

Friedrich Nietzsche wobec religii judeochrześcijańskiej

Filozofię Nietzschego Europa zapamiętała jako gwałtowny, obrazoburczy atak na judaizm i chrześcijaństwo oraz postać judeochrześcijańskiego Boga. To Nietzscheański człowiek szalony z *Wiedzy radosnej* ogłosił śmierć Boga na starym kontynencie. Również Zaratustra, *porte parole* Fryderyka Nietzschego, dziwi się, napotykając starca pustelnika: „Święty starzec nic jeszcze w swym lesie nie słyszał o tym, że Bóg już umarł!”¹ Nauczyciel cnoty darzącej wzywa do połamania starych tablic i prowadzi swych uczniów poza religijny horyzont. A jednak, pomimo jawnie obrazoburczej i ateistycznej wymowy, filozofia Nietzschego dla europejskiej myśli religijnej stała się także źródłem potężnej inspiracji. Nietzsche umożliwił odrzucenie balastu skostniałej metafizyki. W przedziwny sposób ten najzagorzalszy wróg religii pozwolił samej religii na wzięcie głębokiego, filozoficznego oddechu.

Zadaniem niniejszego artykułu jest charakterystyka dwóch różnych postaw wobec religii judeochrześcijańskiej, które w swoich pismach przyjmuje sam Friedrich Nietzsche. Z jednej strony, niemiecki filozof jawi się jako nieprzejednany wróg religii, dążący wytrwale do jej całkowitego unicestwienia. Z drugiej strony, u autora *Tako rzecze Zaratustra* odnaleźć można także szereg zapisów świadczących o chęci

¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kęty 2004, s. 9.

podtrzymania żywotności religii. Jest ona dla Nietzschego naturalnym adwersarzem i z nieustannej konfrontacji z nią myśl autora *Poza dobrem i złem* czerpie własną siłę.

Z MŁOTEM NA CHRZEŚCIJAŃSTWO

Atak, który niemiecki filozof przypuszcza na chrześcijaństwo, pełen jest furii, destrukcyjnego zapału i gorliwości, jakże podobnej do pobożności gorliwego wyznawcy tradycyjnej religii. Nietzsche świadomie gra tymi emocjami. W *Tako rzecze Zaratustra* ostatni papież, wysłużony i pozbawiony urzędu (*außer Dienst*)², tytułuje Zaratustrę „najpobożniejszym z tych, co w Boga już nie wierzą”³. Chwilę później zaś dodaje: „o Zaratustro, tyś pobożniejszy, niż sam myślisz, wraz z taką niewiarą! (...) Czy nie twa pobożność w Boga wierzyć Ci nie daje?”⁴ Do poddania chrześcijaństwa radykalnej krytyce niezbędny jest jakiś rodzaj religijnego zapału, gorliwości czy wręcz pobożności. Nietzsche dostrzega jasno to zapośredniczenie i właśnie dlatego nie waha się z całą konsekwencją kilkakrotnie powtórzyć zapożyczonego z języka religijnego słowa *Frommigkeit* (pobożność). Jak postaram się wykazać kilka paragrafów dalej, pobożność ateisty – Zaratustry może zostać wzięta za dobrą monetę przez teologów, którzy w Nietzscheańskiej krytyce pragną doszukać się obalenia bałwochwalczej, metafizycznej wizji religii.

Na razie Nietzsche jawi nam się jednak jako radykalny burzyciel. W podtytule *Zmierzchu bożyszcz* zapisuje, że jest to traktat o tym, „jak filozofuje się młotem”. W *Przedmowie* do tego dzieła natomiast dodaje, że krytyczne pytania pod adresem zmierzchających bożyszcz (Nietzscheański atak wymierzony jest nie tylko w bóstwo chrześcijan) ma

² Wszystkie cytaty z pism Nietzschego w języku niemieckim pochodzą z krytycznego wydania Giorgio Coliego oraz Mazzino Montinarięgo, które dostępne jest na stronie internetowej: <http://www.nietzschesource.org>

³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 185.

⁴ Tamże, s. 186.

zamiar zadawać przy pomocy młota⁵. Nietzsche rzuca się zatem w burzelijskim porywie na chrześcijsjaństwo. Źródła jego krytyki religii odnaleźć można w dwóch wielkich postulatach filozoficznych, które przez lata opracowywał. Są nimi: bunt anty-metafizyczny oraz nowa antropologia. W kolejnych akapitach omówię gwałtowny sprzeciw, który wnosi on przeciwko tradycyjnej, metafizycznej koncepcji prawdy oraz obiektywności nauki, a następnie spróbuję przedstawić antropologiczną wizję Nietzschego.

PERSPEKTYWIZM PRZECIWIW OBIEKTYWIZMOWI

Czeski myśliciel religijny, Tomáš Halík, w swoich pismach rozważających sytuację religii na tle współczesnej filozofii z zaskakującą wielu wdzięcznością zwraca się ku Nietzschemu. Halík uznaje Nietzschego za drugi obok fenomenologicznej hermeneutyki Ricoeura filar przewyciężenia redukcjonistycznego, obiektywnego, naukowego religioznawstwa, które w wieku XIX i w pierwszej połowie wieku XX, zgodnie z logiką *Entzauberung der Welt*, chciało odesłać religię do lamusa:

Pozytywną rolę odegrała tu także mentalność postmodernistyczna, która w odróżnieniu od pozytywistycznej ograniczoności jest przychylnie nastawiona do pluralizmu metod i dyskursów, a przestarzały „obiektywizm” zastępuje „perspektywizmem” wywodzącym się od Nietzschego⁶.

Nietzsche jest fundatorem perspektywizmu. Stanowisko to nie powinno być utożsamiane z płaskim relatywizmem. Nietzsche nie głosi łatwego pluralizmu wartości. Nie uważa wcale, że przyjęcie

⁵ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2006, s. 3.

⁶ T. Halík, *Wzywany czy niewzywany: Bóg się tutaj zjawi: europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijsjaństwa*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 300.

któregokolwiek z dostępnych poglądów, zajęcie którejkolwiek z możliwych perspektyw filozoficznych jest w ostatecznym rachunku pozbawione głębszego znaczenia, jest relatywne. Wręcz przeciwnie, perspektywizm zmusza poznający i działający w świecie podmiot do nawiązania bliskiej relacji ze swym wyborem, do ścisłego i głębokiego doń przywiązania⁷. Przywiązanie to wskazuje na wielkie znaczenie dokonanego wyboru, ale nie prowadzi zarazem do deifikowanej koncepcji obiektywnej prawdy. Uznany komentator pism Nietzschego Krzysztof Michalski właśnie w koncepcji obiektywnej prawdy powiązanej bezpośrednio z dawną europejską metafizyką widzi główny przedmiot ataku podejmowanego przez Nietzschego. Michalski przywołuje cytaty z *Wiedzy radosnej* we własnym tłumaczeniu:

Podstawą naszej wiary w naukę jest ciągle jeszcze metafizyka, my, bezbożni i antymetafizyczni naukowcy dnia dzisiejszego, płoniemy jeszcze ogniem pożaru, jaki wzniciło odwieczne przekonanie dzielone przez chrześcijan i przez Platona – przekonanie, że Bóg to jest prawda, że prawda jest boska⁸.

Na przeciwnym biegunie znajduje się myśl Nietzschego. Niemiecki myśliciel występuje przeciwko dominującemu w nowożytnej epistemologii paradygmatowi bezosobowej, niezaangażowanej narracji naukowej. Formułując postulat perspektywizmu, Nietzsche kieruje ostrze swej krytyki ku kartezjańsko-oświeceniowej tradycji obiektywnej nauki. To ona sprawia, że podmiotowi jest tak naprawdę obojętne, na jakim stanowisku stoi:

Odtąd (...) lepiej będzie się bowiem strzec przed niebezpiecznym, starym bajaniem pojęciowym, które ustanawia „czysty, pozbawiony woli

⁷ Intuicję tę trafnie rozwinął Martin Heidegger w *Drogach lasu*, w eseju komentującym aforyzm „bóg umarł”: „dana wartość jest wartością, o ile posiada ważność [gilt]. Ważność zaś posiada o tyle, o ile jest założona jako to, na czym nam zależy”. M. Heidegger, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk, Warszawa 1997, s. 179.

⁸ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, za: K. Michalski, *Płomień wieczności*, Kraków 2009, s. 100.

i bólu, aczasowy podmiot poznania” (...) – wymaga się tu od nas, byśmy wyobrazili sobie oko, którego wyobrazić sobie niepodobna, oko, które nie patrzy w żadnym kierunku, oko, w którym aktywne siły interpretujące – siły, dzięki którym widzenie staje się rzeczywiście widzeniem czegoś – mają być zahamowane, ba, w ogóle nieobecne, co oznacza, że zatem wymaga się tu od nas absurdałnego pojęcia oka. Jedynym widzeniem jest widzenie perspektywiczne, jedynym „poznaniem” jest „poznanie” perspektywiczne⁹.

Akt poznania dokonywany przez owo absurdałne, bezstronne oko obserwatora jest – zgodnie z myślą Nietzschego – ślepy. Podmiot, który nie wybiera czasowo i materialnie zdeterminowanej perspektywy poznawczej, który nie patrzy w żadnym określonym zawczasu przez siebie kierunku, nie patrzy w ogóle. Ideałem rozumianego po nietzscheańsku procesu poznania jest dopuszczenie do głosu jak największej ilości uwarunkowań oraz perspektyw poznawczych:

im więcej zaś uczuć dopuszczamy do głosu na temat jakiejś rzeczy, im więcej oczu, różnych oczu, umiemy użyć w patrzeniu na nią, tym pełniejsze będzie nasze „pojęcie” tej rzeczy, nasza „obiektywność”. Natomiast eliminowanie woli, wyłączanie uczuć pospołu i z osobna – jeśli w ogóle jesteśmy do czegoś takiego zdolni: niby w jaki sposób? – czyż nie nazywałoby się kastrowaniem intelektu?...¹⁰

W *Przedmowie do Zmierzchu bożyszcz* Nietzsche stwierdza, że jego książka jest „wielkim wypowiedzeniem wojny” (*eine grosse Kriegserklärung*). Wojna ta ma zostać stoczona z idolami, z bożkami (*Götzen*), które przytłaczają horyzont myślenia i wrażliwość etyczną współczesnego Nietzschemu Europejczyka. Nietzsche ma zamiar „osłuchać” owe bożyszczka przy pomocy młota. Będzie kruszył ich posągi i z lubością wsłuchiwał się w „ów dobrze znany głuchy ton, który wydobywa się

⁹ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 126-127.

¹⁰ Tamże.

ze wzdętych trzewi”¹¹. Kilka wersów niżej wyjaśnia czytelnikowi, co dokładnie jest przedmiotem ataku:

co się zaś tyczy osłuchiwania bożyszcz, to tym razem nie są nimi bożyszczka naszych czasów, lecz bożyszczka wieczne, które dotyka się tutaj młotem niczym kamertonem – nie ma w ogóle starszych, bardziej niewzruszonych, bardziej nadętych bożyszcz... Także bardziej pustych...¹²

Inne, autobiograficzne dzieło Nietzschego: *Ecce homo* ujawnia pewne przesłanki pozwalające uznać, że wiecznym idolem, na którego w tym fragmencie z zapalem rzuca się z filozoficznym młotem w dłoni niemiecki filozof, jest koncepcja obiektywnej prawdy¹³. „Bożyszczka naszych czasów” to różnorodne dziewiętnastowieczne ideologie, które mimo toczonych pomiędzy sobą zażartych sporów wyrastają zgodnie z jednego, wspólnego pnia – z obiektywizmu. Uderzenie kamertonem w ten pusty posąg bożka wydobędzie z niego głuchy ton, wydobędzie świadectwo jego wewnętrznej pustki, jego iluzoryczności. W ten sposób obalając obiektywną, deifikowaną prawdę, Nietzsche za jednym zamachem obalić chce także doktrynę chrześcijańską, socjalistyczną, liberalną, demokratyczną. W *Ecce homo* zapisuje:

Ostatnią rzeczą, jaką ja sam bym obiecywał, byłoby „ulepszanie” ludzkości. Nie wznoszę żadnych nowych bożków; niech stare pouczą, jak się stoi na glinianych nogach. Bożki (mój termin na „ideały”) obalać – już raczej to należy do mego rękodzieła¹⁴.

Nietzsche występuje przeciw jakiegokolwiek postsekularyzmowi, czyli dziedziczeniu struktur po religii przez formację świecką. Jest

¹¹ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, s. 4.

¹² Tamże.

¹³ Nietzsche potwierdza taką interpretację *expressis verbis* w *Ecce homo*: „To, co na stronie tytułowej nosi miano bożka, wcześniej zwano po prostu prawdą. Zmierzch bożków – inaczej mówiąc: nadchodzi kres starych prawd...” (F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. B. Baran, Kraków 1996, s. 114).

¹⁴ Tamże, s. 14.

także z gruntu przeciwny wszelkiej nowej, alternatywnej religii (a więc traktowaniu nauki lub świeckiej ideologii jako substytutu dawnych schematów moralno-religijnych). Takie postępowanie byłoby próbą reaktywacji definitywnie odrzuconej przez niego koncepcji obiektywnej prawdy. Równocześnie, choć autor *Tako rzecze Zaratustra* jest spadkobiercą treści religijnych, dokonuje on ostatecznej destrukcji tejże formacji:

Ostatni to moral [Moral], który i my jeszcze słyszymy, którym i my kierujemy się jeszcze w życiu, co do którego, jak zresztą we wszystkim innym, jesteśmy jeszcze ludźmi sumienia: mianowicie, że nie chcemy wracać do tego, co jest dla nas przeżytkiem i zbutwiałem, do żadnego „nie-do-wiary”, chociażby się zwało Bogiem, cnotą, prawdą, sprawiedliwością, miłością bliźniego, iż nie budujemy kłamliwych mostów do dawnych ideałów, iż z głębi duszy jesteśmy wrodzy wszystkiemu temu, co chciałoby w nas wicherzyć czy pośredniczyć; wrodzy wszelkiemu tegoczesnemu rodzajowi wiary i chrześcijaństwa.¹⁵

Z drugiej jednak strony, niemiecki myśliciel posiada świadomość głębokiego długu, który zaciągnął w myśli i postawie religijnej. Kilka akapitów powyżej wskazywałem już na szczególny rodzaj pobożności ateisty – Zaratustry. Także w *Jutrzence* Nietzsche nie waha się wykończyć terminu *Frommigkeit*:

Jednakże jako ludzie tego sumienia poczuwamy się jeszcze my, immoralności, my, bezbożnicy dzisiejsi, do pokrewieństwa z odwieczną niemiecką rzetelnością i zbożnością [*Frommigkeit*], wprawdzie li tylko jako jej najzagadkowsi i ostatni potomkowie, ba, nawet do pewnego stopnia jako jej spadkobiercy, jako wykonawcy jej najwnętrznieszej woli (...), która nie lęka się przeczyć sobie samej, gdyż przeczy z rozkoszą! Dokonywa się w nas, jeżeli chodzi wam o formułę, samo-zagłada moralu...¹⁶

¹⁵ F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. S. Wyrzykowski, Kraków 2010, s. 11-12.

¹⁶ Tamże.

Pobożność taka jest zatem, według Nietzschego, realizowaniem wewnętrznej logiki, kryjącej się w religijnym przeświadczeniu moralnym. Nietzsche nazywa je po niemiecku *das Moral*, a młodopolski tłumacz Stanisław Wyrzykowski dosyć nieporadnie oddaje po polsku jako „morał”. Paradoksalnie to gorliwość, pobożność, religijna konsekwencja prowadzi Nietzschego do zanegowania samej religii. W oryginale wyrażenie „samo-zagłada morału” brzmi: *Selbstaufhebung der Moral* i może sugerować analogię z heglowską logiką dziejów i jej zniesieniem, nazywanym w filozoficznej niemieczyźnie *Aufhebung*. Tym tropem pójdą kilkadziesiąt lat później teologowie śmierci Boga, którzy w nietzscheańskiej diagnozie postarają się odnaleźć znaczenie religijne i zaaplikować je do wewnętrznej logiki historycznego rozwoju chrześcijaństwa.

ELITARYZM PRZECIWIW MASIE

O ile w przypadku nietzscheańskiej epistemologii i ontologii kluczowe okazało się pojęcie perspektywizmu, to w kwestii antropologii najistotniejsze zdaje się dokonane przez Nietzschego przeciwstawienie sobie elitaryzmu i masowości. Nietzsche nie interesuje się człowiekiem masowym¹⁷. Nazywa go motłochem lub gminem (*das Pöbel*), dosadnie określa go jako hołotę (*das Gesindel*). Wykładający Nietzscheańską naukę Zaratustra szybko porzuca ambicje oddziaływania na tłumy zgromadzone w miasteczku Pstra Krowa. Postanawia zwrócić się ku elitarniej grupie swych uczniów. Pod koniec *Przedmowy* wypowiada znamienne zdanie: „Nie do ludu [*Volke*], lecz do towarzyszy [*Gefährten*] niechaj przemawia Zaratustra!”¹⁸ Ten elitaryzm zostaje spotęgowany w ostatnich słowach *Części pierwszej*, gdy Zaratustra, żegnając swych uczniów, wzywa ich, aby go zgubili, „a w zamian samych siebie

¹⁷ W *Ecce homo* Nietzsche zapisał: „Przy wszystkim tym nie ma we mnie nic z założyciela religii – religie są sprawą motłochu [*Pöbel-Affairen*], po zetknięciu się z ludźmi religijnymi muszę umyć ręce... Nie chcę żadnych «wiernych», (...) nigdy nie przemawiam do mas” (F. Nietzsche, *Ecce homo*, s. 125).

¹⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 16.

znaleźli”. Wydaje się, że odwraca słowa Jezusa adresowane do Apostołów, wypowiedziane w Wieczerniku, i dodaje: „kiedy wszyscy mnie się zaprzecie, wówczas dopiero do was powrócę”. Nietzsche pozostawia więc swoją filozofię jako indywidualne wyzwanie, a nie jako masowy, socjotechniczny projekt. Jego nauka jest tak elitarna, że nawet najbliżsi uczniowie mają obowiązek, w imię tejże nauki, pójść krok dalej i opuścić mistrza. Czy nie oznacza to jednak przekroczenia krytyki religii formułowanej przez samego Nietzschego? Z tym pytaniem zmierzę się w dalszej części artykułu.

Głęboki wgląd w problem egalitaryzmu oraz elitarności umożliwia również omówienie chętnie przywoływanego przez niepokornego myśliciela pojęcia genealogii. To znamienne, że jedno ze sztandarowych dzieł niemieckiego filozofa i filologa nosi właśnie tytuł *Z genealogii moralności*. Intuicja Nietzschego polega na zachowaniu niezwykle podejrzliwej postawy w filozoficznym badaniu świata, człowieka lub bytu w ogólności, takimi, jakimi jawią się one tu i teraz. Autor *Tako rzecze Zaratustra* jest przekonany, że za formą obecną, za stanem rzeczy, do którego mamy bezpośredni i w miarę łatwy dostęp, kryje się zawsze jakaś nieujawniona przeszłość, jakieś ukryte źródło, którego wydobycie pozwoli dopiero w pełni zrozumieć opisywaną rzeczywistość. Nietzsche nie posługuje się terminem „historia”. Historia jest przecież narracją ogólnie dostępną, wyartykułowaną, zapisaną w kronikach. Genealogia natomiast to mroczne, niejasne pochodzenie, którego istnienie nieraz próbuje się ze wstydem ukryć. Nietzsche twierdzi, że sami nie zdajemy sobie sprawy (lub nie chcemy zdać do końca) z tego, skąd pochodzą nasze postawy, zachowania, wartościowania. Wbrew nowożytnej, kartezjańskiej tradycji nie są one wyłącznym dziełem samodzielnego podmiotu etycznego. Nietzsche szyderczo zwraca się do Kartezjusza:

Gwoli uspokojenia sceptyka. (...) Nie wątp jednakże, że cię czynią! Nieustannie! Po wszystkie czasy nie rozróżniała ludzkość trybu czynnego od trybu biernego, jest to jej wiekuisty błąd gramatyczny¹⁹.

¹⁹ F. Nietzsche, *Jutrzenka*, s. 103 (p. 120).

Przemilczenie genealogii oznacza kłamstwo, nawet jeśli dokonywane jest ono nieświadomie. Na kartach *Antychrysta* Nietzsche pyta retorycznie: „Czy między kłamstwem a przekonaniem istnieje w ogóle przeciwieństwo?”²⁰ Chwilę później wyjaśnia, dlaczego za akt kłamstwa uważa również nieświadome utrzymywanie fałszywego stanowiska:

Każde przekonanie ma swoje dzieje, swoje poprzednie kształty, swoje zakusy i chybia: staje się ono przekonaniem, nie będąc nim przedtem. (...) Czasem potrzeba tylko zmiany osoby: w synu staje się przekonaniem, co w ojcu jeszcze kłamstwem było²¹.

Zadaniem filozofa jest wytropić owe ukryte źródła, jest sięgnąć myślą wstecz, ku poprzednim pokoleniom. Należy wydobyć winę ojca, aby oskarżyć nieświadomego syna²². Nietzsche wielokrotnie podkreśla, że występuje jako filolog. Rzeczywiście gardził on ówczesną uniwersytecką filozofią, a formalne zakotwiczenie w środowisku akademickim stanowiła dla niego katedra filologii klasycznej, którą objął w Bazylei. Z pozycji filologa jest w stanie tropić genealogię bezkrytycznie akceptowanych i powtarzanych przez filozofów prawd. Z tego właśnie powodu w przytoczonym kilka wersów wyżej cytacie wskazuje metaforycznie na „wiekuisty błąd gramatyczny”, na nierozróżnianie trybu czynnego i biernego. Nietzsche-filolog zachowuje szczególną czujność i nie daje się złapać w tę gramatyczną pułapkę.

W tym miejscu należy postawić dwa istotne pytania. Po pierwsze: w jaki sposób koncepcja genealogii oraz filologicznej podejrzliwości łączy się z nową wizją antropologii? Po drugie: w jaki sposób nowa antropologia ufundowana na projekcie wydobywania na jaw genealogii związana jest z radykalną krytyką religii?

²⁰ F. Nietzsche, *Antychryst*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 55 (p. 55).

²¹ Tamże.

²² Nietzsche, pisząc o ojcu i synu, czyni prawdopodobnie aluzję do chętnie komentowanego w teologii fragmentu z Księgi Ezechiela: „Syn nie ponosi odpowiedzialności za winę swego ojca ani ojciec – za winę swego syna” (Ez 18, 20). Nietzscheański projekt wydobywania na jaw genealogii moralności oraz genealogii religii stoi w jaskrawej sprzeczności z myślą proroka.

W pracy *Z genealogii moralności* Nietzsche, wykorzystując metodę genealogiczną, stara się ukazać brzemienne w skutkach różnicę pomiędzy opozycją: „dobry–zły” (*Gut und Böse*) a „dobry–lichy” (*Gut und Schlecht*)²³. U podstaw kultury judeochrześcijańskiej spoczywa fundamentalne zepsucie podstawowej dychotomii: „dobry–lichy” i przekształcenie jej w moralny podział na „dobro i zło”. O ile pierwotnie pojęcie „dobry” oznaczało tyle, co „dostojny” (*vornehm*), „szlachecki” (*edel*), a „lichy” po prostu „pospolity” (*gemein*), „gminny” (*pöbelhaft*), „niski” (*niedrig*), to później, wskutek „buntu niewolników”, podstawową opozycję zamieniono na pojęcia moralne, ugruntowane na iluzorycznej metafizyce. Stały się one fundamentem religii chrześcijańskiej. „Bunt niewolników” to, jak zapisał Nietzsche w *Poza dobrem i złem*, „cudowna sztuczka odwrócenia wszelkich wartości, dzięki której ziemskie życie na kilka tysięcy lat uzyskało nowy i niebezpieczny urok”²⁴. W późniejszym piśmie, *Antychryście*, Nietzsche rozwija raz jeszcze wątek buntu niewolników. Owa sztuczka zniewolonego narodu żydowskiego polegała na tym, że

wybrali [oni] istnienie za wszelką cenę: tą ceną było radykalne sfalszowanie wszelkiej natury, wszelkiej naturalności, wszelkiej realności. (...) Ten rodzaj ludzi ma interes życiowy w tym, by ludzkość chorą uczynić i pojęcia „dobry” i „zły” [*böse*], „prawdziwy” i „fałszywy” przenicować na niebezpieczne dla życia i świat oczerniające znaczenie²⁵.

Wybór istnienia „za wszelką cenę” polegał na tym, że gdy zewnętrzne warunki historyczne odebrały Izraelitom ich wcześniejszą polityczną potęgę, Żydzi unieważnili pierwotny podział na człowieka szlchetnego i pospolitego. Właśnie w doświadczeniu upokorzenia, wygnania, w swej słabości poszukiwali znamion Bożego wybrania. Pozytywnie waloryzowali swą nędzę, negatywnie oceniali przejawy siły u przeciwników. W wulgarny sposób przenicowali podstawowe

²³ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, s. 33-62.

²⁴ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2012, s. 127 (195).

²⁵ F. Nietzsche, *Antychryst*, s. 23-24 (p. 24).

stałe antropologiczne, a tym samym zdegradowali człowieka wysokiego do roli pokornego niewolnika. Święty Paweł, kładący podwaliny pod ideologiczny gmach chrześcijaństwa, zdaniem Nietzschego, rozmawiał wedle tej samej żydowskiej logiki, a jedynie wyciągnął z niej jeszcze bardziej radykalne wnioski.

Z antropologicznej konstatacji, że ludzi należy dzielić na szlachetnych i lichych, na silnych i słabych – i że to ci pierwsi w pełni afirmują życie, a więc posiadają dużo głębszą rację istnienia – Nietzsche przy pomocy metody genealogicznej wysnuwa wniosek o ciemnej przeszłości religii judeochrześcijańskiej. Genealogia jest więc nie tylko narzędziem, które posłuży niemieckiemu myślicielowi do opowiedzenia skrywanej przez stulecia prawdy o człowieku. Wydobyć na jaw tej prawdy jest równoznaczne z dokonaniem radykalnej krytyki podszyciej fałszem religii. Bardzo trafnie ten genealogiczny zabieg wydobywa z myśli Nietzschego oraz Freuda Paul Ricoeur. Francuski filozof w błyskotliwy sposób zestawiał tych dwóch wielkich krytyków religii i pokazał, jak metoda podejrzliwości prowadzi ku chęci demaskacji religii:

Religia ma znaczenie, którego sam wierzący nie zna – nie może znać, ponieważ jest ono w szczególny sposób zamaskowane i tym samym wymyka się świadomości, która nie może wniknąć w początki i źródła religii. Badanie ich wymaga specjalnej techniki interpretacji, podważającej ów system kamuflażu. (...) Nietzsche i Freud rozwinęli typ hermeneutyki redukcyjnej, która jest zarazem rodzajem filologii i genealogii²⁶.

Rozważania pism mistrza podejrzeń muszą dotknąć także problematyki źródeł moralności. Według Nietzschego, w nowej antropologii z koncepcji człowieka usunąć należy nie tylko charakterystyczne dla metafizyki oraz religijnej formacji pojęcia dobra i zła. Ich przedłużeniem jest koncept winy, a ten służy kaście kapłanów do podporządkowywania sobie tłumów oraz upodlania szlachetnych jednostek. Pojawienie się chrześcijaństwa doprowadza do ekstremum szkodliwe

²⁶ P. Ricoeur, *Religia, ateizm, wiara*, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. H. Bortnowska, Warszawa 1985, s. 33.

poczucie winy: „z nastaniem chrześcijańskiego Boga, jako Boga największego z dotychczas osiągniętych, ukazało się także największe poczucie winy na Ziemi”²⁷. Nietzsche wieszczą jednak jutrzenkę nowej epoki, która poprzez swój ateizm wyzwoli nowego człowieka spod zgnębego wpływu iluzorycznych konstruktów moralnych:

Jeśli założyć, że weszliśmy właśnie w ruch odwrotny, to można, nie bez sporego prawdopodobieństwa, z nieustannego zmierzchu wiary w chrześcijańskiego Boga wnosić, że obecnie następuje znaczny spadek ludzkiej świadomości winy; co więcej, można się spodziewać, że dzięki pełnemu i ostatecznemu tryumfowi ateizmu ludzkość uwolni się od tego uczucia, że ma jakieś długi wobec swego początku, wobec swojej *causa prima*. Ateizm i swego rodzaju wtórna niewinność idą ze sobą w parze²⁸.

Zwiastowany w pismach Nietzschego nowy nadczłowiek (*Übermensch*) ustanowi zatem nowy porządek świata oparty na mitycznych, starych wzorcach. Reaktywuje pierwotny podział na dobrych i lichych, usunie kłamliwe i służące zniewoleniu pojęcia moralne, zrzuci nakładane mu stale niewolnicze brzemień winy. Będzie on dumny, wyzbędzie się chrześcijańskich cnót litości i miłosierdzia. Ostatecznie odrzuci wizję rekompensacyjnych niebios. Głównym zadaniem, które Nietzsche stawia przed nadczłowiekiem, jest odważna afirmacja istnienia, nazywana przez niemieckiego filozofa *Ewige Wiederkunft*. „Wieczny powrót” ma zająć miejsce chrześcijańskiego życia wiecznego. Nowy człowiek musi afirmować doczesność. W przeciwnym wypadku, „gdy się punkt ciężkości przeniesie nie w życie, lecz w «zaświat» – w nic o ś ć – to odbiera się życiu w ogóle wagę”²⁹.

²⁷ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, s. 97.

²⁸ Tamże.

²⁹ F. Nietzsche, *Antychryst*, s. 40 (p. 43).

NIETZSCHE JAKO TEOLOG

Afirmacja istnienia, opowiedzenie się po stronie doczesności, pełne umiłowanie życia to idee, które Nietzsche nie tylko głosi z wręcz religijną żarliwością, ale które same są inspirowane kultem religijnym. Myśl Nietzschego chciałbym zinterpretować jako szczególnego rodzaju teologię. Jest to teologia immanentna, ponieważ jednoznacznie odcina się od transcendentnego „zaświata” oraz życia wiecznego. Jest to teologia pogańska, ponieważ stara się nawrócić do cnót i wartości podzielanych przez ludzi przedchrześcijańskiej starożytności. Jest to teologia Dionizosa, ponieważ to starożytny bóg grecki został ukazany przez Nietzschego jako główny ideowy przeciwnik Jezusa chrześcijan.

Aby zrozumieć, dlaczego Nietzsche jawi się jako „teolog Dionizosa”, należy uważnie prześledzić, kim dla niemieckiego filozofa jest starożytny bóg wina i Bachanaliów oraz w jaki sposób jego kult związany jest z ideą wiecznego powrotu i afirmacji doczesnego życia. W *Antychryście* Nietzsche definiuje „pojęcie Dionizosa”:

to zaś jest pojęciem Dionizosa (...) by samemu być wiecznym „tak” wobec wszystkich rzeczy... „potężnym bezgranicznym „tak” i „amen”. We wszelkie otchłanie niosę jeszcze swe błogosławiące „tak”... To zaś jest pojęciem Dionizosa raz jeszcze³⁰.

Dionizos uosabia zatem ów radosny, afirmatywny, twórczy, dumny, nieskażony winą ani moralnym wyrzutem stosunek do życia. Dzięki aforystycznemu fragmentowi z *Poza dobrem i złem*, wiemy, że Nietzsche chętnie widzi swojego Dionizosa jako tego, komu wolno grzeszyć, łamać obowiązujące wśród ludzi zasady, wieść życie hulaki i rozpustnika³¹. Dionizyjski kult obejmuje religijny szal Bachanaliów: picia wina

³⁰ F. Nietzsche, *Ecce homo*, s. 105.

³¹ „Najbardziej nieuczciwi jesteśmy wobec swojego boga: nie wolno mu grzeszyć!” (F. Nietzsche, *Poza dobrem...*, s. 85 [65a]). Również w *Narodzinach tragedii* Nietzsche potwierdza tę tezę o grzeszności boga Dionizosa i jego kultu: „Prawie wszędzie ośrodkiem tych świąt była nieokiełznana rozwiązłość płciowa, której fale płynęły przez każdą rodzinę i jej szacowne zasady. Wyzwalały się tu

i rozszarpywania ciał, rwania ludzkiego mięsa, co w tak przejmujący sposób uwiecznił w *Bachantkach* Eurypides. Obrzęd Bachanaliów musi oczywiście przywołać na myśl analogię do chrześcijańskiej Eucharystii. Kult Dionizosa jest przez Nietzschego często konfrontowany z kultem Jezusa. W słynnym zdaniu kończącym *Ecce homo* niemiecki myśliciel zapisał: „Czy mnie zrozumiano? Dionizos przeciw Ukryzowemu...”³² To zderzenie dwóch bogów starożytności trafnie interpretuje Karl Jaspers w pracy *Nietzsche a chrześcijaństwo*:

Wielkim przeciwnikiem Jezusa był dla Nietzschego Dionizos. Prawie wszystkie wypowiedzi Nietzschego skierowane przeciw Jezusowi opiewają Dionizosa. Śmierć Jezusa na krzyżu jest dla niego wyrazem życia chylącego się ku upadkowi i oskarżeniem przeciwko życiu – w pokawałkowanym Dionizosie widzi życie, które rodzi się w tragicznej radości i wciąż odradza na nowo³³.

Jako teolog Dionizosa, Nietzsche pozostaje teologiem pogańskim. Nie stanowi to jednak powodu do ujmę dla orędownika idei wiecznego powrotu. Z rewerencją wypowiada się on o świecie pogańskim, a samych pogan definiuje następująco: „poganami są wszyscy, którzy potakują życiu, dla których «Bóg» jest wyrazem na wielkie «Tak», potwierdzające wszystkie rzeczy”³⁴.

Nazwanie Nietzschego teologiem może jednak budzić pewne wątpliwości. Przywoływany wyżej Karl Jaspers w innej ze swoich prac poświęconych Nietzschemu (*Nietzsche: wprowadzenie...*³⁵) przeciwstawia

najdziksze bestie natury, aż po ową wstrętną mieszankę chuci i okrucieństwa” (F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 40).

³² F. Nietzsche, *Ecce homo*, s. 135.

³³ K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. C. Piecuch, Warszawa 1991, s. 242.

³⁴ F. Nietzsche, *Antychryst*, s. 56 (p. 55).

³⁵ K. Jaspers, *Nietzsche: wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 1997, s. 291. „Nietzsche – w odróżnieniu od Hegla, Schellinga, Bachofena – nigdy nie ogarnął spojrzeniem głębi mitów, tak samo – jak w odróżnieniu od Kierkegaarda – nigdy nie dotarł myślą aż do głębin chrześcijańskiej

się dosłownemu odczytywaniu mitologicznych inspiracji pojawiających się u bazylejskiego filologa. Jaspers uznaje mitologię jedynie za figurę retoryczną lub kulturową symbolikę, umiejętnie wykorzystywaną przez autora *Tako rzecze Zaratustra*, niemającą jednak nic wspólnego z dosłownie rozumianą religią, duchowością lub teologią. Stwierdzenie, że Nietzsche uprawia teologię, powinno mieć zatem nieklasyczny sens. Nie chodzi tu o teologię w sensie metafizyki boskich sfer, bytów niebieskich, dogmatykę prawd wiary. Co zostało już wykazane kilka akapitów powyżej, Nietzsche posiada zupełnie odmienną od metafizycznej koncepcję prawdy. To właśnie oryginalne i kontrowersyjne poglądy w sprawie prawdy pozwalają odczytać Nietzschego jako pobożnego teologa ateistę, jako teologa w nieklasycznym tego słowa znaczeniu. Pisze on:

Załóżmy, że prawda jest kobietą: jak to? Czy nie ma podstaw podejrzenie, że wszyscy filozofowie, jeśli byli dogmatykami, licho znali się na kobietach? (...) To pewne, że prawda zjednać się nie dała – a wszelki dogmatyzm stoi dziś z posępną i zniechęconą miną³⁶.

Klasyczna definicja prawdy głosi, że prawda jest zgodnością myśli z rzeczywistością lub myśli i rzeczywistości. W świetle słów Nietzschego, posługującego się metaforą relacji damsko-męskich, okazuje się jednak, że owa zgodność, nazywana prawdą, wymaga aktu uwodzenia, wymaga uczuciowych starań, wymaga zjednania sobie prawdy przez podmiot, którego nawiedza myśl i który równocześnie obcuje z rzeczywistością. W innym fragmencie *Poza dobrem i złem* Nietzsche zanotował: „ostatecznie prawda jest kobietą – nie należy się dopuszczać na niej gwałtu”³⁷. Nie da się jej uzyskać ani wyzyskać przemocą.

teologii. Nietzsche zatem nie uprzytomnił sobie, nie odnowił ani nie przyswoił sobie właściwie żadnych mitów – z pozornym wyjątkiem mitu dionizyjskiego. (...) Niech nie zmyli nas fakt, że zwłaszcza w *Zaratuście* używa on mnóstwa symboli. Nie mają one wagi symboli, w które się wierzy; są one elementem bardziej nieobowiązującego języka, ich zamysł i oddziaływanie nigdy nie jest inne”.

³⁶ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 5.

³⁷ Tamże, s. 167 (p. 220).

Z szyderstwem odrzuci ona także starania lichych zalotników. stojących „ze smętną i zniechęconą miną”. W ostatnich zdaniach *Przedmowy do Wiedzy radosnej* czytamy zaś:

Nie wierzymy już, że prawda pozostanie prawdą, gdy się jej zedrze woal; zbyt długo żyliśmy, aby w to wierzyć. Dziś jest dla nas kwestią przyzwoitości, że nie należy chcieć oglądać wszystkiego nago. (...) Należy uszanować wstydlivość, z jaką natura osłania się zagadkami i pstrokatą niepewnością. Może prawda jest kobietą, która ma swoje głębokie powody, by nie wystawiać swoich głębin na pokaz?³⁸

Prawda okazuje się więc bardzo kapryśna. Co więcej, należy jej kaprysy, jej woal tajemniczości oraz wstydlivość uszanować. Rzucić się na nią czy to z mikroskopem, czy to z systemem metafizycznych pojęć to grubiaństwo, które zedrze z niej kreację razem z jej wdziękiem. Dostrajanie myśli do rzeczy (a więc wypełnianie klasycznej definicji prawdy) wcale nie dokonuje się w sposób w pełni kontrolowany przez podmiot. Nietzsche atakuje kartezjańską tradycję *ego cogito*. O „zabobonnych wierzeniach logików” pisze: „Niestrudzenie będę podkreślał niewielki fakt, na który ci zabobonni ludzie niechętnie przystają – fakt, że myśl przychodzi, gdy «ona» tego chce, a nie gdy «ja» tego chce”³⁹. W *Wiedzy radosnej* zaś autor zwierza się, iż nadal czeka, aż prawdziwy filozof zdobędzie się na twierdzenie, że „w całym filozofowaniu dotychczas nie chodziło wcale o «prawdę», lecz o coś innego, powiedzmy: o zdrowie, przyszłość, wzrost, moc, życie...”⁴⁰. To właśnie zgodność myśli z życiem, wspieranie go, jest nowym kryterium, które zastąpić powinno dotychczasowe pragnienie poznania prawdy przez filozofię:

Jeśli jakiś sąd okazuje się fałszywy, dla nas nie jest to zarzutem przeciwko niemu: nasz nowy język może najbardziej zadziwiająco pobrzmiwać właśnie w tym stwierdzeniu. Liczy się tylko to, w jakiej mierze sąd

³⁸ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008, s. 13.

³⁹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 25 (p. 17).

⁴⁰ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, s. 10.

taki wspiera życie, służy samozachowaniu życia. (...) Zasadniczo jesteśmy skłonni twierdzić, że najbardziej fałszywe (...) sądy są dla nas najbardziej niezbędnymi sądami, (...) że rezygnacja z fałszywych sądów oznaczałaby rezygnację z życia, zanegowanie życia⁴¹.

Czy znaczy to jednak, że Nietzsche opowiada się za iluzją? Za samooszukiwaniem się w imię sprawności prowadzenia (czy wręcz hodowania – niemieckie: *Züchtung*) życia? Czy teologia Dionizosa byłaby snuciem religijnej refleksji ze względu na jej użyteczność w afirmowaniu życia, ale z równoczesną pełną świadomością jej ułudy? Chyba jednak nie. Rzekomo obiektywne, zewnętrzne, logiczne kategorie prawdy i fałszu przestają obowiązywać. Nietzsche demaskuje ich złudność, pisząc o omawianym już wyżej poznaniu perspektywicznym. Z tego właśnie powodu może uprawiać taką interpretację boga, która pozwoli mu odrzucić kulturę chrześcijańską prowadzącą do mentalności niewolniczej. Nietzsche, „uprawiając teologię”, nie orzeka więc jakiś realnych predykatów o realnie istniejącym bogu. Skoro Europa posługuje się figurą boga, Nietzsche bierze ją na warsztat. Obnaża jej słabości i przeformułowuje ją na swoją modłę. Dąży do opisanego takiego boga, który pozwoli mu uwolnić energię zgromadzoną w napiętej cięciwie łuku. Pozwoli sięgnąć dalej niż współczesna mu Europa i przezwyciężyć diagnozowany przez niego kryzys. Takim bogiem jawi się dla Nietzschego Dionizos. Autor *Narodzin tragedii* prowadzi staranną egzegezę postaci starożytnego bóstwa, przedstawia się jako jego wierny wyznawca i naśladowca. W żaden sposób nie narusza to jednak deklarowanego ateizmu Nietzschego.

Nietzsche jest przede wszystkim ateistą w konfrontacji z klasycznym, metafizycznym pojęciem Boga. W *Antychryście*, pisząc o swym ateizmie, stwierdza:

Nie to nas oddziela, że nie odnajdujemy Boga ani w dziejach, ani w przyrodzie, ani poza przyrodą – lecz że tego, co czczone było, nie odczuwamy jako „boskie”, lecz jako politowania godne, jako niedorzeczne

⁴¹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 12 (p. 4).

[*absurd*], jako szkodliwe, nie tylko jako błąd, lecz jako zbrodnię względem życia [*Verbrechen am Leben*]...⁴²

Zaraz potem Nietzsche dopisuje po łacinie: *deus qualem Paulus creavit, dei negatio* („Bóg, którego stworzył Paweł, jest zaprzeczeniem Boga”). Ateizm Nietzschego nie wyklucza zatem uprawiania teologii, ponieważ ateizm ten wymierzony jest jedynie w określony obraz Boga. W innym miejscu, wykpiwając pojęcie Opatrzności, które tak chętnie zaakceptowała kultura niemiecka, Nietzsche wygłasza znamienne zdanie charakteryzujące jego (anty)teologię: „Bóg taki (...) winien by być dla nas tak niedorzecznym Bogiem, żebyśmy musieli go usunąć, nawet gdyby istniał”⁴³. Niemieckiego myśliciela nie interesuje zatem filozoficzny problem istnienia lub nieistnienia Boga. Nietzsche nie porusza na przykład w ogóle sporów o ontologiczne dowody. Interesuje go natomiast samo pojęcie Boga, jego jakościowe uposażenie, które wypracowało chrześcijaństwo. Wykonuje pracę radykalnego (anty)teologa, który walczy z określonym obrazem Boga. Jeżeli nie spełni On postulowanych cech, należy Go odrzucić, niezależnie od rezultatu ontologicznych badań dotyczących Jego *esse*.

Skoro bóg mentalności niewolniczej nie wytrzymuje genealogicznej krytyki, jaka wizja bóstwa jawi się w takim razie Nietzschemu jako dopuszczalna? Pierwszą z nich była postać Dionizosa, scharakteryzowana kilka akapitów wyżej. Inna możliwa postać to starotestamentalny Jahwe jeszcze sprzed buntu niewolników. O Jego ludzie i o Nim samym Nietzsche zapisał w *Antychryście*:

Lud, który jeszcze sam w siebie wierzy, ma też jeszcze swego własnego Boga. Czcą w nim warunki, dzięki którym jest górą, swoje cnoty, przetrzuca swą radość z siebie, swe poczucie mocy w istotę, której dziękczynić za to można⁴⁴.

⁴² F. Nietzsche, *Antychryst*, s. 46 (p. 47).

⁴³ Tamże, s. 52 (p. 52).

⁴⁴ Tamże, s. 16 (p. 16).

Pierwotnie Bóg Izraela był „wyrazem świadomości mocy, radości z siebie, nadziei pokładanej w sobie”⁴⁵. Później dokonała się „przeciw-naturalna kastracja Boga na Boga dobra”. Był to proces przekształcania Boga w pojęcie metafizyczne. Bóg blednie, słabnie:

Nawet najbledsi z bledych jeszcze nim owładnęli, panowie metafizycy, albinosy pojęciowe. (...) Teraz przekształcał się w coraz większą cienkość i bladość, stał się „ideałem”, stał się „czystym duchem”, stał się *absolutum*, stał się „rzeczą samą w sobie”... Upadek Boga: Bóg stał się „rzeczą samą w sobie”...⁴⁶

Pierwotnie silny, plemienny Jahwe osłabł – zdaniem Nietzschego – pod naporem metafizyki niosącej chorobę moralności. Widząc owego osłabionego, schorowanego, pozostającego w przedśmiertnej agonii Boga chrześcijaństwa, autor *Poza dobrem i złem* zapisuje:

Na co dziś ateizm? – „Ojciec”, w bogu, gruntownie podważony; tak samo „sędzia”, „nagradzający”. Podobnie jego „wolna wola”: bóg nie słyszy – a gdyby słyszał, i tak nie umiałby przynieść pomocy. Co gorsza, wydaje się niezdolny do wyraźnej komunikacji: czyżby był niejasną istotą? Dzięki wielu rozmowom, pytając, słuchając, właśnie to znalazłem jako przyczynę schyłku europejskiego teizmu; odnoszę wrażenie, że instynkt religijny mocno się pleni, co prawda, ale z głęboką nieufnością odrzuca teistyczne ukojenie⁴⁷.

Jak rozumieć tę notatkę? Czy Nietzsche pyta retorycznie: „na co dziś ateizm?” W oryginale powyższy fragment otwiera niemiecki zwrot: *warum heute Atheismus?* Można go interpretować przynajmniej na dwa różne sposoby. Być może Nietzsche pyta po prostu: „Dlaczego?” Byłoby to wówczas pytanie o przyczyny ówczesnego ateizmu w Europie. Ten krótki fragment dostarcza kilku konkretnych

⁴⁵ Tamże, s. 24 (p. 25).

⁴⁶ Tamże, s. 17-18 (p. 17).

⁴⁷ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 70 (p. 53).

powodów: w łonie samej religii doszło do osłabienia albo podważenia fundamentalnych tez dogmatycznych. Patriarchalny obraz Boga (Bóg jako wyłączny, wszechmocny władca i opiekun rodu ludzkiego) wydaje się coraz bardziej wątpliwy. Wątpliwości wzbudza też nauka o chrześcijańskiej eschatologii: o niebiańskiej nagrodzie za doczesny żywot, piekielnych karach dla grzeszników. Co gorsza, Boga okrywa mgła nieprzejrzanego transcendencji. Myśl europejska po Kancie ma problem z dotarciem do świata rzeczy samych w sobie, a tam gdzieś skrywać się powinien chrześcijański Bóg. Chrześcijaństwo ze swoją kulturą i filozofią samo odpowiedzialne jest za odejście chrześcijańskiego Boga, samo złożyło Go w ofierze⁴⁸.

Być może jednak otwierając notatkę *warum?* należałoby przetłumaczyć właśnie jako: „na co dziś ateizm?” – tak jak uczynił to tłumacz, Grzegorz Sowiński. Chodziłoby wówczas nie tyle o przyczynę sprawczą, co o przyczynę celową. Nietzsche pytałby więc ironicznie o to, czy potrzebna jest jakaś wojownicza, świecka ideologia, skoro to samo chrześcijaństwo dokonuje dzieła zniszczenia obrazu własnego Boga. Jeżeli jednak europejski ateizm jest przeceniany i rzeczywiście nie jest Europie tak pilnie potrzebny, a jego pracę wykonuje w zamian samo chrześcijaństwo, oznacza to, że chrześcijaństwo ma przed sobą jeszcze daleką drogę. Niszcząc metafizyczny obraz wszechmocnego, sprawiedliwego, opiekuńczego, kojącego ludzkie lęki Boga, może

⁴⁸ W *Poza dobrem i złem* Nietzsche na ten temat zanotował: „Długa drabina okrucieństwa religijnego ma wiele szczebli; trzy są najważniejsze. Niegdyś bogu składano ludzi w ofierze, może takich, których najbardziej kochano – należy tu ofiara z pierwotnego, znana wszystkim religiom, jakie istniały w praczasach. (...) Później, w epoce moralnej ludzkiego rodu, składano bogu w ofierze swe najpotężniejsze instynkty, swą «naturę». (...) Co w końcu pozostało jeszcze do składania w ofierze? Czy nie musiano w końcu ofiarować wszystkiego, co pocieszające, święte, leczące, wszelkiej nadziei, wszelkiej wiary w ukrytą harmonię, w przyszłą błogość i sprawiedliwość? Czy nie musiano ofiarować samego boga i, z okrucieństwa wobec siebie, wielbić kamienia, głupoty, ciężaru, losu, nicości? Dla nicości złożyć boga w ofierze – to paradoksalne misterium najwyższego okrucieństwa pozostało zarezerwowane dla generacji, która właśnie teraz zaczyna nastawać: wszyscy już je w jakimś sensie znamy” (F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 71-72 [p. 55]).

zbudować jego nowy wizerunek. Filozofia Nietzschego stanowi więc ambiwalentny punkt wyjścia: niszczy chrześcijaństwo, ale daje mu także szansę głębokiej odnowy. Nietzsche wyliczający poszczególne dogmatyczne przymioty Boga, które zostały w Europie podważone, wchodzi w dyskurs teologiczny. Jako *quasi*-teolog przedstawia Europejczykom zarówno te niemożliwe, jak i wciąż jeszcze możliwe sposoby konceptualizacji Boga.

Jeżeli powyższa teza o teologicznym charakterze krytyki religii dokonanej przez Nietzschego jest możliwa do przyjęcia, należy przejść do centralnej idei takiej teologii: do formuły śmierci Boga.

ŚMIERĆ BOGA

Metafora śmierci Boga pojawia się na kartach pism Nietzschego w dwóch dziełach. W *Tako rzecze Zaratustra* protagonista kilkakrotnie ogłasza nowinę, że „Bóg umarł”. Czyni to między innymi podczas przemowy na rynku miasteczka Pstra Krowa, w rozmowie z ostatnim papieżem oraz w mowie o człowieku wyższym. Słowa Zaratury okazują się zbyt trudne do przyjęcia dla miejskiej gawiedzi, a i w rozmowie z najbliższymi uczniami w *Części czwartej* przesłanie o śmierci Boga nie trafia łatwo do słuchaczy. Problematyczny okazuje się zawsze postulat, by odtąd miejsce uśmierconego Boga zajął nadczłowiek. Podobną strukturę ma też chronologicznie wcześniejsza opowieść o człowieku szalonym z *Wiedzy radosnej*. Tam szaleniec szukający Boga wśród niewierzących stwierdza: „Przychodzę za wcześnie (...) jeszcze nie czas na mnie”⁴⁹. Próbuje on uzmysłwić bezmyślnie zadowolonym z siebie ludziom nowożytności, że jeżeli ośmielili targnąć się na życie swego Boga, to jedyne, co może usprawiedliwić ten straszliwy akt *deicidium* i zmyć krew z ich noży, to stawanie się samemu bogiem.

Wyrażenie „śmierć Boga” traktuje się na ogół jako metaforę. Nietzsche posługuje się przecież radykalną dla kultury europejskiej prowokacją. Mowa o zabójstwie Boga w Europie uformowanej na

⁴⁹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, s. 138 (125).

chrześcijańskiej kulturze wywołuje efekt porównywalny z tym, jaki Ewangelia o Bogu konającym na krzyżu i powstającym z martwych wywoływała u starożytnych Greków, z którymi na ateńskim Areopagu o nieznanym Bogu próbował dyskutować święty Paweł. Formuła „śmierć Boga” bez wątpienia pomyślana została przez Nietzschego jako kamień obrazy. Przykładem wywołanego za jej pomocą filozoficznego zgorszenia jest reakcja francuskiego tomisty Étienne Gilsona:

Sens Nietzscheńskiej formuły nie jest jasny. Wzięta dosłownie oznaczałaby, że pewien byt, zwany Bogiem, w końcu przestał istnieć. Tak rozumiane twierdzenie byłoby jednak pozbawione sensu, gdyż nawet Grecy utożsamiali pojęcia boskości i nieśmiertelności. (...) Teza, że jakiś bóg mógłby umrzeć, również wydaje się absurdalna, gdyż jeśli byłoby to prawdziwe, nie byłby to bóg, z samej definicji bowiem jest on nieśmiertelny⁵⁰.

Gilson powołuje się również na książkę *God, Religion and Modern Man* popularnego w latach 1960. amerykańskiego tomisty Mortimera Adlera, który zapisuje:

Teologowie śmierci Boga są ateistami. (...) Znajdują oni upodobanie w najbardziej obraźliwej dwuznaczności, aby próbować przekonać swoich czytelników, iż wraz ze śmiercią Boga rodzi się nowa teologia (...) bądź rozpoczyna nowa era religijnego życia człowieka⁵¹.

Zarówno sformułowanie pojawiające się w pismach samego Nietzschego, jak i podjęcie go przez dwudziestowiecznych teologów śmierci Boga, próbujących rozwijać intuicje dziewiętnastowiecznego filozofa w łonie samego chrześcijaństwa, wywołuje ostrą reakcję ze strony filozofii przywiązanej do tradycyjnej ontologii Absolutu. Gilson pisze o tym wprost: jest niedorzeczne, aby Ten, który z natury swojej jest nieśmiertelny, mógł umrzeć. Filozoficzni polemici pokroju

⁵⁰ E. Gilson, *Bóg i ateizm*, przeł. P. Murzański, Kraków 1996, s. 118.

⁵¹ Tamże, s. 119.

Gilsona starają się więc interpretować myśl Nietzschego jako metaforyczne wyrażenie prostej ontologicznej tezy: bytu, który oznaczamy terminem „Bóg”, nigdy nie było. Jest to jednak fatalne w skutkach nieporozumienie. Nietzsche nie przynależy z całą pewnością do obiektywistycznego nurtu krytyki religii. Poprzednie paragrafy dowodzą, że przyjmuje zupełnie inną koncepcję prawdy oraz wchodzi w ostry spór z naukami pozytywnymi w sprawie wartości tak zwanego „obiektywizmu”. Według autora *Tako rzecze Zaratustra*, Bóg chrześcijaństwa istniał realnie. Nietzsche nie kwapi się jednak do ontologicznych badań nad statusem „istnienia realnego”. Nie wyjaśnia, czy różni się ono czymś od istnienia intencjonalnego. Nie rozwija żadnej filozoficznej teorii, opisującej podział na byty inteligibilne (Bóg jako kulturowa idea) oraz byty realne (Bóg istniejący realnie). To wszystko zaprowadziłoby go na manowce metafizycznej tradycji, od której chce się zdecydowanie odciąć. Bóg rzeczywiście istniał i rzeczywiście przestał istnieć⁵². Tak brzmi prosta teza nietzscheańskiej teologii. Sednem tej teologii jest odważne odrzucenie koncepcji Boga jako nadal obowiązującego absolutnego, najwyższego, metafizycznego pryncypium⁵³.

Co więcej, jak starałem się wykazać, Nietzsche jest teologiem pogańskim. Nie musi trzymać się metafizycznego konceptu wszechmogącego, niezmiennego Absolutu, który przyswoiła sobie teologia chrześcijańska. Sięgając do tradycji greckiej, wbrew temu, co zapisał Gilson, Nietzsche odnajduje chociażby *casus* boga Pana, który ogłasza

⁵² Jestem zatem skłonny interpretować Nietzscheańską metaforę zgodnie z drugą spośród dziewięciu definicji śmierci Boga, sporządzonych przez Thomasa Altizera i Williama Hamiltona: „there once was a God, to whom adoration, praise and trust were appropriate, possible, and even necessary, but now there is no such God” (T.J.J. Altizer, W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, [Indianapolis] 1966, s. x-xi).

⁵³ Na ten temat kilka istotnych zdań zapisuje we wstępie do angielskiego wydania swej książki Gianni Vattimo: „Nietzsche could not state a thesis like the nonexistence of God because the claim to its absolute truth would have to be upheld as a metaphysical principle, that is, as the true ‘structure’ of reality having the same function as the traditional God of metaphysics. (...) In sum, for Nietzsche ‘God is dead’ means nothing else than the fact that there is no ultimate foundation” (G. Vattimo, *After Christianity*, New York 2002, s. 3).

żeglarzowi Tamusowi swoją śmierć, a następnie rzeczywiście umiera⁵⁴. Innego przykładu dostarcza chętnie omawiana przez Nietzschego mitologia skandynawska. Staroislandzki termin Ragnarökr oznacza zmierzch bogów. Jest to zapowiedź kresu doczesnej epoki i zwiastowanie fizycznej śmierci dawnego panteonu bóstw. Ragnarökr działa według podobnej zasady, co grecka Moira. Nietzsche podkreśla, że w przypadku Moiry oraz zmierzchu bogów możliwe było rzucenie wyzwania bogom, szyderstwo z nich. Towarzyszyła temu cicha satysfakcja z faktu, że przeminą, bądź, że nie są wszechwładni. Tym wierzący w Moirę lub Ragnarökr różnił się od chrześcijanina całkowicie podporządkowującego się Bogu. Pogańscy bogowie okazują się śmiertelni, a to kwestionuje ich wszechmoc⁵⁵.

Przywoływany już powyżej Tomáš Halík, podobnie jak Gilson, również zastanawia się nad niedosłownością Nietzscheańskiego aforyzmu. Z frapującego go wyrażenia „śmierć Boga” wyciąga jednak odmienne niż francuski tomista wnioski:

Zdanie „Bóg umarł” jest bezsensowne zarówno w kontekście pozytywistycznego ateizmu, jak i klasycznej metafizyki – Bóg, którego nie ma, i Bóg, który jest ponad wszystkim, Pierwszy Poruszyciel nie może *ex definitione* umrzeć. W tym samym stopniu, w jakim nad teologiczną interpretacją wiary chrześcijańskiej zaciążyła grecka metafizyka, zdanie to jest dla chrześcijan niezrozumiałe i całkiem nie do przyjęcia. Czy jednak chrześcijaństwo nie ma innego wyboru, jak tylko pozytywnie zrozumieć sens i zinterpretować głębokie doświadczenie duchowe, jakie (być może) za tym zdaniem się kryje?⁵⁶

⁵⁴ R. Graves, *Mity greckie*, s. 101. „Pan jest jedynym bogiem, który umarł za naszych czasów. Wiadomość o jego śmierci otrzymał niejaki Tamus, żeglarz płynący na statku zmierzającym do Italii, mijający po drodze wyspy Paksoj. Rozległ się boski głos na morzu: «Czy to ty, Tamusie? Gdy dotrzesz do Palodes, nie zapomnij obwieścić, że wielki bóg Pan zmarł!»”

⁵⁵ Por. F. Nietzsche, *Jutrzenka* (130), s. 108-109.

⁵⁶ T. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, s. 89-90.

Słowa czeskiego teologa i filozofa są, oczywiście, trudne do przyjęcia dla tradycyjnego chrześcijaństwa. Zdaniem Halíka, jeden z największych obrazoburców Europy, autor *Antychrześcijanina*, ma stać się nauczycielem duchowości współczesnego chrześcijaństwa. Za tym kontrowersyjnym pomysłem stoi bardzo odważna wizja komplementarności współczesnego teizmu i ateizmu. Nietzscheański ateizm wnosi w historię chrześcijaństwa cenne doświadczenie religijne. Śmierć Boga może stać się dla chrześcijan śmiercią dawnego boga idolatrii i otworzyć ich na nowy, czysty, nieskażony kult.

Rozważając śmierć Boga i jej kontrowersyjną interpretację jako nowego otwarcia dla chrześcijaństwa, należy zastanowić się także nad tym, w jaki sposób Nietzsche definiuje „dobrą śmierć”. Skoro Bóg umarł, a Nietzsche jest kronikarzem tego wiekopomnego zgonu, warto zbadać, czy śmierć ta spełniała warunki dobrej śmierci, sformułowane przez niemieckiego filozofa. W *Części pierwszej* dzieła *Tako rzecze Zaratustra* tytułowy bohater wygłasza mowę „o wolnej śmierci”. Zaratustra przekonuje słuchaczy: „wielu umiera za późno, niektórzy umierają zbyt wcześnie. Obco brzmi jeszcze nauka: Umieraj w porę!”⁵⁷ Chcąc zrozumieć Nietzscheańskie pojęcie dobrej śmierci, należy odczytać owo wezwanie do umierania na czas, we właściwym czasie (*zur rechten Zeit*). Zaratustra naucza o „śmierci dokonującej” (*ein vollbringender Tod*). Należy domyślać się, że w ten sposób odwołuje się wprost do słów wypowiedzianych przez Jezusa konającego na krzyżu. (To nie przypadek, że w języku polskim słowo „do-konać” jest zintensyfikowaną formą czasownika „konać”, czyli „kończyć”.) Polski przekład Ewangelii świętego Jana podaje: „A gdy Jezus skosztował octu, rzekł: «Wykonało się!» I skłoniwszy głowę, oddał ducha” (J 19, 30). W Biblii Lutera cytat ten brzmi właśnie: *Es ist vollbracht!*

A zatem wspominając o „śmierci dokonującej” (*ein vollbringender Tod*), Zaratustra ma na myśli śmierć mesjańską, torującą drogę zbawieniu, nowym perspektywom, wypełniającą do końca mesjański czyn. W odróżnieniu od konającego w opuszczeniu Jezusa, śmierć opiewana przez Zaratustrę ma wydarzyć się „w otoczeniu ślubujących i nadziei

⁵⁷ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 53.

pełnych”⁵⁸. Dla żywych staje się ona „bodźcem i ślubowaniem”. Niemieckie słowo *der Stachel*, które w tym akurat fragmencie tłumacz Waław Berent oddaje jako „bodziec”, interpretować można też jako „kolec” lub „cierń”. Zaratustra często mówi o takim bolesnym bodźcu, przyrównywanym do kolca wchodzącego w ciało i wywołującego ból⁵⁹. Dobra, wolna śmierć ma więc stać się koroną cierniową dla otaczających umierającego. Cierń taki wzbudza ból, ale ból ten (według Zaratustry) wywołuje w cierpiącym twórczość, rozmach, potęgę. Jest to jedna z centralnych idei *Tako rzecze Zaratustra*: pełna afirmacja życia i zgoda na wieczny powrót wszystkiego dokona się tylko wtedy, gdy zaakceptowany zostanie także ból⁶⁰. Dobra śmierć musi być według Zaratustry śmiercią wolną. Przychodzi, ponieważ umierający sam tego chce. Tylko wówczas ci, których konający opuszcza, mają szansę wykorzystać śmierć mistrza do wykonania śmiałego kroku naprzód, do porzucenia go, co stanowi przecież niezbywalny warunek, aby mistrz do nich powrócił.

Nietzscheański nauczyciel komentuje także śmierć Jezusa. Nazywa go „owym Hebrajczykiem”. Wedle słów Zaratustry, Jezus umarł „zbyt wcześnie”. Dopadła go tęsknota za śmiercią. W odróżnieniu od Zaratustry, zbyt krótko przebywał na świecie, by docenić doczesne życie. Uważny czytelnik *Tako rzecze Zaratustra* pamięta, że w pierwszych słowach swego dzieła Nietzsche wyraźnie odróżnia protagonistę od postaci Chrystusa. Jezus w wieku lat trzydziestu rozpoczyna prorocką działalność, która zakończy się wyprawą do Jerozolimy i męczeńską śmiercią. Zaratustra, osiągnąwszy „wiek Chrystusowy”, udaje się w góry, gdzie przez kolejne dziesięć lat uczy się radości i śmiechu. Dopiero później, bogatszy o umiejętność afirmacji świata, decyduje się na zejście do miasteczka Pstra Krowa.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Por. np. w punkcie 2 *O starych i nowych tablicach w Części trzeciej Tako rzecze Zaratustra* czytamy o konieczności będącej wolnością, „kolcem wolności igrającym błogo” (*wo die Notwendigkeit die Freiheit selber war, die selig mit dem Stachel der Freiheit spielte*).

⁶⁰ Por. np. *Druga pieśń taneczna*, punkt 3 lub *Pieśń pijana* w: F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*.

Interpretacja śmierci Boga zaproponowana kilka akapitów powyżej przez Halíka może zostać podjęta tylko wówczas, gdy Boży zgon uznamy właśnie za dobrą śmierć w rozumieniu Nietzschego. Chrześcijański Bóg powinien więc dobrowolnie zrezygnować z metafizycznych prerogatyw wszechmocy i doskonałości. Odejście takiego metafizycznego obrazu Boga staje się cierniem dla wyznawców otaczających konającego. Bolesne ukłucie śmierci Boga zmusza, by Go porzucić, ale wedle słów Zaratustry tylko w taki sposób odnaleźć można Go ponownie⁶¹.

WALKA

W zarysowanej powyżej interpretacji śmierć Boga pozostaje jednak nadal problematyczna. Nawet jeśli zaakceptowana zostanie teza, że Bóg, którego śmierć ogłaszają szaleniec oraz Zaratustra, jest wyłącznie Bogiem metafizyki⁶²; nawet jeśli czytelnik zgodzi się, że śmierć Boga może spełniać warunki „wolnej śmierci”, a tym samym stanowić twórcze otwarcie przed wierzącymi nowych horyzontów – wciąż trudno przystać na postulowaną przez Halíka kompatybilność ateizmu

⁶¹ Trudno nie przywołać tu pokrewnego Nietzschemu Sorena Kierkegaarda, którego pism, wedle ustaleń Karla Jaspersa, niemiecki filozof nigdy nie poznał, ale z którymi doskonale współbrzmie orędzie Zaratustry o konieczności porzucenie ukochanego obiektu po to, aby odzyskać go na wieczność. W *Bojaźni i drzeniu* Kierkegaard w opowieści o księżniczce i rycerzu dowodzi, że tylko dokonanie przez młodzieńca ostatecznej rezygnacji pozwala mu zachować ukochaną na wieczność. Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Kraków 2008, s. 72-77; K. Jaspers, *Rozum i egzystencja; Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. Cz. Piecuch, Warszawa 1991.

⁶² Do takich wniosków dochodzi Paul Ricoeur, analizując orędzie człowieka szalonego: „Wszyscy znają sławny okrzyk szaleńca z *Wiedzy radosnej*: «Bóg umarł» – ale od razu nasuwa się pytanie, który bóg umarł, a dalej, kto go zabił, czy naprawdę zabójstwo to jest zbrodnią, i wreszcie – jaki autorytet posiada to orzeczenie zgonu. (...) Jaki bóg umarł? Możemy odpowiedzieć: bóg metafizyki i bóg teologii – o tyle, o ile teologia opiera się na metafizyce pierwszej przyczyny, bytu koniecznego, pierwszego poruszyciela pojętego jako źródło wartości i dobro absolutne” (P. Ricoeur, *Religia, ateizm, wiara*, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. E. Bieńkowska, Warszawa 1985, s. 35-36).

i teizmu z innego powodu. Kompatybilność taka możliwa będzie tylko wówczas, gdy teizm i ateizm zwrócą się ku sobie z propozycją współpracy. Dopóki ich wzajemne relacje definiuje ostra walka, trudno przystać na takie odczytanie figury śmierci Boga, jakie proponował w przytaczanych wyżej cytatach Tomáš Halík. Aby ocalić tę interpretację, trzeba zatem wykazać, że to, co zachodzi pomiędzy Nietzschem a chrześcijaństwem, nie jest – lub raczej: nie jest wyłącznie – bezpardonową, brutalną walką.

Nietzsche w swym autobiograficznym *Ecce homo* przyznaje szczerze: „z natury jestem wojowniczy. Atakowanie należy do moich instynktów”⁶³. Kilka wersów dalej rozwija tę myśl, formułując cztery punkty charakteryzujące jego praktykę toczenia wojny:

Po pierwsze: atakuję tylko rzeczy zwycięskie – czasem czekam, aż takimi się staną. Po drugie: atakuję tylko te rzeczy, wśród których nie znajdę sprzymierzeńców, wśród których będę występował sam. (...) Po trzecie: nigdy nie atakuję osób – osobą posługuję się tylko jako silnym szkłem powiększającym, za pomocą którego można uwidocznic jakąś powszechną, ale przemykającą się, trudno uchwytną nędzę. (...) Po czwarte: atakuję tylko te rzeczy, dla których wykluczone jest jakiegokolwiek poróżnienie między osobami i gdzie nie występują w tle złe doświadczenia. Przeciwnie, atak jest u mnie dowodem życzliwości, wielkiej wdzięczności. Wyrażam cześć, wyróżniam w ten sposób, że wiązę swe imię z imieniem danej rzeczy lub osoby: za czy przeciw – jest mi wtedy obojętne. Gdy wypowiadam wojnę chrześcijaństwu, to przystoi mi to, bo z tej strony nie zaznałem żadnych fatalności ani zahamowań – najpoważniejsi chrześcijanie zawsze byli mi życzliwi⁶⁴.

Wszystkie cztery punkty łatwo odnieść można do stosunku, który Nietzsche żywił wobec chrześcijaństwa. Po pierwsze, chrześcijaństwo stało się obiektem ataku Nietzschego, ponieważ za jego życia rzeczywiście stanowiło na gruncie europejskim zwycięską formację.

⁶³ F. Nietzsche, *Ecce homo*, s. 29.

⁶⁴ Tamże, s. 30.

Nietzsche dostrzegął oczywiście, że był to kolos na glinianych nogach, już chyłący się ku upadkowi. Obiektem ataku jest jednak bez wątpienia chrześcijaństwo tryumfujące, posiadające jeszcze wówczas pełnię władzy duchowej i politycznej. Po drugie, w żadnym wypadku Nietzsche nie szuka i w swoim czasie nie znajduje wśród chrześcijan sprzymierzeńców. Cechuje go radykalna samotność. Po trzecie, walki z chrześcijaństwem nie da się w przypadku Nietzschego sprowadzić do jakichś zarzutów *ad personam*. Po czwarte, nie jest ona również poddyktowana partykularnym, osobistym, negatywnym doświadczeniem w obcowaniu z chrześcijanami. Nietzsche sięga w swej krytyce dużo głębiej. Poprzez genealogię dotrzeć chce do fundamentów. Przyznaje jednak, że atak jest u niego „dowodem życzliwości, wielkiej wdzięczności”. To sformułowanie budzi nadzieję, że iskrzenie pomiędzy niemieckim myślicielem a chrześcijaństwem nie musi okazać się zwiastunem gwałtownej walki, ale (być może) twórczej, wzajemnej inspiracji.

Do takich właśnie wniosków dochodzi Karl Jaspers. Zwraca uwagę na szczególną dialektykę zarówno myśli, jak i życiowej postawy, która była udziałem Nietzschego. Autor *Tako rzecze Zaratustra* w zaskakujący sposób utożsamiał się z przeciwnikiem, dążąc równocześnie do przewyciężenia go i wyprowadzenia swojej myśli dalej, ku nowym, oderwanym od przeciwnika horyzontom. Nietzsche nie zaprzeczał gwałtownie własnemu zapośredniczeniu w chrześcijaństwie, ale zapośredniczenie to próbował przekuć w odskocznnię, nadającą mu dynamikę. Karl Jaspers nie waha się więc napisać, że Nietzsche w jakimś sensie pragnie dalszego trwania chrześcijaństwa:

U Nietzschego zawsze jest już po walce, w walce tkwi już jakby zaprzestanie walki; gdyż włącza przeciwnika, przemienia się niejako w niego, nie chce go zniszczyć, pragnie jego dalszego trwania, nawet dalszego trwania chrześcijaństwa⁶⁵.

Zagadnienie wojny w myśli Nietzschego interpretuje także Krzysztof Michalski. Jego wizja wydaje się momentami bliska filozofii

⁶⁵ K. Jaspers, *Nietzsche a chrześcijaństwo*, s. 243.

Michela Foucault. W zbiorze esejów *Płomień wieczności* Michalski opisuje świat pełen różnic. Różnymi się względem otoczenia, względem innych, których napotykaemy. Taka konfrontacja z nieznanym może nam przynieść odkrycie nowych horyzontów, ale zawsze pozostaje ona niebezpieczna, nieoswojona przez uniwersalizujący rozum. Z tego powodu Michalski podkreśla w filozofii Nietzschego wagę konfliktu czy wręcz wojny z otoczeniem:

Konflikt, i to konflikt nieograniczony, a więc taki, o którym nie wiadomo, jak się skończy, nie da się nigdy, na zawsze, wyeliminować. Czy inaczej wojny – konfrontacji bez granic – nie da się uniknąć. I to nie tylko jako nieuniknionego zła – lecz także, a nawet przede wszystkim jako nieusuwalnego składnika życia, ba, jako sedna życia. „Wiara w [możliwość powszechną] zgody i możliwość eliminacji walki jest zasadniczym błędem – zanotuje Nietzsche – Oznaczałoby to śmierć!”⁶⁶

Michalski odnajduje także bardzo Foucaultowski cytat w tekście *Tako rzecze Zaratustra*: „Mówicie, że dobra sprawa uświęca nawet wojnę? A ja powiadam wam: to dobra wojna uświęca każdą sprawę”⁶⁷. Wojna stanowi ontologiczne pryncypium rzeczywistości. Ta wypowiedź Zaratustry przywodzi na myśl błyskotliwe odwrócenie klasycznej formuły wojny autorstwa Clausewitza, dokonane przez Foucaulta podczas wykładów w Collège de France⁶⁸.

⁶⁶ K. Michalski, *Płomień wieczności*, s. 80-81.

⁶⁷ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 36 (*Część pierwsza – Mowy Zaratustry: O wojnie i ludzie wojennym*).

⁶⁸ „Tak więc obok pierwszej hipotezy, głoszącej, że mechanizm władzy podlega zasadniczo i z istoty na represji, mielibyśmy drugą hipotezę, zgodnie z którą władza to wojna, wojna prowadzona z użyciem innych środków. I w tym momencie odwrócilibyśmy twierdzenie Clausewitza, mówiąc, że polityka to wojna prowadzona innymi metodami. (...) Z jednej strony mamy hipotezę (...): mechanizm władzy to represja; z drugiej – tę, którą (...) nazwę hipotezą Nietzschego: u podłoża stosunków władzy tkwi wojenne ścieranie się sił” (M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa: Wykłady w Collège de France*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 28-29).

Taka wizja wojny w filozofii Nietzschego zdaje się godzić w koncepcję kompatybilności teizmu i ateizmu. Toczenie walki, według Michalskiego, ma być dla Nietzschego sposobem napotykania radykalnej odmienności, a nie próbą nawiązywania współpracy i utożsamiania się z wrogiem. W zaprezentowanej powyżej wizji wojny Nietzsche poprzez wytworzenie olbrzymiego napięcia chce uzyskać energię potrzebną do pójścia naprzód. Porównuje je do wystrzelenia strzały z łuku. W ten sposób miałby radykalnie zerwać z religią.

Sam Michalski proponujący powyższą koncepcję wojny i walki u Nietzschego przyznaje jednak, że dla niemieckiego myśliciela „możliwość eliminacji walki jest zasadniczym błędem”, a to oznacza, że błędne wydaje się także ostateczne wyeliminowanie posiadania przeciwnika. Pytanie, które pozostaje do rozstrzygnięcia, brzmi: czy Nietzsche zamierza ostatecznie wyniszczyć starego przeciwnika (czyli chrześcijaństwo) i w imię pryncypium walki wyszukać sobie nowego wroga, czy też, jak chciałby Jaspers, pragnie dalszego trwania chrześcijaństwa jako swojego niezbędnego oponenta?

Na korzyść Jaspersowskiej interpretacji pojęcia walki w myśli Nietzschego przemawia wiele adekwatnych cytatów w pismach omawianego tu dziewiętnastowiecznego krytyka religii. W *Zmierzchu bożyszcz* Nietzsche zapisał:

triumfem jest nasze uduchowienie wrogości. Polega ono na głębokim zrozumieniu wartości, jaką stanowi posiadanie wrogów: krótko mówiąc, na czynieniu i wnioskowaniu przeciwie do tego, jak niegdyś czyniono i wnioskowano. Kościół zawsze chciał unicestwienia swych wrogów: my, immoralisci i anty-chrześcijanie, widzimy naszą korzyść w tym, że Kościół istnieje... (...) Rezygnujemy z wielkiego życia, jeśli rezygnujemy z wojny⁶⁹.

Takie postawienie sprawy przez Nietzschego skłania raczej do cytowanych powyżej słów Jaspersa o „dalszym trwaniu chrześcijaństwa”. W *Tako rzecze Zaratustra* Nietzsche przyznaje jasno: „i wrogów mi

⁶⁹ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, s. 28-29.

trzeba do szczęścia!”⁷⁰ Chrześcijaństwo mogłoby więc trwać jako *inimici necessarii*.

Skomplikowane relacje z wrogami, nacechowane subtelną sympatią, ale i gwałtowną agresją, Nietzsche charakteryzuje, posługując się wielokrotnie, na kartach różnych prac, metaforą łuku i strzały lub wyrzucanej w dal włóczni. W *Przedmowie do Poza dobrem i złem* pojawiają się następujące słowa:

walka z tysiącletnią presją chrześcijańskiego Kościoła (...) zaowocowała w Europie wspaniałym napięciem ducha, napięciem, jakiego nie znał świat; z tak napiętego łuku można dziś strzelać do najbardziej odległych celów. (...) My jeszcze mamy całą tę niedolę ducha i całe to napięcie jego łuku! Może też strzałę, zadanie, cel, kto wie?...⁷¹

W *Tako rzecze Zaratustra* tytułowy bohater wspomina między innymi: „Włócznia, którą w swych wrogów cisnę! Jakże jestem wdzięczny nieprzyjaciółom swoim, że wreszcie włócznią miotać mogę!”⁷² W innym fragmencie natomiast, drżąc o przyszłe losy Europejczyka, wypowiada słowa: „Biada! Zbliży się czas, gdy człowiek niezdolny będzie wyrzucić strzałę tęsknoty ponad człowieka, gdy zwiotczeje cięciwa łuku jego!”⁷³ Zagrożeniem dla napiętego łuku jest uczonej (*der Gelehrte*), czyli przedstawiciel obiektywnych nauk, i jego „jezuityzm średniactwa” (*Jesuitismus der Mittelmässigkeit*): „w jezuityzmie średniactwa, który instynktownie stara się unicestwić niezwykłego człowieka i złamać albo – jeszcze lepiej! – poluznić wszelki napięty łuk”⁷⁴.

Napięty łuk to – zdaniem Nietzschego – błogosławieństwo jego czasów. Właśnie ta napięta do granic możliwości sytuacja konfliktu pomiędzy starym światem metafizyki oraz pozytywnej nauki a nową filozofią Nietzschego przyniesie Europie wspaniałe owoce. Zwiotczenie sił, poluzowanie cięciwy, a więc próba zbudowania osłabiającego

⁷⁰ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 62.

⁷¹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 6.

⁷² F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 62.

⁷³ Tamże, s. 12.

⁷⁴ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 146 (p. 206).

obie strony kompromisu, ma okazać się według Nietzschego zgubna w skutkach. Wówczas zabraknie niezbędnej do śmiałego skoku naprzód odskoczni. Karl Jaspers w pracy *Nietzsche a chrześcijaństwo* w taki oto sposób scharakteryzował głównego bohatera swojej książki:

Jego myślenie wyrosło z chrześcijaństwa, powodowane jedynie chrześcijańskimi pobudkami. Jego walka z chrześcijaństwem nie ma bynajmniej na celu zwykłego wyrzeczenia się chrześcijaństwa, odrzucenia go i uwolnienia się od niego, lecz zmierza do przezwyciężenia go i prześcignięcia, i to za pomocą sił, które chrześcijaństwo i tylko ono rozpowszechniło w świecie⁷⁵.

Pytanie o przyszłość chrześcijaństwa w wizji Nietzschego jest więc pytaniem o możliwość ostatecznego tryumfu nowej antropologii i definitywnego obalenia starej formacji religijnej. Czy Nietzsche zgodziłby się na zaprzestanie walki i wyczerpanie olbrzymiego rezerwuaru możliwości twórczych przekształceń, które daje wchodzenie w nieustanny konflikt z otoczeniem? Zapewne nie. Oznacza to jednak, że chrześcijaństwo powinno dotrzymać mu kroku, by móc wciąż wadzić się z nim i zasługiwać tym samym na „życzliwość i wielką wdzięczność”.

PRZYSZŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA

Podsumowując prowadzone w tym artykule rozważania nad krytyką religii sformułowaną przez Nietzschego, chciałbym przedstawić na koniec, w jaki sposób niemiecki myśliciel pisze o przyszłości chrześcijaństwa. Spróbuję odpowiedzieć na sformułowane powyżej pytanie, czy zdaniem Nietzschego chrześcijaństwo zdolne jest dotrzymać mu kroku i stanowić godnego przeciwnika w wielkiej filozoficznej wojnie.

Na początku należy odnotować, że Nietzsche jest świadomy przełomowego charakteru swojej filozofii, ale także przełomowego momentu

⁷⁵ K. Jaspers, *Nietzsche a chrześcijaństwo*, s. 178.

dziejowego, w którym przyszło mu żyć. Badanie genealogiczne obnaża słabość i iluzoryczność religii chrześcijańskiej. Ogłoszenie jego wyników staje się przełomem:

Co dawniej było tylko chore, stało się dziś nieprzyzwoite – nieprzyzwoitością jest być dzisiaj chrześcijaninem. (...) Każda praktyka każdej chwili, każdy instynkt, każda stająca się czynem ocena wartości jest dziś przeciwchrześcijańska: jakim potworem fałszu musi być człowiek nowoczesny, że się mimo to nie wstydzi zwać jeszcze chrześcijaninem!⁷⁶

Koniec XIX wieku dokonuje w Europie niezwykle istotnego przekształcenia. Autobiograficzne wyznanie Nietzschego: „nie znam w ogóle ateizmu jako wyniku, a tym mniej jako zdarzenia: rozumie się on u mnie na podstawie instynktu”⁷⁷ – coraz częściej przyjmowane jest jako oczywistość. Dawniej w chrześcijańskiej Europie obowiązywała formuła Tertuliana z traktatu *De testimonio animae*: „dusza z natury chrześcijańska” (*anima naturaliter christiana*). Radykalne zerwanie Nietzschego polega właśnie na zakwestionowaniu oczywistości tej formuły. Nietzsche antycypuje moment, w którym oczywistością jest niewiara, a nie wiara chrześcijańska. Bardzo trafnie ujmuje to Charles Taylor we wstępie do książki *A Secular Age*:

Why was it virtually impossible not to believe in God in, say, 1500 in our Western society, while in 2000 many of us find this not only easy, but even inescapable?

Dlaczego w naszych zachodnich społeczeństwach w roku, powiedzmy, 1500 niewiara w Boga wydawała się zupełnie niemożliwa, a w roku 2000 wielu z nas nie tylko uważa, że przychodzi ona z łatwością, ale że jest wręcz nieunikniona?⁷⁸

⁷⁶ F. Nietzsche, *Antychryst*, s. 36-37 (p. 38).

⁷⁷ F. Nietzsche, *Ecce homo*, s. 35.

⁷⁸ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts-London 2007, s. 25.

W nowym duchowym pejzażu, w którym wiara w Boga nie jest już czymś oczywistym, na nowo należy pomyśleć rolę Boga, człowieka i religii. Można domniemywać, że wedle nietzscheańskiej nauki miejsce uśmierconego Boga zająć ma nadczłowiek⁷⁹:

Niegdyś mawiano: Bóg; (...) ja was nauczyłem mawiać: nadczłowiek. Bóg jest domniemaniem: lecz ja pragnę, aby domniemania wasze nie sięgały dalej niż wasza wola twórcza. Czy zdołalibyście Boga stworzyć? – Więc milczcie mi o wszystkich bogach! (...) Bóg jest domniemaniem: lecz ja pragnę, aby domniemania wasze nie wykraczały poza to, co jest do pomyslenia. Czy zdołalibyście pomyśleć sobie Boga? – Lecz niech wam to wolę prawdy znamionuje, iż wszystko przeistacza się w myślane po ludzku, po ludzku widzialne, po ludzku odczuwane! Swoje własne zmysły powinniście domyśleć do końca!⁸⁰

Powyższy cytat, mimo swej pozornej oczywistości, pozostaje jednak bardzo dwuznaczny. Można go interpretować jako ostateczne zerwanie z Bogiem. Zaratustra przyzywa nadczłowieka, o Bogu zaś nie ma już co myśleć ani mówić. Wspominane przez Zaratustrę „domniemanie” (a więc zapewne słabe poznanie przy pomocy religijnych auto-iluzji zalecenia swoich lęków) nie powinno przeważać nad twórczą

⁷⁹ Z taką wykładnią nie zgadza się oczywiście Martin Heidegger, poświęcający Nietzsche'mu wiele ze swoich pism. W *Drogach lasu* rozważa zakończenie pierwszej części *Tako rzecze Zaratustra*. Pojawiające się tam słowa: „Pomarli bogowie wszyscy: niechże więc za wolą naszą nadczłowiek żyje” Heidegger komentuje: „można by, myśląc po prostaku, mniemać (...), że Nietzsche na miejscu Boga stawia człowieka”. Szybko jednak ripostuje: „człowiek nigdy nie może ulokować się na miejscu Boga, ponieważ istota człowieka nigdy nie sięga obszaru istoty Boga”. Heidegger uważa, że metafizyczne owo metafizyczne miejsce opustoszałe po śmierci może pozostać puste. Nadczłowiek natomiast zajmie inne miejsce, „w stosunku do którego pozostaje w wyróżnionym związku [Beziehung]”. To inne miejsce to – zdaniem Heideggera – „podmiotowość” (*Subjektivität*). Myśl Heideggera można by więc wpisać w historię emancypacji podmiotu spod władzy ograniczających go struktur, ostatnią strukturą do przezwyciężenia jest metafizyka, którą uosabiało stare pojęcie Boga. Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, w: tegoż, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1977, s. 179.

⁸⁰ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 63.

wolą nadczłowieka. Być może jednak ze słów Zaratustry da się wyciągnąć inny wniosek: wniosek, aby na nowo pomyśleć Boga. Należy pomyśleć sobie takiego Boga, który nie przekroczy siły i woli twórczej nowego człowieka. W nowej post-Zaratustriańskiej pobożności nie należy zdawać się na transcendentną tajemnicę, której człowiek podporządkowuje się ulegle. Być może powinien ją współkreować poprzez własną twórczą wolę. Zostanie ona wówczas sprowadzona do wymiaru ludzkiego, ale czy oznacza to w sposób konieczny jej deprecjację?

Zaratustra wprost głosi ateizm: „wreszcie abym wam, przyjaciele, całkowicie serce swe objawił: jeśliby bogowie byli, jakże zniósłbym, abym bogiem nie był! Dlatego nie ma bogów”⁸¹.

Jest to *quasi* dowód na nieistnienie bogów. Dlaczego jednak Zaratustra sam nie chce stać się bogiem wśród bogów? Wówczas mógłby wytrzymać istnienie bogów, a tym samym ów *quasi* dowód na ich nieistnienie zostałby obalony. Zaratustra posiada przygotowaną odpowiedź: „Cóż by pozostawało do tworzenia, gdyby bogowie istnieli!”⁸² Nie chce sam stać się bogiem, ponieważ to odebrałoby mu jego najważniejszą ludzką cechę: potęgę twórczości. Dlaczego jednak Zaratustra odmawia stania się twórczym bogiem? Dlaczego nie dąży, by być jak Stwórca Wszechświata, i zamiast tego stwierdza, że istnienie bogów przekreśla perspektywy twórczości? Nauczyciel cnoty darzącej występuje przeciwko metafizycznemu architektowi Wszechświata. Metafizyczny, radykalizowany obraz Boga-Stwórcy skazuje człowieka jedynie na funkcję biernego kustosa Bożej chwały stworzenia. W świecie urzędowym wedle prawideł metafizyki wszystko zostało już zawczasu stworzone i pomyślane. Nawet jeśli poprzez jednostkowe czyny człowiek powołuje do życia potomstwo, wspaniałe budowle lub dzieła kultury, jest jedynie odtwórcą napisanego z góry, metafizycznego scenariusza. Aby obalić *quasi* dowód Zaratustry na nieistnienie bogów, trzeba pomyśleć takiego boga, który nie domyka dzieła stworzenia. Pozostawia je kruchym, wrażliwym na twórcze uderzenia rzeźbiarskiego młota, który chwyta do rąk pod koniec cytowanej powyżej mowy Zaratustra.

⁸¹ Tamże, s. 63.

⁸² Tamże, s. 64.

Wydaje się, że sam Nietzsche charakteryzuje takiego Boga niedomykającego Wszechświat w metafizycznym systemie. Mógłby on zostać usłyszany przez Europę dopiero po wypełnieniu się miazdzącej nietzscheańskiej krytyki chrześcijaństwa:

Wszystko, co głębokie, lubi maskę; a najgłębsze sprawy wręcz nienawidzą obrazu i metafory. Czyż nie jest tak, że dopiero przeciwieństwo mogłoby być prawowitym przebraniem, w którym przechadzałyby się jakiś zawstydzony bóg? Problematyczne pytanie; byłoby dziwne, gdyby na podobne jeszcze nie odważył się jakiś mistyk⁸³.

Komentarz do powyższego cytatu rozpocząć należy od ważnej uwagi. Tłumacz nie rozpoznał aluzji do Księgi Rodzaju. W oryginale pojawia się bowiem: *auf Bild und Gleichniss*, czyli dosłownie: „na obraz i podobieństwo”, a nie, jak przetłumaczył Grzegorz Sowinski: „obraz i metaforę”. Post-nietzscheański bóg (bóg pomyślany dzięki burzycielskiej mocy filozofii Nietzschego) musi uwolnić się od idolatrii. Nie może zostać zbyt łatwo sprowadzony do ludzkiego obrazu i do ludzkiego podobieństwa. Aby uratować swą prawdziwą transcendentę, musi przybrać szaty swego przeciwieństwa. W kontekście sekularyzacji bóg Nietzschego podaje się za nieistniejącego.

Kim jest ten „zawstydzony bóg”, podający się za nieistniejącego? Na dalszych kartach *Poza dobrem i złem* odnaleźć można wskazówkę, jak zinterpretować tę postać. W *Części czwartej: sentencje i interludia* w tłumaczeniu Sowinskiego czytamy: „Pozwalać się zdyskredytować, okradać, okłamywać i wyzyskiwać: skłonnością taką mogłoby się wśród ludzi przejawiać zawstydzenie jakiegoś boga”⁸⁴. Niemiecki oryginał⁸⁵ można też interpretować trochę inaczej: „skłonność do dawania się zdyskredytować, okraść, okłamać i wyzyskać mogłaby być zawstydzeniem się boga pośród ludzi”. Taka wykładnia aforyzmu

⁸³ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 54 (p. 40).

⁸⁴ Tamże, s. 85 (p. 66).

⁸⁵ *Die Neigung, sich herabzusetzen, sich bestehen, belügen und ausbeuten zu lassen, könnte die Scham eines Gottes unter Menschen sein.*

wskazuje na postać Chrystusa, który przebywając na ziemi, wśród ludzi, przyjmuje postawę pokornego Sługi Pańskiego, a jej kulminacją jest radykalna kenoza na krzyżu.

A zatem, powracając do wcześniejszego cytatu, „zawstydzony bóg” to chrześcijański bóg kenozy, który najchętniej przyjmuje przebranie przeciwieństw (a więc szatę nieistnienia), aby ocalić swą transcendentę. Z tego punktu możliwe jest rozwinięcie teologii śmierci Boga, ukazującej sekularyzację jako jedną z form autoprezentacji, którą przyjmuje chrześcijański Bóg w swym objawieniu. Oczywiście, wspomniany przez Nietzschego „jakiś mistyk” to nikt inny, jak święty Jan od Krzyża, który podobne doświadczenie opisał jako „noc ciemną”. Na tym może polegać owo „głębokie doświadczenie duchowe”, które z figury śmierci Boga odczytać chce Tomáš Halík.

Konkludując, można więc powtórzyć założenia przyjęte na wstępie artykułu, tym razem poparte przytoczonymi w tekście wyimkami z pism Nietzschego: niemiecki myśliciel przyjmuje dwuznaczną postawę wobec religii judeochrześcijańskiej. Jest jej bezlitosnym, anihilującym krytykiem. Może być także odczytany jako jej ukryty, polemiczny obrońca. Ta druga interpretacja wymaga oczywiście wyjścia poza tradycyjną wykładnię pism filozofa i filologa z Bazylei. W świetle przytoczonych tekstów źródłowych zdaje się jednak równie uprawniona. Niezwykle interesującą wizję przyszłości chrześcijaństwa Nietzsche kreśli w 61 punkcie *Jutrzenki*, zatytułowanym *Konieczna ofiara*:

Ci poważni, dzielni, prawi, głęboko odczuwający ludzie, którzy obecnie z całego serca są jeszcze chrześcijanami, powinnyby z obowiązku względem siebie żyć przez czas dłuższy na próbę bez chrześcijaństwa, winni są swej wierze, spróbować raz w ten sposób pobytu „na pustyni”, jedynie dlatego, by uzyskać prawo zabierania głosu o tem, czy chrześcijaństwo jest potrzebne. Tymczasem siedzą w swym zaścianku i lżą stamtąd świat poza zaściankiem, co więcej, gniewa ich to i boli, gdy ktoś napomknie, że poza zaściankiem jest jeszcze cały świat! że chrześcijaństwo na ogół jest tylko zaściankiem! Nie, świadectwo wasze nie zaważy dopóty na szali, dopóki nie spróbujecie żyć przez długie lata bez chrześcijaństwa, dokładając szczerze starań, by wytrwać w poglądach wręcz niezgodnych

z chrześcijaństwem; dopóki nie odbiegniecie od niego daleko, daleko! Powrót wasz tylko wtedy będzie miał pewne znaczenie, gdy nastąpi za sprawą sądu utwierdzonego ścisłym porównaniem, nie zaś z tęsknoty! – Ludzie przyszli postąpią kiedyś tak samo z ocenami przeszłości; trzeba będzie dobrowolnie przeżyć je raz jeszcze, jak niemniej ich przeciwieństwa, by ostatecznie przysługiwało prawo przepuszczania ich przez sito⁸⁶.

U Nietzschego wierzący nie składa ofiary z intelektu, lecz z samej religii w celu ratowania... religii. Myśl ta pojawi się na przykład w zaskakującym rozróżnieniu wiary i religii dokonany przez Karla Bartha⁸⁷. Nietzsche zwraca także uwagę, że opisane przez niego „wyjście na pustynię”, próba czasowego zawieszenia chrześcijaństwa to akt poświęcenia, który wierzący są „winni swej wierze”. W tym sensie ateizm posiada religijny, duchowy sens, tak jak postulował to Tomáš Halík. Nietzsche wreszcie z wielką intuicją diagnozuje, że nawet w świecie, w którym dusza jest naturalnie niechrześcijańska czy też niereligijna, nadal istnieją i istnieć będą ludzie „tkwiący w swym zaścianku” (*kleben an ihrer Scholle*). Ich gwałtowny sprzeciw wobec zewnętrznego świata, wobec realiów sekularyzacji, ich akt lżenia czy nawet bluźnierstwa (*lästern*) wobec tych, którzy próbują uzmysłwić im, że zaścianek nie jest przecież całym światem, nie unieważnia faktu, że chcąc nie chcąc dostają się oni pomiędzy dwie wielkie narracje, a ich wiara musi być rozważana łącznie z otaczającym ich ateizmem.

⁸⁶ F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, s. 54.

⁸⁷ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik. Erster Band. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Verlag de Evangelischen Buchhandlung Zollikon, 1938, s. 304-356.