

Słowa kluczowe: Nietzsche, teologia, soteriologia, śmierć Boga, resentment, nadczłowiek

Keywords: Nietzsche, theology, soteriology, the death of God, resentment, Übermensch

O. Michał Paluch OP

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE
COLLEGIUM JOANNEUM

NIETZSCHE I TEOLOGIA

Minęło już ponad sto lat od śmierci Fryderyka Nietzschego. Pojawiło się po nim wielu myślicieli, którzy mogliby aspirować do bycia emblematycznymi przedstawicielami „ducha czasów”. Pomyślmy choćby o Martinie Heideggerze, Ludwiku Wittgensteinie, Michelu Foucaulcie, Jacques’u Derridzie czy ostatnio Peterze Sloterdijku. Wydaje się jednak, że pod wieloma względami to właśnie twórczość Fryderyka Nietzschego pozostaje najbardziej intensywnym i trwałym komponentem współczesnej, krytycznej wobec chrześcijaństwa, kultury. Trudno więc chrześcijaninowi przejść obojętnie wobec jego propozycji.

W niniejszym tekście postaram się zwięźle naszkicować główne rysy filozofii Nietzschego, które mają istotne znaczenie dla teologii. Będę się w tym celu odwoływał głównie do dzieł z ostatniego okresu niemieckiego myśliciela – najbardziej wprost odnoszących się do chrześcijaństwa. W dalszej części spróbuję wskazać powody atrakcyjności jego propozycji i istotne elementy intelektualnej sytuacji, w której się ona zrodziła, bez ich uchwycenia trudno bowiem odnieść się właściwie do myśli filozofa. Na końcu zaproponuję – po części z pomocą Maxa Schelera – odpowiedź na pytanie, jaka powinna być właściwa chrześcijańska reakcja na dzieło Nietzschego.

MAŁE POWTÓRZENIE: KILKA PODSTAWOWYCH INFORMACJI

Fryderyk Wilhelm Nietzsche (Deleuze, 2000, s. 11–21) urodził się 15 października 1844 r. na plebanii w Röcken, w przyłączonej do Prus Turyngii. Zarówno ze strony ojca, jak i matki, pochodził z rodziny pastorów luterańskich. Od początku był cudownym dzieckiem, które zadziwiało swoich nauczycieli. Zachowały się

listy jego profesorów, którzy piszą o tym, że nigdy w życiu nie spotkali człowieka tak utalentowanego. Niezwykle wcześnie, w wieku zaledwie 25 lat, w 1869 r., został powołany na stanowisko profesora filologii klasycznej Uniwersytetu w Bazylei. Będzie tam wykładał przez 9 lat. W tym czasie przeżył wielką fascynację dziełem Ryszarda Wagnera oraz przyjaźń z nim i z jego żoną, córką Franciszka Liszta, Cosimą. Zarówno fascynacja jak i przyjaźń zakończą się z hukiem podczas uroczystości otwarcia teatru w Bayreuth, wybudowanego specjalnie pod potrzeby oper kompozytora. Ze względu na wizytę cesarza na tej uroczystości Nietzsche uzna ceremonię za zdradę głoszonych przez Wagnera ideałów i na resztę życia odwróci się od uwielbianego wcześniej mistrza. Z powodu pogarszającego się stanu zdrowia w 1878 r. musiał podjąć decyzję o zaprzestaniu prowadzenia wykładów. Dzięki swojemu przyjacielowi, Franzowi Overbeckowi, otrzymał od uniwersytetu dożywotnią pensję, która pozwoliła mu wieść skromne życie. Podróżował między Szwajcarią i Włochami, najchętniej przebywając w ukochanym Sorrento. Niestety, stan jego zdrowia nie poprawiał się. Powracające migreny i nudności sprawiły, że Nietzsche bardzo mocno cierpiał. Sam obliczył, że w ciągu jednego roku miał silny ból głowy ponad 180 dni. Obok intensywnych momentów cierpienia Nietzsche przeżywał euforyczne uniesienia, w czasie których spacerował i pisał. Pomagał sobie, sięgając po opium.

3 stycznia 1889 r. w Turynie nastąpiło przesilenie. Usiłując powstrzymać woźnicę smagającego batem konia, Nietzsche stracił przytomność. Doszedł do siebie, ale już nigdy nie był w stanie wrócić w pełni do rzeczywistości – rozróżnić między życiem a swym dziełem. Zaczął pisać listy do znajomych sygnowane Dionizos lub Ukrzyżowany. Przyjechał do niego wspomniany wyżej Franz Overbeck i z trudem zabrał go do Bazylei. Tam, już bez stawiania oporu, Nietzsche pozwolił się zawieźć do kliniki psychiatrycznej. Diagnoza brzmiała: postępujący paraliż. Dziś, na podstawie opisanych objawów, lekarze przypuszczają, że niemiecki filozof cierpiał na infekcję syfilityczną, która miałaby rozwijać się od 1866 r. W 1890 r. matka zabrała Fryderyka do siebie, a po jej śmierci przez kilka lat opiekowała się nim siostra, Elżbieta¹. Rozwój choroby następował stopniowo, aż po apatię i agonię. Nietzsche zmarł 25 sierpnia 1900 r. w Weimarze.

W twórczości Nietzschego najbardziej interesujące dla chrześcijanina są dzieła, które powstały w latach po zwolnieniu z obowiązków uniwersyteckich,

1 Warto wspomnieć o tym, że siostra odegrała w historii Nietzschego dość dwuznaczną rolę: z jednej strony z pietyzmem zaopiekowała się twórczością brata, z drugiej strony pozwoliła ją wykorzystać nazistom. Była żoną bardzo nieulubianego przez brata nacjonalisty, który wyjechał z nią w latach osiemdziesiątych do Paragwaju, by budować tam osiedle aryjskie. To stamtąd Elżbieta wróciła, by zająć się chorym Fryderykiem.

a przed wejściem w szaleństwo. W 1878 r. Nietzsche pisze dzieło *Ludzkie, arcy-ludzkie*, którym rozpoczyna krytykę wartości. W latach 1883–1885 powstaje *To rzekł Zaratustra* (czy też *Tako rzecze Zaratustra* lub *Tak rzekł Zaratustra*, mamy kilka tłumaczeń tego dzieła na język polski), książka uznawana zwykle za najważniejsze dokonanie niemieckiego filozofa. Ważny jest też rok 1888. Powstają wtedy najbardziej drapieżne jego dzieła, z ostrzem agresywnie zwróconym głównie przeciw chrześcijaństwu: *Zmierzch bożyszczy*, *Przypadek Wagnera*, *Antychryst*, *Ecce homo*.

Nietzsche nie próbował tworzyć jakiegś wielkiej spójnej syntezy. W swojej twórczości przywracał do łask formę poematu i aforyzm jako równoprawne formy filozoficznej wypowiedzi. Wynikało to oczywiście w jakiejś mierze ze stanu jego zdrowia – w związku z nawracającymi migrenami Nietzschemu niezwykle trudno było skupić umysł na jakimś wielkim projekcie. Był to jednak także z pewnością świadomy, strategiczny wybór: w swoim namiętnym sporze z kulturą, w której przyszło mu żyć, Nietzsche chciał sięgnąć po quasi-religijny ton. Ma ambicje prorockie: chce wskazać drogę do nowej kultury. Najlepiej widać to w *To rzekł Zaratustra*. Jest to opowieść o spotkaniu z prorokiem, który historycznie poprzedził Jezusa. Opowieść ma formę czterech ksiąg, a wiele fragmentów jest biblijnie stylizowanych (np. mowa przed odejściem, ostatnia noc w ostatniej księdze – wyraźne nawiązania do czwartej Ewangelii). Nietzschemu bardzo zależało, by jego czytelnik nie przeoczył, że oto otrzymujemy nową ewangelię.

Na czym polega ewangelia, którą przynosi Nietzsche?

FIASKO POMYSŁU NA CZŁOWIEKA I SEMICKI SPOSÓB MYŚLENIA

Punktem wyjścia propozycji Nietzschego jest przekonanie, że projekt antropologiczny, który obserwuje i którego doświadcza, zakończył się fiaskiem. Ideał człowieczeństwa, który analizuje, zaprowadził na mieliznę: „Wielki przesył człowiekiem – to on dławił mnie i wpęłzył mi do gardła” – mówi Zaratustra (Nietzsche, 1999, s. 280). I dalej, ten sam Zaratustra: „»Wiecznie powraca człowiek, ten, który cię znużył, mały człowiek« – tak ziewał mój smutek, powłóczył nogami i nie mógł zasnąć” (tamże).

Odpowiedzią na ten stan rzeczy będzie próba stworzenia nowej antropologii, podarowania światu nowego pomysłu na człowieka. Zanim jednak przejdę do próby scharakteryzowania, na czym ten nowy projekt antropologiczny miał polegać, muszę przytoczyć kilka tekstów, które pozwolą zrozumieć, dlaczego w ogóle jest potrzebny. Jak się dowiemy, to chrześcijaństwo w olbrzymiej mierze jest odpowiedzialne za fiasko dotychczasowego ideału.

Nie tłumię w tym miejscu westchnienia. Są dnie, kiedy nawiedza mnie uczucie, czarniejsze niż najczarniejsza melancholia – pogarda ludzi. I aby żadnej nie zostawić wątpliwości co do tego, czym pogardzam, kim pogardzam: człowiekiem dzisiejszym, człowiekiem, któremu fatalnie jestem współczesny. Człowiek dzisiejszy – dusi mnie jego oddech nieczysty... [...] Co dawniej było tylko chore, stało się dziś nieprzyzwoite – nieprzyzwoitością jest być dziś chrześcijaninem. I tu zaczyna się mój wstręt (Nietzsche, 2003a, nr 38, s. 35).

Cóż takiego budzi wstręt Nietzschego w chrześcijaństwie?

Chrześcijańskie pojęcie Boga – Bóg jako Bóg chorych, Bóg jako pajak, Bóg jako duch – jest jednym z najbardziej zepsutych pojęć Boga, jakie osiągnięto na ziemi; jest ono może nawet miernikiem stanu głębi w zstępującym rozwoju typu boskiego. Bóg wyrodzony w sprzeczność z życiem, zamiast być jego przejaśnieniem i wieczystym „Tak”! W Bogu wrogość zapowiedziana życiu, naturze, woli życia! Bóg formułą dla każdego oczernienia „tego świata”, dla każdego kłamstwa o „zaświecie”! W Bogu ubóstwiona nicość, wola nicości uświęcona!... (tamże, nr 18, s. 18).

Jak widzimy, w chrześcijaństwie Nietzsche odnajduje ubóstwienie tego, co chore, słabe. Chrześcijaństwo jest dla niego wielkim – trwającym przez wieki – „nie” wobec życia i natury.

Rodzą się pytania: Skąd wzięła się taka idea Boga?, Gdzie szukać jej genezy?, Jak w ogóle mogło dojść do takiej interpretacji boskości? Są one tym bardziej istotne, że, zdaniem Nietzschego, na początku nie myślano tak o Bogu. Chrześcijańskiemu, choremu podejściu do Boga i życia przeciwstawia on zdrowe podejście, które odnajduje w tradycji greckiej (nie zapominajmy, że był filologiem klasycznym!). Wprawdzie i w świecie starożytnych Greków można znaleźć symptomy upadku – np. Sokrates i reprezentowany przez niego ideał może być przykładem tropionych przez niemieckiego filozofa słabości – ale podstawowy nurt całości tradycji, jeśli przyjąć jej dominantę w myśli Heraklita i przede wszystkim w mitologii związanej z Dionizosem, jest zdrowy i przyjazny życiu. Zepsucie wiąże się z semickim stylem myślenia:

Żydzi są najprzedziwniejszym ludem w dziejach świata, ponieważ stanąwszy wobec zagadnienia istnienia i nieistnienia, z zupełną i niesamowitą świadomością wybrali istnienie za wszelką cenę: tą ceną było

radykalne sfalszowanie wszelkiej natury, wszelkiej naturalności, wszelkiej realności, tak samo całego świata wewnętrznego, jak zewnętrznego. Odgraniczyli się od wszystkich warunków, pod którymi dotąd mógł żyć lud jakiś, pod którymi mu żyć było wolno, stworzyli z siebie pojęcie przeciwstawne naturalnym warunkom – przenieśli kolejno religię, kult, moralność, historię w sposób nieuleczalny na sprzeczność z ich naturalnymi wartościami. Z tym samym zjawiskiem spotykamy się raz jeszcze i to w niewymownie zwiększonych proporcjach, mimo to jako z kopia: Kościołowi chrześcijańskiemu brak, w porównaniu z „ludem świętych”, wszelkiej pretensji do oryginalności. Żydzi są, właśnie przez to, najfatalniejszym ludem w dziejach świata: w późniejszym swym oddziaływaniu uczynili ludzkość do tego stopnia fałszywą, że dziś jeszcze chrześcijanin czuć może w sposób antyżydowski, nie rozumiejąc, że jest ostatnią konsekwencją żydowską (tamże, nr 24, s. 23).

W jaki sposób odbyło się „radykalne sfalszowanie wszelkiej natury”? Nietzsche uważał, że początkowo stosunek Żydów do Boga także był zdrowy – był wyrazem mocy, radości z własnego istnienia. Ulegnie przekształceniu pod wpływem działania kapłanów, którzy wprowadzają pojęcie grzechu i za jego pomocą tłumaczą moralny porządek świata. Rodzi się w ten sposób moralność, która już nie jest

wyrazem warunków życia i wzrostu ludu, już nie najgłębszym instynktem życia, lecz abstrakcją, przeciwstawieniem życia – moralność jako zasadnicze pogorszenie wyobraźni, jako »złe spojrzenie« na wszystkie rzeczy (tamże, nr 25, s. 24).

Odpowiedzialny za ten stan jest przede wszystkim kapłan, który „odziera z wartości, z świętości naturę: za tę cenę istnieje w ogóle” (tamże).

RESENTYMENT

Odrzucenie zdrowego podejścia do życia, zrealizowane w religii Izraela, a potem w chrześcijaństwie, związane jest jednak z postawą, która nie dotyczy wyłącznie religii. Procesy, które zaszły w świecie semickim i Kościele, są tej postawy spektakularną ilustracją, dotyczyć ona może jednak bardzo różnych sfer ludzkiego życia.

Postawę tę nazywa Nietzsche resentymentem. Na czym polega resentyment? Oto słabi, którzy nie są zdolni osiągnąć jakiejś pożądanej przez siebie wartości, zwracają się przeciw niej. Zaczynają jej nienawidzić, by w ten sposób ulżyć swemu losowi i zrationalizować własną porażkę. Prowadzi to jednak do kompletnej dekadencji moralności: zamiast tego, co jest prawdziwą wartością, zaczyna się kult słabości i miernoty; zamiast wolności przychodzi uwłaczająca człowiekowi niewola.

Ludzkie relacje pełne są takich odniesień. To dlatego człowiek współczesny budzi u Nietzschego odrazę. Filozof zauważa jednak, że wykształcaniu się takiej postawy najbardziej sprzyja trwający od dwóch tysięcy lat kult Ukrzyżowanego.

Bóg na krzyżu – nie rozumiecież ciągle jeszcze straszliwości ukrytej myśli tego symbolu? Wszystko, co cierpi, wszystko, co wisi na krzyżu, jest boskie... My wszyscy wisimy na krzyżu, przeto my jesteśmy boscy... My jedynie jesteśmy boscy... Chrześcijaństwo było zwycięstwem, zginął przez nie dostojniejszy sposób myślenia – chrześcijaństwo było dotąd największym nieszczęściem ludzkości (tamże, nr 51, s. 51; nr 62, s. 65–66).

ŚMIERĆ BOGA

Na szczęście czasy obecne niosą nową szansę. Jest nią zjawisko, które Nietzsche określi jako śmierć Boga i do którego będzie niemalże obsesyjnie wracał w swojej twórczości². Dlaczego śmierć Boga – porzucenie wiary i odrzucenie

2 W całości twórczości Nietzschego można znaleźć aż 15 rozmaitych opisów śmierci Boga. Jednym z najsłynniejszych – najczęściej przywoływanych – jest fragment z *Wiedzy radosnej*: „Czy nie słyszeliście o owym człowieku oszalałym, który w jasne przedpołudnie latarnię zaświecił, wybiegł na targ i wołał bezustannie: »Szukam Boga! Szukam Boga!«. – Ponieważ zgromadziło się tam właśnie wielu z tych, którzy w Boga nie wierzyli, więc wzbudził wielki śmiech. Czyliż zginął? – spytał jeden. – Czyż zabłąkał się jak dziecko? – rzekł drugi. – Czy się ukrywa? Może boi się nas? Czy nie wsiadł na okręt? Wywędrował? – tak krzyczeli i śmiali się w zgiewku. Oszalały człowiek wskoczył między nich i przesywał ich spojrzzeniami swymi. »Gdzie się Bóg podział? – zawołał. – Powiem wam! Zabiliśmy go – wy i ja! Wszyscy jesteśmy jego zabójcami! Lecz jakżeż to uczyniliśmy? Jakżeż zdołaliśmy wypić morze? Kto dał nam gąbkę, by zetrzeć cały widnokrąg? Cóż uczyniliśmy, odpętując ziemię od jej słońca? Dokąd zdąża teraz? Dokąd my zdążamy? Precz od wszystkich słońc? Nie spadamyż ustawicznie? I w tył, i w bok, i w przód, we wszystkich kierunkach? Jestże jeszcze jakieś na dole i w górze? Czyż nie błędzimy jakby w jakiejś nieskończonej nicości? Czyż nie owiewa nas pusty przestwór? [...] Nie było nigdy większego czynu – i ktokolwiek tylko po nas się urodzi, gwoli czynowi temu należeć będzie do historii wyższej, niż wszelka dotąd była historia!«. – Tu zamilkł człowiek oszalały i znów spojrział na swoich słuchaczy: i oni milczeli, patrząc nań w zadziwie. W końcu cisnął latarnię o ziemię, że trzasła w kawały i zgasła. »Przyszedłem za wcześnie, rzekł potem, nie jestem jeszcze na czasie. To olbrzymie zdarzenie jest jeszcze w drodze i wędruje – nie doszło jeszcze do uszu ludzi, błyskawica i grzmot potrzebują czasu, światło gwiazd potrzebuje czasu, czyny, nawet skoro już są dokonane, potrzebują czasu, żeby je widziano i słyszano» (Nietzsche, 2003b, s. 110–111).

Boga jako zasady porządkującej rzeczywistość – jest dla Nietzschego szansą i dobrą nowiną? Oczywiście dlatego, że umożliwia ona nowe „rozdanie” w moralności, domaga się przewartościowania wszystkich wartości, stwarza przestrzeń na ucieczkę od resentymetu. Śmierć Boga jest rodzajem trzęsienia ziemi, które musi pochłonąć dotychczasowy projekt antropologiczny i po którym musi nastąpić odbudowa.

Nietzsche bynajmniej nie myśli przy tym naiwnie o śmierci Boga. Nie tylko dlatego, że wie, iż jest prorokiem, który przyszedł za wcześnie, a nowina, którą przynosi, będzie jeszcze długo przebijać się do ludzkiej świadomości. Nie tylko też dlatego, że – podobnie jak Dostojewski – zdaje sobie sprawę ze wstrząsających konsekwencji, które nowa sytuacja niesie („jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno”). Co jeszcze ważniejsze, nie wyobraża sobie, że śmierć Boga może cokolwiek automatycznie rozwiązać.

W czwartej, najbardziej chyba interesującej, księdze *To rzekł Zaratustra* Nietzsche przeprowadza symulację sytuacji po śmierci Boga. Zaratustra gromadzi w swojej gromadzie różnych wybitnych przedstawicieli ludzkości (Nietzsche nazywa ich „wyższymi” ludźmi), którzy ilustrują różne typy ludzkiego geniuszu. Gdy Zaratustra opuszcza tę grupę na chwilę, wraca ona od razu do religijnego kultu. Tym razem jednak to nie Bóg jest w jego centrum, lecz osioł. Ten tragikomiczny obraz miał dosadnie ukazać, że człowiek, któremu odebrano kult Boga, traci orientację w świecie i w nowej sytuacji dąży do stworzenia sobie innego kultu, choćby i kultu czegoś znacznie mniej doskonałego niż Bóg, co jednak przywróci sens i porządek światu. Nietzsche zapowiadał przy tym, że ten nowy kult będzie jeszcze bardziej odrażający niż kult zamordowanego Boga.

NADCZŁOWIEK

Jeśli jednak śmierć Boga automatycznie nie rozwiązuje problemu resentymetu, to w takim razie w jaki sposób można się z nim uporać? Jaka jest droga dojścia do nowego ideału człowieczeństwa, który chce zaproponować Nietzsche?

Śmierć Boga to dla Nietzschego za mało, gdyż to dopiero przekroczenie moralności, która została wyemanowana przez religię, może dać człowiekowi wolność. Chodzi więc o to, by człowiek wyszedł – zgodnie z tytułem jednego z jego dzieł – „poza dobro i zło”.

Moralność resentymetu, w którą jesteśmy zanurzeni, zdaniem Nietzschego, zabija wszelką twórczość. Na tym zresztą przede wszystkim ma polegać jej śmiercionośna siła. Przywrócenie człowiekowi wielkości, która została mu przez resentymet odebrana, musi więc polegać na uczynieniu go na powrót twórcą. To

zaś może dokonać się do końca i radykalnie wyłącznie wtedy, gdy człowiek stanie się twórcą wartości. Dopiero wtedy otwiera się przed nim szansa na zrzucenie z siebie jarzma niewoli narzucanej mu przez Boga czy innych ludzi.

Ten nowy pomysł na przeżywanie człowieczeństwa, pozwalający w pełni uruchomić wszelkie potencjalności kryjące się w człowieku, nazywa Nietzsche nadczłowiekiem. Nie chodzi tu bynajmniej o żaden z rodzajów ludzkiego geniuszu, które spostrzegamy wokół siebie. „Wyższy człowiek”, którym może być genialny naukowiec, filozof, kapłan czy poeta, to jeszcze za mało. To formy przeżywania człowieczeństwa, które trzeba przekroczyć. Nietzsche zresztą bezwzględnie poczyna sobie nie tylko z kapłanami, do których oczywiście ma szczególną predylekcję (kapłani to dla niego „pasożyty”, „bladzi, podziemni wysysacze krwi” itp.), znajdziemy u niego też zjadliwą krytykę póź zajmowanych przez inne społeczne autorytety. Ponieważ wszyscy oni poddają się jakiemuś niestworzonemu przez siebie porządkowi wartości, nie idą dostatecznie daleko i przez odgrywaną przez siebie rolę społeczną stają się poważną przeszkodą dla innych. Tylko nadczłowiek, wsłuchany w prawdziwe życie, ma odwagę sam stwarzać siebie.

Jak widać, ideałem człowieczeństwa, który Nietzsche próbuje w sposób możliwie konsekwentny zaproponować, jest człowiek przekraczający siebie. Ponieważ dotychczasowa moralność wydaje się najtwardszym z narzuconych człowiekowi ograniczeń wolności i twórczości, wydaje mu się, że człowiek autentycznie twórczy – stwarzający siebie – musi być zdolny do transcendowania zastanej, zarazonej resentymentem moralności. Na tym transcendowaniu, wyłącznie na nim, może polegać życie z głębi samego siebie, życie, w którym polegamy wyłącznie na sobie.

ATRAKCYJNOŚĆ PROPOZYCJI NIETZSCHEGO

Jak się odnieść do pomysłu Nietzschego? Zastanówmy się najpierw, na czym polega jego atrakcyjność, dlaczego był i do dzisiaj pozostaje źródłem inspiracji dla wielu.

Po pierwsze, propozycja Nietzschego odwołuje się do drogiego nam pragnienia wolności. Nietzsche chce być naszym wyzwolicielem – wydobyć nas spod jarzma resentymentu. Po prometejsku, w imię troski o człowieka, staje do walki z dużo silniejszym od siebie przeciwnikiem w postaci Boga, choć właściwie jego zmaganie jest jeszcze szersze: by szukać drogi do wolności, rzuca rękawicę współczesnej sobie kulturze. Obiecuje przy tym pełnię życia, której każdy pragnie.

Po drugie, w filozofii Nietzschego znalazł swój wyraz głód autentyczności. Wysięk, który podejmuje Nietzsche, jest próbą zmycia z siebie wszelkiego

zakłamania i dotarcia do zapoznanej prawdy o człowieku. Nie waha się przy tym zakwestionować wszelkie autorytety (jak widzieliśmy, nie chodziło wyłącznie o religię).

Po trzecie, proponowany przez Nietzschego ideał jest niezwykle pojemny. Zauważmy, że przekraczanie siebie, do którego nas prowadzi i którego od nas żąda (czy już rozumiemy, skąd dziś mowa o różnego rodzaju wyzwajających transgresjach?), nie jest treściowo określone. Nietzsche właściwie nie mówi nam, dokąd ma nas doprowadzić proponowane przez niego przewartościowanie wszystkich wartości. Byłoby to zresztą sprzeczne z jego pomysłem na człowieka. Smak jego ideału człowieczeństwa polega właśnie na tym, że to każdy sam może i powinien – wsłuchany w prawdziwe życie – zdecydować się na autokreację.

Po czwarte, trzeba uznać, że filozofia Nietzschego stara się o zbudowanie alternatywnej wizji człowieka, która stwarza wrażenie głębi. Próbując przekroczyć religię i zrodzoną z niej moralność, Nietzsche świadomie posługuje się środkami quasi-religijnymi. Nie przeciwstawia więc religii – jak inne antyreligijne ideologie – scjentyistycznie płaskiej wizji człowieka. Uważa swoją propozycję za profetyczny pomysł na drodze ku pełnemu rozkwitowi człowieczeństwa.

KONTEKST FILOZOFII NIETZSCHEGO

Dla chrześcijanina najważniejsze jest oczywiście pytanie o to, jak usytuować propozycję Nietzschego wobec chrześcijańskiego ideału zbawienia. Zanim jednak do tego przejdę, chciałbym zwrócić uwagę na kontekst, w którym rodziły się pomysły niemieckiego filozofa. Warto mieć w pamięci przynajmniej trzy elementy składające się na sytuację społeczno-ideową, w której powstała idea nadczłowieka i pomysł woli mocy.

Niemiecka kultura XIX w. to modelowy przykład kultury mieszczańskiej, ze wszystkimi konsekwencjami, które taka formuła życia społecznego w sobie niesie. Z jednej strony rozkwita ona w zamożnych miastach, które mają aspiracje intelektualno-duchowe i środki, by swoje ambicje realizować. Z drugiej jednak strony jest bardzo sformalizowana i sztywna, jeśli chodzi o układy zależności rodzinnych, etykietę itp. Słusznie mogła być odczuwana jako gorset, który przeszkadza w rozwoju. Zresztą protest wobec modelu stosunków społecznych, które

kultura mieszczańska wyłoniła, czy też wobec jej zakłamania, będzie wielokrotnie wracał jako ważny motyw w literaturze i sztuce XX w.³

Należy również pamiętać, że wiek XIX w Niemczech to czas wykluwania się rewolucyjnych ruchów społecznych – komunizm i socjalizm mają przecież swoich wielkich promotorów wśród Niemców. Nietzsche doskonale wyczuwał ich chrześcijańską inspirację („wszyscy ludzie są równi”). Zarazem bał się jak ognia proponowanego przez nie równania w dół. Manifestujący się nierzadko arystokratyzm Nietzschego (np. *To rzekł Zaratustra* jest, jak głosi podtytuł, „książką dla wszystkich i dla nikogo”) jest próbą obrony przed ideologią motłochu.

I ostatnia sprawa. Wspominałem, że Nietzsche był dzieckiem pochodzącym z rodziny pastorów luterańskich. Jego sposób myślenia o chrześcijaństwie był więc głęboko naznaczony wrażliwością tej tradycji. Na każdej niemalże stronie poświęconej w jego dziele chrześcijaństwu wyczuwa się luterańskie myślenie o relacji między naturą a łaską. Dla katolików łaska jest dopełnieniem natury. Katolicy myślą bowiem o relacji między naturą i łaską głównie przez relację: stwo-

3 Niech za ilustrację posłuży następująca opowieść, która – choć odnosi się do sytuacji XX-wiecznej – świetnie, mimo że karykaturalnie, ukazuje istotę problemu kultury mieszczańskiej: „A ja – odezwał się Mateusz [...] – ja miałem straszne problemy rodzinne, specjalnie z ojcem. Mój ojciec był o dwadzieścia pięć lat starszy od matki, już nie żyje, był moralistą, literatem, tak jak to w Niemczech bywało, na prowincji pod Augsburgiem, był doktorem filozofii i zarabiał na życie jako szanowany w miasteczku profesor gimnazjalny. Lecz prawdziwym jego powołaniem była praca literacka. Zamykał się godzinami w swoim gabinecie i, jeżeli nie drzemał w fotelu lub nie wertował tomów encyklopedii, pisał bardzo moralistyczne artykuły w surowym protestanckim duchu. Muszę przyznać, że w Trzeciej Rzeszy zachowywał się dosyć przyzwoicie i nie słuchał nakazów doktora Goebbelsa. Lecz w domu postępował jak tyran, dumny, że jego nazwisko ukazywało się w prowincjonalnych periodykach, dr Erich Baumeister, znany nawet w Augsburgu, znawca i nauczyciel etyki protestanckiej. Spłodził ośmioro dzieci, także i mnie, niestety. Nie bił nas, przy czym gdy mówię o nas, mam na myśli także moją matkę, o tyle od niego młodszą, że bardziej należała do dziewięciorga młodszych, do pokolenia wychowywanego, niż do elity rządzącej, absolutnie jednoosobowej. On wiedział, jak należy żyć. My uczyliśmy się od niego. Nie bił nas fizycznie, lecz dręczył w inny sposób, zmuszał do podziwu, ironia była surowo zakazana. Każdy jego artykuł musiał być odczytany przez któreś ze starszych dzieci przed frontem całej rodziny, czasem zaproszony był także jego młodszy brat, stolarz, mieszkający w tym samym miasteczku, ojciec zaledwie sześciorga dzieci. Doktor Baumeister siedział w swoim fotelu, zatopiony w bezmiarze swych myśli, tymczasem któreś z dzieci deklamowało jego artykuł, a ja, należący do młodszych, wypróbowywałem technikę ziewania do wewnątrz i ukrywania mojej rozżarzonej nienawiści. On nigdy nie umył swojej filiżanki po herbacie. Gdy bolała go głowa lub też wydawało mu się, że boli go głowa, musieliśmy na wiele godzin przerywać nasze zabawy, mówić szeptem.

Kiedyś my, dzieci młodsze, przygotowaliśmy przyjęcie dla naszych przyjaciół. Było to uzgodnione na miesiąc wcześniej, tyran wyraził zgodę, żądając tylko, by bal skończył się o dziewiętej wieczorem. Tymczasem w ostatniej chwili doszedł do przekonania, że właśnie w tym dniu jego umysł pracuje szczególnie wydajnie, wobec czego na godzinę przed planowanym przybyciem gości wypisał własnoręcznie kartkę: »Z nadzwyczajnych powodów odwołuję dzisiejsze zebranie towarzyskie, dr E.B.«. Matka poszła do jego gabinetu i po raz pierwszy przeciwstawiła mu się odważnie, całą mocą swej drobnej istoty, wyszła stamtąd zapłakana, nie patrząc na nas, zgromadzonych pod masywnymi drzwiami gabinetu, w bezpiecznej odległości od błyszczącej mosiężnej klamki. On chciał, żebym studiował prawo, miałem zostać prokuratorem i strzec porządku publicznego. Dla każdego z nas miał przygotowaną drogę życiową. On zniszczył moją młodość. W dniu jego pogrzebu, wieczorem, wybrałem się do kabaretu. Był ucieleśnioną wartością, powinnością ubraną w koszulę i krawat” (Zagajewski, 1983, s. 19–20).

rzenie i jego dopełnienie w nowym stworzeniu (por. 2Kor 5,17). Inaczej jest z luteranami. Luterkańska teologia rozumie relację między naturą a łaską przez pryzmat Pawłowego przeciwstawienia: Prawo – Ewangelia (por. np. Ga). W związku z tym między naturą i łaską panuje spór, a Bóg wkracza w ludzkie życie na gruzach tego, co naturalne. To, co naturalne, musi zostać wyrwane i zburzone, by łaska mogła wziąć w posiadanie ogarnianego przez nią człowieka. Jeśli o tej różnicy wrażliwości będziemy pamiętać, nie będzie nas dziwić, że Nietzsche nosi w sobie głębokie przekonanie, które zresztą jest kluczowe dla całej jego interpretacji, iż chrześcijaństwo jest przeciwnikiem natury i życia.

NIETZSCHE A CHRZEŚCIJAŃSTWO

Jak w takim razie usytuować propozycję Nietzschego wobec chrześcijaństwa?

Oddajmy głos najpierw samemu filozofowi. Po tym, co już przedstawiłem, nie zdziwi nas jego wypowiedź z *Antychrysta*:

Oto jestem u końca i wygłaszam swój wyrok. Potępiam chrześcijaństwo, podnoszę przeciw Kościołowi chrześcijańskiemu najstraszliwsze ze wszystkich oskarżeń, jakie kiedykolwiek oskarżyciel jaki miał na ustach. Jest mi on największym zepsuciem, jakie pomyśleć sobie można, wola jego dążyła do ostatecznego, jakie tylko być może, zepsucia. Kościół chrześcijański nie pozostawił żadnej rzeczy nietkniętej swym zepsuciem, uczynił z każdej wartości bezwartość, z każdej prawdy kłamstwo, z każdej rzetelności nikczemność duchową (Nietzsche, 2003a, nr 62, s. 65).

Z drugiej jednak strony trzeba zauważyć, że Nietzsche wciąż czytał Biblię, do niej wyraźnie w swym dziele nawiązywał (wspomniałem już o stylizowaniu *To rzekł Zaratustra* na Ewangelię), ba, był zafascynowany Jezusem. Uważał, że w Nim wszystko było prawdziwe, bez fałszu. Podchodził do relacji Jezus – chrześcijaństwo zgodnie z charakterystyczną dla XIX w. taktyką interpretacyjną, która, niestety, powraca czasem do dziś: dobry, prawy Jezus został zdradzony przez uczniów. Jak też wspomniałem, w momencie kiełkującego obłędu zaczął podpisywać się jako Dionizos, ale i jako Ukrzyżowany...

Każdy chrześcijanin, który nie podchodzi do dzieła Nietzschego po to, by ideologicznie odrzucić je i potępić, będzie musiał doświadczyć bardzo sprzecznych odczuć. Z jednej bowiem strony znajduje w Nietzsche wściekłego polemistę, ferującego niesprawiedliwe i arbitralne wyroki, z drugiej jednak strony spo-

tyka namiętnego tropiciela prawdy, którego bezkompromisowość ma w sobie coś cennego także dla miłującego Prawdę chrześcijanina⁴.

Jeden z najciekawszych pomysłów chrześcijańskiego odniesienia się do filozofii Nietzschego przedstawił Max Scheler w swojej niedużej, aczkolwiek niezwykle istotnej rozprawie (Scheler, 1997; zob. Ledure, 1984). Scheler uważał, że opis resentymentu, który został przedstawiony przez Nietzschego, jest interesujący i w dużej mierze trafny, Nietzsche pomylił się jednak, aplikując go do chrześcijaństwa. To, co powiedział o chrześcijańskiej moralności, należało bowiem powiedzieć o nowożytnej moralności mieszczańskiej, która począwszy od XIII w. powoli wypierała w Europie moralność chrześcijańską.

Zdaniem Schelera, błąd Nietzschego miał podwójną genezę. Po pierwsze, wiązał się z niedocenieniem przełomu w myśleniu o miłości, który nastąpił między światem antycznym a chrześcijaństwem. Miłość w świecie antycznym jest czymś niedoskonałym, należy do świata zmysłów, wiąże się z potrzebą. Słabszy kocha silniejszego i do niego dąży. W związku z tym doskonałemu Bogu właściwie nie można przypisywać miłości. Chrześcijaństwo radykalnie odwraca to myślenie – głosi, że to silny i bogaty kocha słabszego i ubogiego, a miłość jest rzeczywistością najpierw i w sensie podstawowym duchową. Jeśli dostrzeżemy głębię tej przemiany, to, zdaniem Schelera, musimy zrozumieć, że nie można jej przypisać resentymentowi, że musi mieć ona zupełnie inne źródło.

Po drugie, błąd Nietzschego wynikał także z deformacji chrześcijańskiej moralności, która nastąpiła w wyniku interferencji między prawdziwie chrześcijańskimi wartościami a wartościami powstałymi na innym podłożu niż chrześcijańskie. W wyniku trwającego wieki procesu zrodził się nowożytny humanitaryzm, który zastępuje „miłość bliźniego” jakimś nieokreślonym i wprowadzającym w duchowy błąd „umiłowaniem ludzkości”. Rodzi się on rzeczywiście z resentymentu wobec Boga, z przeświadczenia, że na ziemi jest za mało miłości, i jest próbą skanalizowania ludzkiego rozgoryczenia. Zdaniem Schelera, korzenie opisanej deformacji można usytuować już w późnym stoicyzmie, następnie ważną rolę w jej rozwoju mieli odegrać Luter i (sic!) zakon jezuitów, choć to oczywiście przede wszystkim oświeceniowe ideologie ostatecznie ją ukształtowały, a komunizm i socjalizm stał się jej najdoskonalszym spełnieniem.

4 Nietzsche miał świadomość pewnej niekonsekwencji swojej propozycji. Pisał o tym, że krytyka moralności, którą proponuje, zawiera w sobie w gruncie rzeczy błędne koło: jest przecież tak naprawdę najwyższym wyrazem zmysłu moralnego. Więcej w: Jaspers, 1997, s. 118. Coś podobnego można byłoby powiedzieć także o jego stosunku do chrześcijaństwa.

Co ciekawe, w świetle tak oczyszczonej tezy Nietzschego (resentyment ukształtował mieszczańską moralność nowożytności), Scheler zadaje pytanie o deformacje, które we współczesnej moralności płyną z resentymentu i są sprzeniewierzeniem się chrześcijańskim wartościom. Wskazuje na trzy zjawiska. Po pierwsze, zwraca uwagę na łączenie wartości etycznej wyłącznie z tym, co człowiek osiągnął własną siłą i pracą, innymi słowy, zwraca uwagę na posmak pelagiański nowożytnego myślenia o wartościach. W świetle przywołanego toku rozumowania trudno nie dopatrzeć się w takim podejściu płynącej z resentymentu racjonalizacji: skoro odmówiono nam rozmaitych darów płynących z łaski (w sensie niezasłużonych, ale też w ogóle niedających się zdobyć własnymi, ludzkimi siłami), uznajmy, że to, czego nie zdobywamy własną pracą, jest niewiele warte. Po drugie, Scheler wskazuje na subiektywizację wartości, która charakteryzuje nowożytny sposób podejścia, jako wyraz moralności resentymentu. I w tym przypadku mechanizm jest łatwo uchwytny: resentyment każe uciekać od obiektywnej skali wartości, która sprawiłaby, że każdy nie wypadalby na jej tle tak samo dobrze. Po trzecie, Scheler odnajduje oddziaływanie resentymentu w przedkładaniu przez nas wartości użytecznościowych ponad wartości witalne. Ilustruje to podejściem do ascezy – w starożytności służyła ona spotęgowaniu funkcji życiowych, w nowożytności często będzie stosowana w celu pragmatycznego zysku – jako pomoc w pracy. Wynika to z podporządkowania przyjemności pożytkowi i przyjemności wyższych (np. obcowanie z Bogiem) przyjemnościom niższym. Innymi słowy, we współczesnej kulturze przyjemności niższe biorą, płynący z resentymentu, odwet na przyjemnościach wyższych.

POŻYTKI PŁYNĄCE Z NIETZSCHEANIZMU DLA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ TEOLOGII?

Przywołane tutaj analizy Schelera mogą naprowadzić chrześcijanina na odnalezienie właściwej postawy wobec propozycji Nietzschego. Odrzucenie jego tez en bloc jest z pewnością nieadekwatne. W jego dziele tkwi potencjał, który warto uruchomić na korzyść chrześcijańskiej refleksji. Mimo że krytyka Nietzschego bardzo często jest nieadekwatna, dopasowana do innego sposobu przeżywania chrześcijaństwa niż ten, który jest znany katolikowi, może stać się ona ogniem, w którym warto sprawdzić, jakiej próby jest proponowana przez chrześcijan droga. Filozofia Nietzschego może też być nieocenioną pomocą w poszukiwaniu trafnego – dopasowanego do współczesnej wrażliwości – wyrazu chrześcijańskiego przesłania.

Czego teologia może się nauczyć dzięki dziełu Nietzschego?

I. Najważniejszą, w moim przekonaniu, tezę, którą powinien usłyszeć teolog, wsłuchując się w pomysły Nietzschego, jest jego przekonanie wyrażane wielokrotnie, namiętnie i na różne sposoby, że antropologia ma być zwrócona ku życiu. Jak słusznie powie chrześcijanin, Nietzsche rozumiał życie za bardzo biologicznie. Jeśli jednak wziąć to w nawias, pomysł jest trafny i niesie zdrowie dla wszelkich humanistycznych poszukiwań. Konsekwencje dla teologii są oczywiste. W centrum refleksji o Bogu powinniśmy usytuować podstawową dla Biblii treść: Bóg jest dawcą życia i prowadzi swój lud do pełni nowego życia. Taka perspektywa znajduje swoje potwierdzenie w zmartwychwstaniu Chrystusa, które ma być kluczem hermeneutycznym do zinterpretowania całej historii zbawienia. Bynajmniej jednak – wbrew oczywistości takiej perspektywy – nie zawsze dominowała ona w teologii. Wątki związane z grzechem, karą zań, zadośćuczynieniem czy ofiarą bywały nierzadko w czasach nowożytnych w taki sposób naświetlane, że to podstawowe przesłanie chrześcijaństwa schodziło na dalszy plan bądź stało się ledwo słyszalne (zob. Paluch, 2006, s. 277–378)⁵.

II. Niezwykle istotne w spotkaniu teologa z dziełem Nietzschego jest też – za Maxem Schelerem – wydobycie różnicy w myśleniu o miłości między światem antycznym i chrześcijaństwem. Nietzsche czyta opowieść o boskiej miłości, którą proponuje Biblia, przez pryzmat greckiej wrażliwości: słabszy i niedoskonały pragnie silnego i doskonałego. W odpowiedzi na tę – nietrafną! – interpretację trzeba przekonująco pokazać, że chrześcijańska miłość nie rodzi się z resentymentu, ale jest wyrazem pełni. Bóg, który jest doskonale spełniony, w całkowitej wolności pochyla się nad swoim stworzeniem. Miłosierdzie i chrześcijańska miłość nie jest wyrazem bezsilności Boga, ale najwyższej mocy i woli życia!

Co to oznacza? Odpowiedzią na nietzscheanizm nie mogą być pomysły interpretowania Boga, tak bardzo drogie współczesnej teologii, jako potrzebującego świata i człowieka, cierpiącego w swojej boskości (*Deus indigens*). To wszystko pachnie resentymentem! Jedyłą nośną odpowiedzią na propozycję Nietzschego pozostaje wciąż idea Boga teologii klasycznej: absolutnej pełni życia, która suwerennie, w całkowitej wolności z miłości, angażuje się w stworzony świat (Napiwodzki, 2009, s. 281–290; Przanowski, 2009, s. 291–300). Tak o Bogu myśleli Grzegorz z Nazjanzu, Augustyn, Boecjusz, Maksym Wyznawca, Tomasz z Akwinu, by wymienić tylko kilku największych przedstawicieli chrześcijańskiej tradycji.

5 Przywoływany podręcznik ten jest próbą podjęcia soteriologicznej refleksji ze świadomością nietzscheańskiego tła współczesnej kultury, w świetle J 3,16: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne”.

Niestety, heglowskie ukąszenie na kontynencie europejskim bądź – szczególnie w świecie anglosaskim – zachwyty teologią procesu, sprawiły, że w XX w. taki, klasyczny i zgodny z chrześcijańską tradycją, sposób podejścia był szeroko kontestowany (zob. Paluch, 2012, s. 61–82).

III. Jest jednak jeszcze inne zadanie związane z filozofią Nietzschego, które stawia poprzeczkę wysoko także teologii klasycznej. Otóż, Nietzsche obśmiał wszelkie „zaświaty”, wskazał na to, że tworzenie koncepcji „innego świata” może być łatwizną i ucieczką. Jego namiętna reakcja podkreśliła problem, z którym teologia musi zmagać się zawsze: nie bardzo wiemy, w jaki sposób przekonująco myśleć o boskiej transcendencji.

Oczywiście, wspomniana wyżej teologia klasyczna dopracowała się precyzyjnej, wielowymiarowej i głębokiej refleksji na ten temat, której niedoścignionym wzorem jest wciąż traktat *De Deo* zawarty w *Summie teologii* św. Tomasza. Należy jednak uznać, że w świecie, który stracił metafizyczny słuch, propozycja ta – choć wydaje się, że wciąż najbardziej interesująca, jaką dysponuje chrześcijańska tradycja – stała się niezwykle elitarna. Jest dostępna tylko dla tych, którzy są w stanie wejść w świat technicznych pojęć i nie frustrować się tym, że straciły one swoją żywotność we współczesnej debacie. Bez wątpienia współczesna teologia – w świetle krytyki Nietzschego – potrzebuje uzupełnienia tej klasycznej drogi opisywania boskiej inności.

Co ciekawe jednak, Nietzsche nie tylko wskazuje na sam problem, ale także – jeśli wglębić się w jego propozycję – podpowiada, gdzie są tropy, który mogłyby poprowadzić ku odnowie myślenia o boskiej transcendencji w postmetafizycznej kulturze. Co w świetle filozofii Nietzschego jest upragnionym punktem dojścia jego antropologii? Transcendowanie siebie, bo tylko człowiek przekraczający siebie doświadcza pełni życia i własnej woli mocy. Chodzi o doświadczenia, które dla Nietzschego nie mają nic wspólnego z Bogiem i należą wyłącznie do tego świata. Jednak patos, z którym o nich pisze, ma w sobie coś religijnego – niemiecki filozof chce nam powiedzieć, że chodzi o jakiś rodzaj „miejsca najświętszego” w ludzkim doświadczeniu.

Nietzschemu chodzi oczywiście o przekraczanie siebie przeciw Bogu i przeciw danej nam moralności, wyjście poza dobro i zło. W tak rozumianym transcendowaniu siebie chrześcijanin z pewnością nie może uczestniczyć. Nie wylewajmy jednak dziecka z kąpielą. Pomysł, zgodnie z którym człowiek odkrywa pełnię życia w doświadczeniach przekraczania siebie, jest trafny i do podjęcia. Podejmując go, jako chrześcijanie, dodamy, że doświadczenia transcendowania siebie są dla nas oknem na boską transcendencję w stworzonym świecie. *Eros* i *thanatos*, dwa najważniejsze bez wątpienia takie doświadczenia, słusznie od

wieków intrygują i prowokują do refleksji (Michalski, 2007). Chrześcijańska teologia nie powinna zaniedbywać badań nad nimi, szukając tropów, które otwierają dzisiaj człowiekowi drogę do przekonującego opisu boskiej inności.

Pragnienie wolności i autentyczności, które wyraziły się w dojmujący sposób w twórczości Nietzschego, nie znajdują w niej satysfakcjonującej odpowiedzi. Nietzsche prowadzi nas na skraj przepaści i zachęca do skoku w jej otchłań – wyjścia poza dobro i zło. Nic więcej – jeśli ma pozostać wierny swojej propozycji – dla nas zrobić nie może; każdy sam, wsłuchując się w prawdziwe życie, powinien dokonać przewartościowania wszystkich wartości. Zabieg ten ma doprowadzić nas do pełni życia. Czy jednak ponad sto lat nietzscheizmu nie udowodniło, że po pozorach wyzwolenia doprowadza nas do pustki i rozpacz?

Chrześcijańska teologia z kolei była czasem w poprzednich wiekach za bardzo zadowolona z siebie, syta wpływów i przekonana o posiadaniu satysfakcjonujących odpowiedzi. Zapominała, że nie jest po to, by potwierdzać status quo, ale także – jak Nietzsche – ma prowadzić człowieka na skraj przepaści. Nie po to, by pchnąć go w szaleństwo nihilizmu czy odurzać adrenaliną w skakaniu, ale po to, by pomagać mu przewartościować wszystkie wartości w imię nowego życia, które płynie od Zmartwychwstałego i nie należy już do tego świata. Bez tej, powiedzmy, nietzscheańskiej nuty chrześcijańska teologia nie będzie nigdy w pełni sobą.

Bibliografia:

- Deleuze, G. (2000). *Nietzsche*. Tłumaczenie B. Banasiak. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Jaspers, K. (1997). *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*. Tłumaczenie D. Stroińska. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Ledure, Y. (1984). *Lectures "chrétiennes" de Nietzsche: Maurras, Papini, Scheler, de Lubac, Marcel, Mounier*. Paris: Cerf.
- Michalski, K. (2007). *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków: Znak.
- Napiwodzki, P. (2009). Parę myśli o kontestacji Bożej wszechmocy. *Przegląd Tomistyczny*, 15, 281–290.

- Nietzsche, F. (1999). *To rzekł Zaratustra. Książka dola wszystkim i dla nikogo*. Tłumaczenie S. Lisiecka, Z. Jaskuła. Warszawa: PIW.
- Nietzsche, F. (2003a). *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*. Tłumaczenie L. Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2003b). *Wiedza radosna*. Tłumaczenie L. Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Paluch, M. (2006). Traktat o zbawieniu. W: *Dogmatyka*. Tom. 3. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Paluch, M. (2012). Jak myśleć o transcendencji? W: tenże, *Dlaczego Tomasz* (s. 61–82). Teksty i Studia 5. Warszawa: Instytut Tomistyczny.
- Przanowski, M. (2009). „Bóg potrzebujący” (Deus indigens) – ślepa uliczka teologii. *Przegląd Tomistyczny*, 15, 291–300.
- Scheler, M. (1997). *Resentyment a moralność*. Tłumaczenie J. Garewicz. Wyd. 2. Warszawa: Czytelnik.
- Zagajewski, A. (1983). *Cienka kreska*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.

THE FUTURE AND THE TASKS OF THEOLOGY

SUMMARY

The paper attempts to propose a Christian reaction to the philosophy of Friedrich Nietzsche. The first part is a concise reconstruction of his anthropological project, undertaken on the basis of his later works. The second part presents the main reasons for the attractiveness of his work and the context in which it was written. In the last part, partly with some reference to Max Scheler's *Ressentiment and Christian Morality*, the author sketches the framework of the Christian answer. (1) Placing of the idea of the fullness of new life in the center of Christian soteriology, (2) recognizing the merciful love of God to human beings as an expression of the divine perfection and power and (3) looking for new convincing descriptions of the ways to the divine transcendence against a background of the experiences of self-transcendence (*eros* and *thanatos*) are the main elements of the adequate Christian reaction to the proposal of the German philosopher.