

STEFFEN DIETZSCH

## „Czy krzyż jest argumentem?” Odpowiedź Fryderyka Nietzschego na Golgotę

*Ostoi się w ogniu krzyż –  
triumfalna chorągiew naszego rodzaju*  
Novalis\*

To retoryczne pytanie Nietzschego, czy krzyż jest argumentem<sup>1</sup>, zawarte w *Antychryście* można by rozumieć w dwóch znaczeniach. Albo w znaczeniu pierwszym, jako sceptycyzm w obliczu niepewności, która znajduje swój wyraz w luterańskiej pieśni kościelnej:

„O biada!  
Sam Bóg legł martwy  
Umarł na krzyżu.”

Albo w znaczeniu drugim w odniesieniu do Wielkiego Piątku, jako zmartwychwstanie w znaczeniu tajemnicy Golgoty, stawania się człowiekiem.

---

\* Novalis, *Hymny do nocy*, tłum. A. Pomorski, Miesięcznik „Znak”, nr 46, Kraków 1994, s. 44 (w oryg. „Unverbrennlich steht das Kreuz – eine Siegesfahne unsers Geschlechts”). Większość cytowanych przez autora pism została podana w istniejących, polskich przekładach.

<sup>1</sup> Zob. F. Nietzsche, *Antychryst*, tłum. L. Staff, Warszawa 1908, s. 83.

Chciałbym tu naszkicować tylko tę drugą perspektywę, dzięki której jak sądzę wzmocniona zostanie teza, że to, co Nietzsche ma na myśli pod pojęciem „nadczołowiek”, otrzymuje sens tylko w perspektywie filozofii krzyża.

W tej perspektywie już na początku stanie się oczywiste, że Nietzsche pod koniec swej drogi myślowej bardzo się oddalił od owej skróconej retoryki *martwego Boga*, od perspektywy oświeconych mu współczesnych: „Czynicie to zbyt łatwym, wy bezbożnicy! Dobrze, może tak być jak powiadacie: to zrobili ludzie [zabili S. D.] – ale czy stanowi to podstawę do tego, ażeby się o [Boga] dalej nie troszczyć?”<sup>2</sup>

A dalej zapytuje Nietzsche: „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...”<sup>3</sup>.

Historyczne chrześcijaństwo oraz chrześcijańskie instytucje swych czasów w radykalny sposób postawił Nietzsche pod znakiem zapytania, odczuwając je jako nieszczęście, bo chrystologia została tam zapomniana, jak określił to Tilliette, chrześcijaństwo w swej długiej historii zmarginalizowało rozstrzygające filozoficzne przesłanie *krzyża*: a mianowicie to, że inkarnacja jest *sprzecznością*. I to jest właśnie, jak powiada Nietzsche „dopiero ów straszliwy paradoks”<sup>4</sup> krzyża, który niestety w sposób oczywisty za późno pozwolił mu na zrozumienie, co jest właściwą filozoficzną puentą śmierci Boga – właśnie narodziny nowego, nadczołowieka. Dokładnie tak, jak w jednym z jego ostatnich spostrzeżeń: „Bóg umarł: niechże za naszą wolą nadczołowiek teraz żyje”<sup>5</sup>.

Bez tego przesłania z Golgoty, tak to czasem bywa w naszym współczesnym świecie – z perspektywy historycznego Zaratustry – wyraźnie widać, jak ludzie

powinni pojąć tajemnicę bycia człowiekiem, gdy nie pozostaje żadna inna droga wzniesienia swej myśli do góry aniżeli ta, że każdy ma nagle stać się Bogiem [...] jak mają zrozumieć swoją ludzką tajemnicę, jeśli nie znają drogi, którą krocząc, mogliby się w myślach wnieść tak wysoko, jak gdyby każdy z nich był bogiem? [...] Żaden z nich nie stanie się bogiem, ale wtedy i Ty przestaniesz istnieć. Jeżeli człowiek nie potrafi w głębi serca uroić sobie, że jest bogiem, wal-

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, KSA, Bd. 9, s. 611.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Antychryst*, s. 79.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Gdynia b.r.w., s. 338.

czącym o wszystkich, jak powinienesz Ty wojować o ludzi, to i Ciebie, Boże, też nie stanie...<sup>6</sup>

Chciałbym przybliżyć w trzech ujęciach problematykę krzyża i jej implikacje, jakie spotykamy u Nietzschego.

## I

Problem śmierci Boga został przez Nietzschego egzemplarycznie wyłożony w *Ecce homo*: „Zrozumianoż mnie? – Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu...<sup>7</sup>”, względnie, jako późniejsza inkluzja: Dionizos albo ukrzyżowany.

Na początku Nietzsche neguje greckiego Boga, który ze swoją zdolnością do przemian, ze swymi maskami, sprzecznościami, kulturą i dystansem, a ostatecznie nie ze swoim bezlitosnym przeznaczeniem, czyli z tym, w jaki sposób podobnych sobie w okrutny sposób przywiódł ku śmierci, staje się archetypiczny w perspektywie tego, czego Nietzsche oczekuje od wyższego człowieka.

Inaczej mówiąc, Dionizos jest więc początkowo jako posłaniec z Golgoty, symbolem naszego bycia człowiekiem, jak to wyraził Walter F. Otto jako „stopione w jedno życie i umieranie... wiążą się z nim biada i cierpienie; zwycięstwo staje się upadkiem i z promienistej wysokości przechodzi Bóg w okropieństwa upadku”<sup>8</sup>.

Potem jednak w swych ostatnich świadomych chwilach Nietzsche dostrzega nagle: w stosunku do tego, co cenił on w Dionizosie, Nazareńczyk nie stanowi jednak żadnych antypodów, lecz jest jednak jego duchowym bratem – jako ukrzyżowany, jako Chrystus.

Swie ostatnie listy do Ariadny podpisuje Nietzsche *Dionizos* albo *ukrzyżowany!* Obydwa te wyrażenia są bowiem w sensie funkcjonalnym porównywalne bo Dionizos, tak jak Chrystus „wyprowadza dusze z Hadesu”<sup>9</sup>.

Obydwaj bogowie po śmierci rozpoczynają drugie życie. W odniesieniu do Dionizosa znaczy to: „wielkość idei Dionizosa żyje dalej w tragedii”, jest ona „w kulcie Dionizosa osiąga ona kształt odpowiedni do historii świata”<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> C. Ajtmatow, *Dzień dłuższy niż stulecie*, tłum. A. Bogdański, Warszawa 1986, s. 396.

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, tłum. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa–Kraków 1912, s. 125.

<sup>8</sup> W. F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt/M. 1996, s. 182.

<sup>9</sup> C. von Barloewen, *Clown. Zur Phänomenologie des Stolperns*, Frankfurt/M. 1984, s. 35.

<sup>10</sup> Tamże, s. 189.

Tak to przeżywany i taka jest puenta z perspektywy *ostatnich słów Nietzschego* – przy tego typu identyfikacji, Nietzsche pokazuje równocześnie swe narodziny jako artysta rodzący się z ducha Dionizosa i Chrystusa. Obydwaj są bowiem „mitologicznym symbolem podwójnego ja”<sup>11</sup>.

W tym miejscu Nietzsche przypomina Spinozę (którego chętnie nazywał swoim poprzednikiem), i który mówił o Chrystusie jako o „*Summus philosophus*”<sup>12</sup>. Jako filozof par excellence Chrystus ucieleśnia źródłową odpowiedź na najsubtelniejsze pytanie filozofii, a mianowicie na pytanie: czym jest człowiek?

Ale jednak w przypadku symetrii człowiek – Chrystus rzecz nie przedstawia się tak łatwo, co podkreśla Friedrich Rückert:

Wasz Bóg nie wyposaża nas w ponadludzką cnotę  
Wymaga natomiast od nas byśmy byli mu równi;  
Ale odmawia nam siły do tego, by być mu równym,  
Dlatego człowiek jest zły<sup>13</sup>.

Przypuszczenia Nietzschego o nowym człowieku po Golgocie z powodu tego generalnie paradoksalnego uposażenia należałoby właśnie nazwać ponadludzkimi – bo żąda się czegoś, czego nie jesteśmy w stanie przedstawić sobie zgodnie z doświadczeniem: Bóg powinien być boski i ludzki, a pozostawać w ludzkim kształcie.

(1) Ażeby zrozumieć, że być może wymagane jest, by najpierw zapytać, co w akcie pasji (połączonej z symbolem Golgoty) wydaje się filozoficznie interesujące:

Miejsce pasji nie powinno być tutaj zbyt tematyzowane historycznie albo też duchowo. Lecz raczej, by tak powiedzieć transcendentalnie, jako uwarunkowana i duchowa podstawa (podtekst), podstawa pojęcia, w jaki sposób podstawowe struktury metodyczne współczesnej nauki rozumowej (filozofii) stają się znaczące. Nietzsche pisał bowiem do współczesnego mu Maurice’a Blondela: „rozum jest naturalnie chrześcijański, jest on SŁOWEM

---

<sup>11</sup> C. Roos, *Nietzsche und das Labyrinth*, Copenhagen 1940, s. 139.

<sup>12</sup> *Die Leibniz-Handschriften*, hrsg. v. E. Bodemann, Hildesheim 1966, s. 103.

<sup>13</sup> F. Rückert, *Aus dem Nachlaß*, Friedrich Rückerts Werke in sechs Bänden, hrsg. v. Conrad Beyer, Bd. 4, Leipzig 1900, s. 478.

[...], pasja była konieczna by sprowadzić na świat ducha świętego [...], ażeby to, co naturalne stało się ponadnaturalne i zyskało udział w boskim życiu”<sup>14</sup>.

Owa Golgota, jako forma patetyczna, stała się naturalnie w jednej z największych religii świata jądrem wiary, ale tu nie wyczerpuje się jej znaczenie dla życia i myśli.

Albowiem tu właśnie w przebiegu pasji koncentrują się wszystkie komórki współczesnego filozoficznego myślenia, które pojawiło się w przebiegającym historycznie dialogu z wiarą.

Krzyż nie „relacjonuje [...] jakiegoś odosobnionego wydarzenia po jego śmierci, lecz donosi o wydarzeniu, którego antycypacją są liczne inne wydarzenia i które stanowią zarazem ich potwierdzenie”<sup>15</sup>. Centralny jest tu problem człowieka, osoby związanej z tą osobą pasji. Człowieka pojmuje się tylko wtedy, gdy pojmuje się ową historię cierpienia i gdy jego samego jest się w stanie rozumieć przede wszystkim na podstawie cierpienia.

Czas pasji – Père Tilliette nazywa „świętym tygodniem filozofii”<sup>16</sup>, w której nasz międzyludzki (socjalny), moralny i epistemiczno-konceptualny świat zawiera swe formy określenia – przez co? – przez ów akt ustokrotnienia logosu przez samą przemianę *verbum dei*.

Jest to symbolizowanie poprzez to, że ludzkie życie jest napiętym centralnym punktem sporu pomiędzy cierpieniem i namiętnością, a więc, że życie poniekąd pojmuje się jako ów istotny dla przeznaczenia oraz wzbudzający pytania punkt skrzyżowania, nad którym unosi się wertykalna i horyzontalna wspólnota ukonstytuowana tak, że ostatecznie i tak ukonstytuowane jest to, co nazywamy skończonością i doczesnością.

Krótko:

Z krzyżem łączy się pierwsza rewolucja sposobów myślenia, która zmienia nasz dotychczasowy, ontologiczny i kognitywny stosunek do świata. Pasja jest zawierzeniem temu, że wszystko, co chcemy wiedzieć o prawdzie nie jest możliwe za pośrednictwem prawdy, ale z powodu, że – jak głosi mowa apostołów – „Boga nikt nigdy nie widział”<sup>17</sup>, tak służba możliwa jest tylko jako dana nam ludziom forma identyfikacji, tzn. jako ugruntowane podmiotowo, względnie zjawiskowo to, co absolutne (właśnie Bóg). Nietzsche *tę conditio*

---

<sup>14</sup> M. Blondel, *Tagebuch vor Gott 1883–1894*, übertragen v. Hans Urs v. Balthasar, eingeleitet v. Peter Henrici, Einsiedeln 1964, s. 343 [Eintrag v. 10. Febr. 1890].

<sup>15</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 149.

<sup>16</sup> Por. X. Tilliettes gleichnamiges Buch, Paris 1992.

<sup>17</sup> J 18, 1 (cytaty wg Biblii Tysiąclecia).

sine qua non opisał: „Wszystkie rzeczy widzimy przez głowę ludzką i głowy tej uciąć nie możemy”<sup>18</sup>.

Znaczy to: jeśli już chcemy uchwycić naszym myśleniem (absolutną) prapodstawę (a nawet to absolutne chcielibyśmy połączyć w akcie komunikacji z tym, co w nas skończone), to wówczas uwidoczni się różnica, a mianowicie „to, co wieczne występuje jednak zawsze tylko jako równoczesne zjawisko przeszłe”<sup>19</sup>.

A zatem wszystkie rzeczy, z którymi mamy do czynienia, wliczając w to nas samych, są relacjonalne, a nie bezpośredniej (substancjalnej) natury, czyli mówiąc słowami Nietzschego: „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej, jak tylko przeze mnie”<sup>20</sup>, albo też, by cały problem sformułować z dzisiejszej perspektywy „jak w człowieku powiązanym skończoną myślą mimo to możliwe jest pomyślenie czegoś gruntownie nieskończonego, a także pewności tego czegoś”<sup>21</sup>.

(2) Ma to jednak następstwa dla nas, a także dla naszego kontaktu z budową świata. Najpierw naturalnie dla tego, co sądzymy o sobie samych, dla naszego pojęcia samych siebie, dla naszej samoświadomości. – Na końcu wydarzeń pasywnych Jezus Chrystus powstaje jako nowy człowiek – w metaforyce religijnej: syn zmartwychwstaniec – w tym, co empiryczne, co jest tą stroną, co jest zmysłowe, a równocześnie transcendentalne. Ponadzmysłowa wzajemność zespala się. To zmartwychwstanie owego nowego człowieka w stosunku do człowieka sprzed Wielkiej Nocy charakteryzuje się nową siłą łączenia. Goethe ujął to tak w swej *Xenien*:

„Gdyby nie leżała w nas moc boska  
To jak Bóg mógłby nas zachwycić?”<sup>22</sup>

Gdy Max Klinger, dzięki któremu znamy ważną rolę Nietzschego, gdy obrazował wydarzenia z Golgoty, napisał: „mym zamiarem było ukazać, że Syn Boży w rzeczywistości przybrał ludzki kształt i stał się zależny od wszystkie-

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1910, s. 24.

<sup>19</sup> F. Hebbel, *Tagebücher*, Bd. 4, 1854–1863 [Eintrag v. 21. Nov. 1856], hrsg. v. Richard Maria Werner, Berlin 1905, s. 91.

<sup>20</sup> J 14, 6.

<sup>21</sup> D. Henrich, *Werke im Werden*, München 2011, s. 133.

<sup>22</sup> J. W. Goethe, *Zahme Xenien III*. Weimarer Ausgabe, I. Abt., Bd. 3, Weimar 1890, s. 279.

go, czemu podlega zwykły człowiek. Ludzkie w swych przejawach nie powinno więc cofać się za to, co Boskie<sup>23</sup>.

Poprzez Rezurekcję w zmartwychwstaniu kształtuje się więc nowy stosunek do samego siebie. Jeżeli człowiek dotychczas powiązany był tylko zewnętrznie i zmysłowo z innymi jednostkami, które to związki definiowałyby się jako związki krwi, rodziny, struktury klasowej, wreszcie związki narodowe, w których przypadkowi starsi, bracia, ojcowie, zwierzchnicy, królowie itd. mogliby rościć pretensje do posiadania normatywnych oraz aksjologicznych kompetencji, to owa kontyngencja po zmartwychwstaniu została by przezwy-ciężona. „Świętować powstanie Pana” znaczy w *Fauście*: „Dziś Zmartwychwstanie święci świat / A oni sami zmartwychwstali / Z przyziemnych domków, z dusznych klatek, / Z warsztatu i fabrycznej hali, / Z ucisku dachów i facjatek, / Z natłoku miasta, z ulic cieśni / Z tłumów, gdzie święty drzemie cień, / Wyprowadzony w jasny dzień<sup>24</sup>”.

Nowy człowiek nie jest więc kimś, kto przypadkowo posiada tego lub tamtego ojca, lecz kimś, kto posiada jedyne, idealnego ojca dla wszystkich. A w podmiocie (dotychczas) ujmowanym wyłącznie jako empiryczne ciało człowieka, kształtuje się równocześnie nowe, idealnie całościowe ciało – „transcendentalny podmiot”, jak to się będzie później nazywało. Nowy człowiek nie musi już uznawać zewnętrznych, zmysłowych, empirycznych relacji do innych, lecz przede wszystkim sam kształtuje pewien stosunek do samego siebie, jak to powiedział Jakob Taubes „osoba już pierwotnie odszyfrowuje w sposób subiektywny<sup>25</sup>”. W nowotestamentowym języku oznacza to: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” – albo też przesłanie to oddaje literacko współczesny tekst: „w owym zrodzonym z serca nowym sposobie istnienia i nowym ro-

---

<sup>23</sup> J. Vogel, *Max Klingers Kreuzigung Christi*, Leipzig 1920, s. 15.

<sup>24</sup> J. W. Goethe, *Faust*, wersy 928–935, tłum. F. Konopka, Warszawa 1962, s. 91 („Denn sie sind selber auferstanden, / Aus niedriger Häuser dumpfen Gemächern / Aus Handwerks- und Gewerbes-Banden / Aus dem Druck von Giebeln und Dächern / [...] / Aus der Kirchen ehrwürdiger Nacht / Sind sie alle an's Licht gebracht“). J. W. Goethe, *Faust*, Verse 921–928. Weimarer Ausgabe, I. Abt., Band 14, Weimar 1887, s. 50).

<sup>25</sup> J. Taubes an [Carl] Schmitt/Peter Glotz, v. 20. 11. 1979, w: *Jacob Taubes – Carl Schmitt. Briefwechsel mit Materialien*, hg. v. Herbert Kopp-Oberstebrink, Thorsten Palzhoff, Martin Tremel, München 2012, s. 188.

dzaju obcowania, które nazywa się Królestwem Bożym, nie ma narodów, są jednostki”<sup>26</sup>.

Teraz pomiędzy ludźmi nie będzie już tego, co dotychczas było dominujące, nie będzie żadnego większego czy mniejszego dystansu (jak w przypadku przynależności do klanów czy ludów), lecz każdy jest bliski każdemu, każdy każdemu jest równy, bo pochodzenie nas wszystkich jest takie samo i w boskim horyzoncie wszyscy pozostajemy do siebie w relacji. W odróżnieniu od tego „bliski w żydowskim sensie jest jedynie współczesnym”<sup>27</sup>, albo jak to zauważył Goethe: „chrześcijaństwo pozostaje w dalece dalszym przeciwieństwie z Judaizmem niż z pogaństwem”<sup>28</sup>. Wreszcie muzułmanie dla kogoś, kto jest dla nich nikim mają nazwę *niewierni*.

Ten nowy rodzaj wiary jest wiarą w ukrzyżowanego: „my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorzeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan”<sup>29</sup>. Przewycięża zatem dotychczasową prawotwórczą religijność, która powiązana była z wiarą i ortodoksyjnością. To dotyczy przy dotychczasowej religijności zarówno zewnętrznych, codziennych form (ubranie, obejście, sposób żywienia) wiernych, jak również w najwyższym stopniu kontrolowanych form spotkań oraz wzajemnej komunikacji z obcymi.

Ale właśnie ów stary Bóg jest martwy! Co przed Nietzschem zauważył już Hegel w *Fenomenologii ducha*. I tak natrafiamy na stare, naturalne przedstawienie, w które wierzyć muszą liczne empiryczne jednostki, jako bezpieczny stosunek do Boga. Ta naturalna pobożność ludowa zapomina jednak o najważniejszym, mianowicie „Chrześcijaństwo, misterium jednostki, jest właśnie tym, co należy wnieść w fakty, by stały się one dla człowieka znaczące”<sup>30</sup>. Albo też jak powiedział Nietzsche „Nie bliźniego więc wskazuję ja wam, lecz przyjaciela. Przyjaciel niech wam będzie ucztą tej ziemi i przecuciem nadczłowieka”<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> B. Pasternak, *Doktor Żywago*, tłum. Ewa Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 1990, s. 91.

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *Arbeitshefte*. Krit.-Ges.-Ausgabe [KGW], IX. Abt., hrsg. v. Marie-Luise Haase und Martin Stingelin, Bd. 7, Berlin–N.Y. 2008, Arbeitsheft W II, 3, s. 13.

<sup>28</sup> J. W. Goethe, *Refleksje i Maksymy*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1977, nr 818, s. 196.

<sup>29</sup> 1 Kor 1, 23.

<sup>30</sup> B. Pasternak, *Doktor Schiwago*, üb. v. Thomas Reschke, Frankfurt/M. 1992, s. 168.

<sup>31</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 70.



## II

Dopiero później, wraz z reformacją, śmierć Boga staje się problemem centralnym. Śmierć Boga jest terminem, który po raz pierwszy w nowożytnych czasach wprowadzony został przez Martina Lutera „...jak Bóg i umieranie zgadzają się ze sobą nawzajem. Bo strasznie jest słyszeć, że Bóg powinien umrzeć”<sup>32</sup>.

Dynamika pasji nie wskazuje jednak na sztukę umierania, lecz na narodziny nowego człowieka, „na inkarnację *kénosis*”, o czym Paweł pisze jako rozczarowanie boskim słowem, które zniżyło się do człowieczeństwa po to, by umrzeć na krzyżu.

To, co wydarzyło się na krzyżu w sensie filozoficznym, jest niejednoznaczne nie tylko jako przejście w to, co ekstremalnie absolutne. Raczej zachodzi tu w nowym Absolutie (w Bogu) intensywny proces, w wyniku którego absolutny boski predykat sukcesywnie się opróżnia. Co znaczy, jak wyjaśnia Paweł w Liście do Filipian, dochodzi do tego, że Bóg (Absolut) *verbum dei*, przemieniając się w Syna, właśnie jako Jezus Chrystus nie prezentuje boskiego kształtu człowieka, lecz przyjmuje kształt sługi.

To pierwszeństwo oddane zostaje właśnie za pomocą pojęcia „kenoza”. W tym sensie mówi się o „opróżnieniu”, o „unicestwieniu” tego, co równe Bogu. „Można tu wskazać na to, że podmiot, który się opróżnia przyjmując kształt sługi nie jest już podobnym do człowieka Chrystusem, lecz kimś ponadświatowym”<sup>33</sup>. W przypadku kenozy chodzi tu o stawanie się człowiekiem, tzn. o samo ograniczenie się boskości – wyrzeczenie się własności boskich: wszechmoc, wszechwiedza, wszechobecność itd. „W akcie samo rozczarowania Jezus jest jednocześnie Bogiem i człowiekiem [...] rozczarowanie jest jednocześnie negacją negacji”<sup>34</sup>. – przyjaciel Hegla von Schelling określił te słowa św. Pawła do Filipian: „dusza Pana: miejsce panujące, które prowadzi do najgłębszej tajemnicy”<sup>35</sup>.

Mamy tu do czynienia z silnym hermeneutycznie wkroczeniem filozoficznego znaczenia istoty Chrystusa. Współczesny Nietzsche, ale równie krytyczny wobec kościoła i teologii Oskar Wilde tak określił ową kenotyczną ewidencję: „dziwię się, że nie rozpoznajesz piękna oraz konieczności tego sta-

<sup>32</sup> Por. *Martin Luthers Werke, Von den Konziliis und Kirchen* [1539], *Werke*, Bd. 50, s. 589.

<sup>33</sup> H. Urs v. Balthasar, *Mysterium Paschale*, Leipzig 1984, s. 27. Por. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, Freiburg 1890, s. 743.

<sup>34</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1978, s. 332.

<sup>35</sup> F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart–Augsburg 1861, Bd. 14, s. 39.

wania się Bogiem, która powinna nam pomóc uchwycić rąbek nieskończoności”<sup>36</sup>.

W tym hymnie z Listu do Filipian otwiera się zatem również egzegetyczny problem filozoficznej Chrystologii. Chrystus jest „z boskiego rodzaju”<sup>37</sup>, ale nie jest samym Bogiem, tzn. jest boski i ludzki, a zatem ani boski, ani ludzki. To filozof – teolog, przedstawienie podmiotowości w dwóch ciałach Ja (empirycznego a równocześnie transcendentalnego) albo jak powiada Luter „osoba o dwóch naturach jest idiomatem”<sup>38</sup>, posiada metodyczną kontynuację aż do nadczłowieka. Metodycznie występuje to jako doświadczenie *communicatio idiomatum*, tzn. wzajemnej komunikacji (przejścia, uznania), własności (boskich, transcendentalnych, immanentnych).

Takie dokonania ludzkiego bytu jako procesu kenotycznego pozwalają obydwie sfery, tę skończenie ludzką i tę absolutną boską, podporządkować sobie jako dwie sfery, aczkolwiek niesymetryczne, to jednak przynależne do jednego porządku i jako takie, które również w perspektywie komunikacji nie okazują się czymś różnym. Nie dający się na pierwszy rzut oka przewyciężyć dystans absolutnego i nieskończonego kenotycznie może zostać sprowadzony do pośredniczącej miary jako związek skończonego i nieskończonego. Kenozą oznacza „depotencjalizację logosu przez rozczarowanie samym sobą”<sup>39</sup>.

Kenotyczna nowa jednostka może[co?] zatem, jak to już przypuszczał Hegel „między niebiańską nieskończonością, bezgranicznością a ziemią, owym zbiorowiskiem samych ograniczeń”<sup>40</sup>.

### III

Jest to więc na pierwszy rzut oka „hańba krzyża”<sup>41</sup> prowadzona wprost do podstaw nowożytnego myślenia, do której zobowiązany czuł się jeszcze Nietzsche.

<sup>36</sup> Oscar Wilde an William Ward, v. 25. Juli 1876, w: Vyvyan Holland, *Erbe eines Urteils*, Wien–München–Zürich 1955, Anhang, s. 276.

<sup>37</sup> F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart/Augsburg 1861, Bd. 14, s. 45.

<sup>38</sup> Martin Luther, *Von den Konziliis und Kirchen*, Weimarer Ausgabe, Bd. 50, s. 590. Por. także F. Buri, *Kreuz und Ring. Die Kreuzestheologie des jungen Luther u. Nietzsches Zarathustra*, Bern 1947, s. 18–38; a także J. Wolff, *Martin Luthers, innerer Mensch*, „Lutherjahrbuch“ 75 (2008), s. 31 i nast.

<sup>39</sup> A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2, s. 304.

<sup>40</sup> G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 400.

<sup>41</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. ks. dr Jan Czuj, Kraków 1949, s. 206.

Jego program przyszej krytycznej metafizyki przeważnie sprowadzał się do przewyciężenia problemu, ażeby podmiotowości w żadnym wypadku nie łączyć jako czegoś równoważnego egzemplarycznie Bogu, tzn. ażeby nie sprowadzać jej do identyczności zachodzącej w czymś trzecim. Ten nieskończony dystans Boga do człowieka należy pojmować jako dający się przekroczyć i to nie tylko, że tak powiem, czysto praktycznie podczas mszy w Eucharystii. Od kiedy święty Paweł wyjaśnił mieszkańcom Filippi wydarzenia z Golgoty „wimy o nauce o człowieku w ogóle jako Synu Bożym, o relacji życia pomiędzy człowiekiem a Bogiem, o tym, że Bóg i człowiek są ze sobą nierozzerwalni”<sup>42</sup>.

Jest to problem poznawczy: „Bóg, nie przestając być Bogiem, musi porzucić swój boski byt, albo co najmniej go ograniczyć, jeśli ma się objawić w kształcie człowieka. To jest teoremat *kenosis* pomiędzy obiema naturami i obydwoma rodzajami woli”<sup>43</sup>.

Wynika stąd, że Jezus może zostać w szczególności pomyślany jako równocześnie prawdziwy człowiek i Bóg zgodnie ze słowami Lutra: „Gdy Chrystus jest Bogiem i człowiekiem w jednej osobie to, co powiemy o nim jako o człowieku, musimy powiedzieć również o nim jako o Bogu”<sup>44</sup>.

To oddzielenie od Boga, lub może lepiej: ta jego metamorfoza jest następująca: jego śmierć w paradoksalny sposób przedstawia jądro antropogenezy. W jego stawaniu się człowiekiem poniekąd zanika Bóg transcendentny (tzn. wszechmocny, substancjalny, wszechwiedzący, pomocny we wszystkim, wszechobecny), tylko wówczas bowiem, jak to stoi w centralnym czasopiśmie programowym krytycznej filozofii „Kritischen Journal der Philosophie”: „najwyższa totalność może i musi powstać w pogodnej wolności jego postaci”<sup>45</sup>.

Poprzez to jednak, co i w jakiej postaci zgodnie z wyobrazeniami chrześcijan działał wówczas Nazareńczyk, zdeterminowało się tylko nasze zachodnie duchowe codzienne życie, lecz przede wszystkim, jeśli można sobie pozwolić na mocne słowo, ukonstytuowało dużą część naszego europejskiego myślenia sprzeczności, podmiotowości, osobowości, wolności, a także, jak to zostało egzemplarycznie wykazane w teologicznej analizie Schellinga: „to jak Bóg poprzez Chrystusa konkretnie uobecni się w historii a także w histo-

---

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *Arbeitshefte*. KGW, Abt. IX, Bd. 7, W II 3, Bl. 86 u. 30.

<sup>43</sup> X. Tilliette, *Philosophische Christologie*, Einsiedeln–Freiburg 1998, s. 195.

<sup>44</sup> Martin Luther, *Von den Konziliis und Kirchen* [1539]. Werke, Bd. 50, s. 589.

<sup>45</sup> Schelling/Hegel, *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. 2, 1. St., hrsg. v. St. Dietzsch, Leipzig 1981, s. 330.

ryczności<sup>46</sup>. „I niekoniecznie musimy tu umiejscawiać metaforyczne jądro wszelkiej polityki<sup>47</sup>, „metaforyczną podstawę autorytetu<sup>48</sup>.

Mówiąc krótko: ów „Logos z krzyża<sup>49</sup> może nam wyjaśnić sposób owego stawania się człowieka poprzez pojęcie negatywności, jako pewnej „*actus continuus* skierowania na zewnątrz<sup>50</sup>, obcości i cierpienia. Również przykładowo rozważanie odnoszące się do pana i sługi z Hegłowskiej *Fenomenologii ducha* również mają postawę pasywną<sup>51</sup>.

To, czego doświadczamy jako obejmującego nas i nasz świat jest i znów słowami Lutra: „tym, co z boskiej istoty jest widoczne, w świecie zaś dostępne jako objawiające się poprzez cierpienie i krzyż<sup>52</sup>.

„Człowiek  
Niesie orła na głowie  
Stopami zaś tkwi w łajnie<sup>53</sup>.

Człowiek jest zatem zmartwychwstały! Lecz cóż to za człowiek? Czy jest to egzemplarycznie właśnie nadczłowiek, a mianowicie ktoś, kto by tak powiedzieć, głowę ma w niebie, a stopy w błocie i to również jest pewien przypadek teologiczny: „poprzez znaczenie *kenosis* rozstrzygają się duchy teologiczne; dla dogmatycznej teologii samo pojęcie było już kłopotem, bo dotyczyło ono serca relacji religijnej: paradoksu absolutnego oddalenia i absolutnej bliskości pomiędzy Bogiem a człowiekiem<sup>54</sup>. Jak powiada Julien Gracq: „tego rzeczywiście dokonał Chrystus w swej legendzie boskości, umarł i pozostał<sup>55</sup>.

<sup>46</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus*, Leipzig 1981, s. 331. Por. także Gian Franco Frigo, *Conscience, Mythe et Histoire dans 'La Philosophie de la Mythologie de Schelling'*, [w:] *Le dernier Schelling*, hrsg. v. Jean-François Courtine et Jean-François Marquet, Paris 1994, s. 155–168.

<sup>47</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie*, Berlin 1990, s. 65.

<sup>48</sup> Por. J. Derrida, *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*, Frankfurt/M. 1991.

<sup>49</sup> 1 Kor. 1, 18 („Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia”).

<sup>50</sup> F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Bd. 14, s. 192.

<sup>51</sup> Por. K. Gloy, *Bemerkungen zum Kapitel „Herrschaft und Knechtschaft“ in Hegels PhG*, „ZphF“ 39 (1985), bes. s. 209–213.

<sup>52</sup> Por. Martin Luther, *Heidelberger Disputation* [1518], hrsg. v. Helmar Junghans, Berlin 1979, s. 186–218.

<sup>53</sup> Ch. D. Grabbe, *Herzog Theodor v. Gothland*, Werke u. Briefe. Hist.-krit. Gesamtausgabe, Bd. 1, hrsg. v. Alfred Bergmann, Emsdetten 1960, s. 81.

<sup>54</sup> B. Philipsen, »buchstabengenau«. *kenosis der Zeichen, der Zeit und des Subjekts in Hölderlins später und spätester Dichtung*, „Das Achtzehnte Jahrhundert“, 30 (2006), Heft 2, s. 240.

<sup>55</sup> Julien Gracq, *Witterungen*, Graz–Wien 2001, S. 25.

#### IV

Czy zmartwychwstałego człowieka nie moglibyśmy rozumieć jako nadczłowieka?

(1) Jedno musimy powiedzieć z całą pewnością: nadczłowiek nie został przez Nietzschego cynicznie skonstruowany jako bandyta<sup>56</sup>, któremu wolno żądać więcej aniżeli zwykłemu człowiekowi. Jest on skonstruowany kenoptycznie jako ktoś, kto jest czymś więcej niż empiryczną istotą. Na jego ślad natrafiamy więc nie poprzez osąd socjologiczno-psychologiczny, socjologiczny, historyczny (identyfikując go np. rasowo), lecz chrystologiczny poprzez *kenosis*<sup>57</sup>. Nadczłowiek staje się zrozumiałą jako ucieleśnienie „dwoistości człowieka”, i to nie jest żadna prywatna mistyka, żadne religijne przeżycie. Przynależy to do kulturalnej wiedzy o szyfrach, takiej jak grecki „podwójny los Dionizosa” czy też „Ewangelii dwoista natura Chrystusa”<sup>58</sup>.

Nie przypadkiem pierwszy, którego zobaczył, był niewierny Tomasz i w to, co zobaczył, dalej nie chciał wierzyć. Scenę tę dobitnie przedstawił nam Caravaggio (1601)<sup>59</sup>. Obcość tego nowego człowieka dla całego ludzkiego rodzaju znacząco ukazał również współczesny Nietzschemu Honoré Daumier<sup>60</sup> w *Ecce homo* (1851).

(2) Nietzsche w żadnym wypadku nie czynił tutaj nadczłowieka istotą porównywalną z klasycznym indywiduum, lecz raczej wraz z dionizyjskim człowiekiem wprowadził nowy typ interindywidualności, który „brata się z codziennym człowiekiem”<sup>61</sup>. Tak Nietzsche myślał już od swych gimnazjalnych i licealnych czasów, jak to możemy przeczytać u Friedricha Rückerta:

„Moim zdaniem! Mówi Chrystus nasz bohater.  
Był człowiekiem jak ty,  
[...]

---

<sup>56</sup> Jak zostało pierwotnie zasugerowane w filmie Hitchcocka: „Sznur” [*Rope* (1948)] por. Friedrich v. Petersdorffs Beitrag auf der Tagung „Friedrich Nietzsche im Film“.

<sup>57</sup> Por. R. Girard/G. Vattimo, *Christentum und Relativismus*, Freiburg–Basel 2008, s. 77 i nast. oraz R. Rorty/G. Vattimo: *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt/M. 2006, s. 41.

<sup>58</sup> F. Gundolf, *George*, Berlin 1920, s. 163.

<sup>59</sup> Por. G. W. Most, *Der Finger in der Wunde. Die Geschichte des ungläubigen Thomas*, München 2007.

<sup>60</sup> „Daumier był największy”, to słynny Auguste Rodin, „ale brakowało mu korzystnych warunków, głupiec uważał go za karykaturzystę, dla ich dobra nie zrobił nigdy nic znaczącego”. (Por. C. J. Burckhardt, *Reden und Aufzeichnungen*, Zürich 1952, s. 282).

<sup>61</sup> W. Ross, *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, Stuttgart 1980, s. 578.

Moim zdaniem! Mówi Chrystus nasz bohater;  
 To wzmacnia naszą odwagę,  
 Także łączymy się w jedno,  
 Jednię, która przez nas sprawia cud.  
 Moim zdaniem! Mówi Chrystus nasz bohater;  
 [...]
   
 Każdy na swym polu  
 Powinien być bohaterem jak Chrystus<sup>62</sup>.

Problem *kenosis* wyrasta zatem jako problem historyczny w słowach Hansa Ursy von Balthasarsa jako nowa „dynamiczno-transcendentalna antropologia”<sup>63</sup>. Tą drogą powinien się również wyjaśnić jako filozoficzna puenta kenotyczny problem podwójnej osobowości: po pierwsze, „prowadzi nas to do boskiego usankcjonowania skończoności jako takiej”<sup>64</sup>, po drugie, pozwala zrozumieć stawanie się człowiekiem jako występowaniem z boskości, stawania się obcym. W aspekcie ciemnej strony naszej wolności jest to zupełnie oczywiste. Dobrze uchwycił to w swoim wierszu Tadeusz Różewicz: Skąd się bierze zło? / jak to skąd / z człowieka / zawsze z człowieka / i tylko z człowieka<sup>65</sup>.

*Kenosis* pokazuje, że Bóg w swym paradoksalnym zbliżeniu się do człowieka nie tylko na mocy paradoksu pomógł światu, lecz również dokonał najgłębszego, właściwego objawienia samego siebie, „gdy się pomyśli, że Chrystus przemawiający sam jest Bogiem”<sup>66</sup>.

W europejskim kontekście ujawniło się to po raz pierwszy we francuskiej recepcji Nietzschego w latach trzydziestych. „Nietzsche przedstawia nam ideę człowieka, totalnego człowieka, który przewycięży obecne wzajemne położenie ludzi oraz antagonizm ich mocy. A stanie się totalną jednością, życiem i duchem. Człowiek przekraczając siebie, samego siebie tworzy. Nadludzkie jest ludzkim”<sup>67</sup>.

(3) Gdy młody Albert Schweitzer czytał pismo Nietzschego *Poza dobrem i złem*, bardzo się zdziwił. Musiał Nowy Testament z dumy ludzkiej natury

<sup>62</sup> F. Rückert, *Mir nach! spricht Christus unser Held*. Friedrich Rückerts Werke in sechs Bänden, hrsg. v. Conrad Beyer, Bd. 4, Leipzig 1900, s. 518 i nast.

<sup>63</sup> Hans Urs v. Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001.

<sup>64</sup> H. U. v. Balthasar, *Apokalypsa der deutschen Seele*, Bd. 3, Einsiedeln 1939, s. 395.

<sup>65</sup> Cyt. wg: Cz. Miłosz, *Unde Malum*, [w:] Cz. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, Wyd. Znak, Kraków 2011, s. 1195.

<sup>66</sup> S. Kierkegaard, *Die Tagebücher 1834–1855*, hrsg. v. Theodor Haecker, Leipzig 1941, s. 343.

<sup>67</sup> H. Lefebvre, *Nietzsche*, Paris 1939, s. 164.

nazywać, bo „u Nietzschego było coś z ducha Chrystusa; jest to, by tak powiedzieć, świętokradztwo ale jest to prawda. Wreszcie jest to prawdziwe bluźnierstwo. [...] ale ten człowiek był szlachetny; gdyby żył dwadzieścia stuleci wcześniej byłby Pawłem”<sup>68</sup>.

To, jeśli można tak to nazwać, forma sprawcza tego, co nowe, nadczłowieka wraz z ową genealogią Golgoty staje się wyraźna dla naszych czasów, np. w wierszu duńskiego poety:

I mówię mowę  
W której Bóg znaczy człowiek a człowiek Boga<sup>69</sup>.

Jest to jednak przeciwieństwo pojęcia człowieka, który ukształtował się pomiędzy końcem niemieckiego idealizmu a nietzscheańskim początkiem krytyki kultury, a mianowicie „instytucjonalnie dającego się manipulować takiego, z którym można robić wszystko: będącego już od czasów Saint-Simona i Comte’a tajnym życzeniem europejskich socjologów”<sup>70</sup>.

Przełożyła Milena Marciniak

## Bibliografia

- Ajtmatow Czingiz, *Dzień dłuższy niż stulecie*, tłum. A. Bogdański, Warszawa 1986.  
Augustyn św., *Wyznania*, tłum. ks. dr Jan Czuj, Kraków 1949.  
Balthasar Hans Urs v., *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. 3, Einsiedeln 1939.  
Balthasar Hans Urs v., *Mysterium Paschale*, Leipzig 1984.  
Balthasar Hans Urs v., *Teologia misterium paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001.  
Barloewen Constantin von, *Clown. Zur Phänomenologie des Stolperns*, Frankfurt/M. 1984.  
Blondel Maurice, *Tagebuch vor Gott 1883–1894*, übertragen v. Hans Urs v. Balthasar, eingeleitet v. Peter Henrici, Einsiedeln 1964.  
Boer Wolfgang de, *Hölderlins Deutung des Daseins*, Frankfurt/M. u. Bonn 1961.

---

<sup>68</sup> Albert Schweitzer an Helene Bresslau, v. 6. Sept. 1903.

<sup>69</sup> S. Ulrik Thomsen, *Lissabon*, „FAZ”, 28. Febr. 2011.

<sup>70</sup> W. de Boer, *Hölderlins Deutung des Daseins*, Frankfurt/M. u. Bonn 1961, s. 155.

- Derrida Jacques, *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*, Frankfurt/M. 1991.
- Gloy Karen, *Bemerkungen zum Kapitel ‚Herrschaft und Knechtschaft‘ in Hegels PhG*, „ZphF“ 39 (1985).
- Girard René/Vattimo Gianni, *Christentum und Relativismus*, Freiburg–Basel 2008.
- Goethe Johann W., *Faust*, wersy 928–935, tłum. F. Konopka, Warszawa 1962.
- Goethe Johann W., *Refleksje i maksymy*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1977.
- Goethe Johann W., *Zahme Xenien III*, Weimarer Ausgabe, I. Abt., Bd. 3, Weimar 1890.
- Grabbe Christian Dietrich, *Herzog Theodor v. Gothland*, Werke u. Briefe. Hist.-krit. Gesamtausgabe, Bd.1, hg. v. Alfred Bergmann, Emsdetten 1960.
- Gracq Julien, *Witterungen*, Graz–Wien 2001.
- Gundolf Friedrich, *George*, Berlin 1920.
- Harnack Adolf, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg 1890.
- Hebbel Friedrich, *Tagebücher*, Bd. 4, 1854–1863 [Eintrag v. 21. Nov. 1856], hrsg. v. Richard Maria Werner, Berlin 1905.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999.
- Henrich Dieter, *Werke im Werden*, München 2011.
- Holland Vyvyan, *Erbe eines Urteils*, Wien–München–Zürich 1955.
- Jacob Taubes – Carl Schmitt. Briefwechsel mit Materialien, hrsg. v. Herbert Kopp-Oberstbrink, Thorsten Palzhoff, Martin Tremel, München 2012.
- W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1978.
- Kierkegaard Sören, *Die Tagebücher 1834–1855*, hrsg. v. Theodor Haecker, Leipzig 1941.
- Lefebvre Henri, *Nietzsche*, Paris 1939.
- Luther Martin, *Heidelberger Disputation* [1518], hrsg. v. Helmar Junghans, Berlin 1979.
- Luther Martin, *Von den Konziliis und Kirchen* [1539], Werke, Bd. 50.
- Miłosz Czesław, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011.
- Nietzsche Fryderyk, *Antychryst*, tłum. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1908.
- Nietzsche Friedrich, *Arbeitshefte*. Krit.-Ges.-Ausgabe [KGW], IX. Abt., hrsg. v. Marie-Luise Haase. und Martin Stingelin, Bd. 7, Berlin–N.Y. 2008.
- Nietzsche Fryderyk, *Ecce homo*, tłum. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa–Kraków 1912.
- Nietzsche Fryderyk, *Ludzkie, arcy ludzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1910.
- Nietzsche Friedrich, *Nachgelassene Fragmente*, KSA, Bd. 9.
- Nietzsche Fryderyk, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Gdynia b.r.w.
- Novalis, *Hymny do nocy*, tłum. A. Pomorski, Miesięcznik „Znak”, nr 46, Kraków 1994.
- Otto Walter F., *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt/M. 1996.
- Pasternak Borys, *Doktor Żywago*, tłum. Ewa Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 1990.



- Philipsen Bart, *‚buchstabengenau’, kenosis der Zeichen, der Zeit und des Subjekts in Hölderlins später und spätesten Dichtung*, in: *Das Achtzehnte Jahrhundert*, 30 (2006), Heft 2.
- Roos Carl, *Nietzsche und das Labyrinth*, Copenhagen 1940.
- Rorty Richard/Vattimo Gianni: *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt/M. 2006.
- Ross Werner, *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, Stuttgart 1980.
- Rückert Friedrich, *Aus dem Nachlaß*, Friedrich Rückerts Werke in sechs Bänden hrsg. v. Conrad Beyer, Bd. 4, Leipzig 1900.
- Rückert Friedrich, *Mir nach! spricht Christus unser Held*, Friedrich Rückerts Werke in sechs Bänden, hrsg. v. Conrad Beyer, Bd. 4, Leipzig 1900.
- Schelling, *Sämtliche Werke*, Stuttgart–Augsburg 1861, Bd. 14.
- Schelling/Hegel, *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. 2, 1. St., hrsg. v. St. Dietzsch, Leipzig 1981.
- Schmitt Carl, *Politische Theologie*, Berlin 1990.
- Thomsen Søren Ulrik, *Lissabon*, „FAZ”, 28. Febr. 2011.
- Tillich Paul, *Teologia systematyczna*, t. 2, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004.
- Tilliette Xavier, *Philosophische Christologie*, Einsiedeln–Freiburg 1998.
- Vogel Julius, *Max Klingers Kreuzigung Christi*, Leipzig 1920.

## Abstract

### »Is the Cross an Argument« Nietzsche’s Response to Calvary

The article reconstructs Nietzsche’s “God is dead” conception, giving it a new broader context by explicitly emphasizing the evolution of this idea in the latest writings of the philosopher. The question in the title “If the cross is an argument” is a pretext for reflection on the border between philosophy and theology which poses the ultimate question why the cross is an object of worship and how event of Calvary reads Nietzsche, symbolically. The author juxtaposes two perspectives the death of God: by Nietzsche and this, which is present in Protestant theology, and he finds in both universal philosophical conclusions. This cross from the title is a symbol of contact with divinity available for human, and makes possible too a creation of new man – the superman.

Key words: Nietzsche, Calvary, cross, God, protestant theology, philosophy