistycznej: wdarło się ono niejako w dzieje ludzkiego ducha, rozrywając ich ciągłość, epoka nowożytna zaś ciągłość tę restytuowała, przywracając ów pierwotny humanizm, który „znał już antyk, ale którego nie potrafił przed chrześcijaństwem

¹²¹ Zob. *Ernst i Falk*, DWL, t. III, s. 444.

¹²² G. Ch. Lichtenberg, *Pochwała wątpienia. Bruliony i inne pisma*, Gdańsk 2005, s. 85.

¹²³ H. Heine, *Geständnisse, Sämtliche Schriften*, hrsg. K. Briegleb, München 1975, t. VI/1, s. 466.

¹²⁴ Zob. H. Blumberg, *Legitimität, op.cit.*, s. 52, gdzie właśnie eschatologia określona została jako esencja „pierwotnego rdzenia doktryny chrześcijańskiej”. Podobny pogląd głosił zresztą i Overbeck (zob. na ten temat mój szkic „...stać się jak dzieci”. *Franz Overbeck o apokaliptycznym przesłaniu Ewangelii*, „Kronos” 4/2012).

¹²⁵ Nieopublikowane zapiski Blumenberga przechowywane w Deutsches Litarturarchiv w Marbach w segretatorach oznaczonych ESC, cyt. za M. Zerrath, „Das Ende der letzten Dinge”. *Zum eschatologischen Kapitel der Philosophie Hans Blumenbergs*, [w:] *Auf Distanz zur Natur*, hrsg. R. A. Klein, *op.cit.*, s. 140.

¹²⁶ M. Zerrath, „Das Ende...”, *op.cit.*, s. 140.

obronić¹²⁷. Przeszłości nic jednak nie unieważni i nie unicestwi – w świecie wszystko zdarza się „nieodwołalnie”, a „ludzkość ma za sobą ‘doświadczenia’ ze swymi bogami, które nie podlegają prostemu dekretnowi o zapomnieniu¹²⁸. Chrześcijaństwo stało się w cywilizacji europejskiej „ekskluzywnym systemem objaśnienia świata¹²⁹, a odchodząc pozostawia po sobie nie tylko pewien wolumen oczekiwań, nadziei, ale i gotowych odpowiedzi na pytania, które samo postawiło – to właśnie jest ów balast „aspiracji, wyrastających z dziedzictwa [...] umarłego Boga”, o których wspomina cytat przytoczony przez Philippa Stoellgera. Z tymi pytaniami musi się jakoś uporać kultura nowożytna, i to niekoniecznie szukając na nie nowych odpowiedzi, lecz poddając raczej krytycznemu osądowi ich wartość i niezbędnosc:

Gdy wiarygodność i ważność takich odpowiedzi zanikają, albowiem na przykład wychodzą na światło dzienne niespójności w systemie, pozostają związane z nimi pytania, na które paść winna nowa odpowiedź. Chyba że uda się dokonać krytycznego demontażu samych tych pytań i niejakich amputacji na systemie objaśnienia świata¹³⁰.

A to skłania już samo w sobie do poważnego namysłu i zadumy. Podobnie jak i świadomość przejścia przez (nad)człowieka odpowiedzialności za świat¹³¹, albowiem przecież wcale nie jest pewne, że poszczęści mu się bardziej niż Bogu, który tak bardzo zawiódł w roli jego władcy. Poczucie winy i grzechu wydaje się bowiem nierozłącznie związane z egzystencją. Bóg pograżył się na powrót w otchłani, ale przecież „któregoś dnia w biegu dziejów nadczłowiek podąży tam za nim. Może nawet już szykuje się to uczynić¹³². Bo też „skoro umrzeć musiał Bóg, którego można było obarczyć winą za świat, to umrzeć będzie musiał i człowiek, który tej winy za świat nie zdoła ani z siebie zrzucić, ani jej uniknąć”.

¹²⁷ Zob. L. Bormann, *Gott in der Sackgasse*, *op.cit.*, s. 9 nast.

¹²⁸ *Ibidem*. Zaskakująco podobny pogląd sformułował również Overbeck: „W rzeczy samej chrześcijaństwu jego historyczne istnienie, to znaczy fakt, że panowało w pewnym okresie dziejów i było w nim pewną ‘rzeczywistością’ zapewnia przyszłą niezapominalność (*Unvergeßbarkeit*). To istnienie wyłącznie idealne, ale przecież jest ono czymś innym niż żadne, nawet jeśli realne jedynie w przemienionej formie” (F. Overbeck, *Christentum und Kultur*, Basel 1919, s. 67).

¹²⁹ H. Blumenberg, *Legitimität*, *op.cit.*, s. 128.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 76. Por. s. 75: „Będziemy musieli uwolnić się od wyobrażenia, jakoby istniał jakiś stały kanon ‘wielkich pytań’, które zawsze i wszędzie winny angażować ludzką żądzę poznania”.

¹³¹ Zob. H. Blumenberg, *Legitimität*, *op.cit.*, s. 150: „Ciężar, który tym razem przypada człowiekowi w udziale, to ciężar innej natury niż ten, który nań nałożył Augustyn. To odpowiedzialność za stan świata jako wymóg odniesiony do przyszłości, nie zaś przeszła, pierwotna wina”.

¹³² MP 305.

T A D E U S Z Z A T O R S K I

T A D E U S Z Z A T O R S K I – dr, germanista, tłumacz (tłumaczył m.in. *Bruliony* Georga Christoph'a Lichtenberga i *Filozofię oświecenia* Ernsta Cassirera). W 2011 roku wydał tom przekładów Goethego oraz szkiców o jego poezji i filozofii, zatytułowany *Goethe mniej znany*.

T A D E U S Z Z A T O R S K I – Ph.D., German philologist, translator (he translated among other works Georg Christoph Lichtenberg's *Scrapbooks* and Ernst Cassirer's *The Philosophy of Enlightenment*). 2011 he published a volume, entitled *The Lesser-Known Goethe*, containing the Polish version of a selection of Goethe's writing along with ten essays about Goethe's poetry and philosophy.