

Korekta do Nietzschego

Stanisław Obirek

Zwyczajno się mówić, że problemy chrześcijaństwa jako religii zaczęły się z chwilą, gdy zostało upolitycnione. Pierwsze trzy wieki to czas – tak przynajmniej często twierdzą teologowie różnych denominacji – chrześcijaństwa niezafałszowanego i czystego, do którego później różni reformatorzy nawiązywali, ogłaszając się autentycznymi spadkobiercami nauki Jezusa z Nazaretu i jego natchnionego interpretatora Pawła z Tarsu. Zło wkradło się do tej religii, kiedy zajęli się nią władcy tego świata, a konkretnie Konstantyn. Decyzja tego cesarza – który najpierw zakończył epokę prześladowania chrześcijan, a następnie zalegalizował ich religię w Imperium Rzymskim, ogłaszając w Mediolanie w 313 roku edykt tolerancyjny, przyznający im swobodę wyznania – daje początek powiązaniu władzy politycznej z religijną. (Co ciekawe, sam Konstantyn ochrzcił się dopiero na kilka dni przed śmiercią, w 337 roku). Faktem pozostaje, że jeden z najważniejszych soborów chrześcijańskich, sobór nicejski, został w 325 roku zwołany przez rzymskiego cesarza, więc to co najmniej pośrednio jemu ta religia zawdzięcza pierwsze dogmatyczne ustalenia i pierwsze uporządkowanie wykładu wiary. Nie oznacza to oczywiście, że same spory wokół dogmatu Trójcy Świętej nie miały charakteru teologicznego. Wielość opinii teologicznych została jednak przez władzę świecką sprowadzona do kwestii dyscyplinarnych i politycznych. Warto sobie uzmysłowić, że decydująca rola władzy cesarskiej w rozstrzygnięciu rozbieżności teologicznych nie była niczym dziwnym ani gorszącym dla wywodzących się z różnych zakątków Imperium Rzymskiego chrześcijan, byli oni bowiem przyzwyczajeni, że właśnie – również w sprawach religijnych – cesarz ma głos decydujący. Jak przypomina Ewa Wipszycka we wstępie do *Historii Kościoła Sokratesa Scholastyka*: „Chryścianizacja Imperium, w którym niegdyś cesarze byli przedmiotem kultu, nie tylko nie zmniejszyła siły religijnej sankcji władzy, ale zmieniając jej charakter, wyraźnie ją rozszerzyła. Cesarz nie jest już *dominus ac deus*, ale rządzi światem z łaski Opatrzności Bożej. Dla większości chrześcijan późnej starożytności prawdziwą głową chrześcijańskiej wspólnoty był cesarz”. Zatem chrześcijaństwo, z chwilą gdy zyskało życzliwość cesarza, odwzajemniło mu się teologiczną legitymizacją jego władzy.

Dogmaty o boskiej naturze Jezusa i o Trójcy Świętej mają oczywiste polityczne uwarunkowania (dążenie do jedności wiary i zakończenie sporów teologicznych), choć nie ulega wątpliwości, że oba przyczyniły się do wykrystalizowania chrześcijańskiej tożsamości. W ten sposób ustalenia Soboru Nicejskiego (a był to pierwszy sobór powszechny), zwołanego przez Konstantyna w czysto pragmatycznym zamiśle ratowania jedności wyznających tę samą religię poddanych cesarza Imperium Rzymskiego, stały się początkiem z jednej strony wewnętrznych sporów i oskarżeń o herezję (wcześniej oczywiście też były spory i kłótnie, jednak ścierały się równorzędne racje, gdyż nie istniało jeszcze pojęcie ortodoksji), z drugiej zaś – poczucia dumy z bycia wiernym prawdziwej doktrynie. Ta decyzja doktrynalnego i prawnego regulowania religii stanowi decydujący moment jej odcięcia od źródłowego doświadczenia. Dalszy rozwój dogmatyki chrześcijańskiej jedynie ten „pierworodny grzech” czy fundamentalny fałsz pogłębi, a punktem kulminacyjnym tego procesu będzie Sobór Watykański I, który ogłosił w 1870 roku fatalny w skutkach dogmat o nieomyślności papieża w sprawach wiary i obyczaju. Jeśli nie zostanie on odwołany, to szanse na znalezienie wspólnego języka z innymi wyznaniem chrześcijańskimi pozostaną bliskie zeru. Niestety, sposób traktowania teologów, którzy na ten wymiar dogmatu nieomyślności zwracają uwagę (choćby pozbawienie prawa nauczania teologii katolickiej wybitnego znawcy tego problemu Hansa Kunga przez Kongregację Nauki Wiary w 1979 roku), raczej nie zapowiada zmiany w stanowisku Watykanu.

Na ironię zakrawa fakt, że cesarza Konstantyna ochrzcił „heretycki” biskup Euzebiusz z Nikomedii, nieuznający dogmatu o Trójcy Świętej zwolennik arianizmu. To bardzo pouczające, ponieważ wskazuje na względność pojęcia ortodoksji i bliźniaczego pojęcia herezji. Zarówno bowiem o pierwszej, jak i drugiej decyduje ten, kto w danej chwili sprawuje władzę. Jeśli jej nie utrzyma, pojawiają się nowe reguły. Najlepszą ilustracją jest zaakceptowana przez wszystkie Kościoły chrześcijańskie epoki XVII-wieczna zasada *cuius regio eius religio*, zawartej w traktacie westfalskim w 1648 roku w Europie rozdartej wojnami religijnymi, która przypieczętowała zależność wyznawanej religii (w praktyce chodziło o różne wyznania chrześcijańskie) od woli władcy. Droga do tych ustaleń była jednak długa i jeszcze nie raz będziemy do niej nawiązywać.

Krótki epizod rządów cesarza Juliana Apostaty, który próbował w latach 361–363 przywrócić dawne religie rzymskie i usunąć chrześcijaństwo, tylko potwierdził siłę nowej religii (stąd jego przydomek „apostata”, czyli odstępcy od prawdziwej religii, a nie np. „odnowiciel”). W każdym razie w 392 roku Teodozjusz Wielki ogłosił chrześcijaństwo religią państwową i zdelegalizował wszystkie pozostałe. Zdaniem wielu historyków ta decyzja odcięła chrześcijaństwo od jego szlachejnych religijnych źródeł, zwłaszcza od nauki Mistrza z Nazaretu. Zapewne sporo w tym racji i przyznam, że sam przez lata odwoływałem się do schematu wypracowanego przez znanego jezuickiego teologa Karla Rahnera, który opiera się na tym właśnie założeniu. Mówiąc w wielkim skrócie, według Rahnera historię chrześcijaństwa można podzielić na trzy zdecydowanie różniące się etapy. Najwcześniejszy to pierwsze trzy wieki judeochrześcijaństwa, które wypracowuje swoją tożsamość w sporze z judaizmem i w dialogu z kulturą grecko-rzymską, drugi to czas zapoczątkowany edyktem Konstantyna, a więc pokonstantyńskie chrześcijaństwo upolitycznione, trwające do połowy XX wieku. Wreszcie okres ostatni, kiedy chrześcijaństwo, w tym Kościół kato-

licki na Soborze Watykańskim II, uznaje istnienie innych religii jako fakt pozytywny. Jak się wydaje, najmniej ciekawy i w gruncie rzeczy również najmniej twórczy z religijnego punktu widzenia był trwający ponad 15 wieków okres drugi, który można by scharakteryzować, odwołując się do obowiązującego z różnym natężeniem przesłania *extra Ecclesia nulla salus*, czyli: poza Kościołem nie ma zbawienia (oczywiście każde z chrześcijańskich wyznań interpretowało tę zasadę po swojemu, czyli odnosząc ją do własnej wspólnoty religijnej). Jego kulturowym konsekwencjom spróbuję się przyjrzeć nieco bliżej, gdyż to właśnie w tej zasadzie upatruję główne źródło problematyczności chrześcijaństwa, które stało się „religią o imperialnych skłonnościach”. Jednak nie sposób nie zauważyć, że również pierwszy i trzeci okres chrześcijaństwa prowokują pytania, których Rahner nawet nie postawił. Stało się to ze szkodą dla rozumienia istoty tej religii. W moim przekonaniu pierwsze wieki wykluwania się nowej religii wiele o niej mówią, podobnie jak i współczesne wejście w dialog z innymi religiami i ze światopoglądem obywatelom się bez odwołań religijnych. To prawdziwe wyzwanie, które nie zostało do tej pory podjęte.

Trwające do dzisiaj upolitycznienie chrześcijaństwa jest tylko jednym z wielu problemów, z jakimi radzić sobie musi historyk religii i antropolog kultury. Najostrzej stał się z tym problemem chrześcijaństwa syn niemieckiego pastora Fryderyk Nietzsche. Jego diagnoza jest niezwykle pociągająca i dla wielu nadal, mimo upływu z górą 100 lat, pozostaje przekonująca. Mnie wydaje się jednak, że wymaga pewnej korekty w związku z jednostronną oceną początków chrześcijaństwa – niemniej w tym przypadku nawet pomyłki są inspirujące.

♦♦♦

Szczerze przyznaję, że filozofia Fryderyka Nietzschego jest dla mnie jedną z najbardziej radykalnych rozpraw z chrześcijaństwem i jedną z najbardziej wnikliwych krytyk tej religii wypracowanych w kręgu cywilizacji zachodniej. Jest też propozycją aż do bólu uczciwą, bo opartą na najgłębszych doświadczeniach życiowych i intelektualnych niemieckiego filozofa. Nie ma tu miejsca, by się zajmować jej całokształtem, więc skupię się na tych aspektach przeprowadzonej przez Nietzschego krytyki chrześcijaństwa, które uznaję za słuszne, choć domagające się korekty. Korekta taka jest zasadna dzięki nowym ustaleniom związanym z początkami chrześcijaństwa i z postacią Jezusa z Nazaretu, które z oczywistych powodów Nietzschemu nie były znane. Jak widać, poniższe uwagi traktuję nie tyle jako spór z autorem *Antychrysta*, ale jako uzupełnienie jego wywodów.

Swoją diatribę przeciw chrześcijaństwu Nietzsche zaczął od stwierdzenia, że jest religią przeciwną życiu: „Chrześcijaństwo stanęło po stronie wszystkiego, co słabe, niskie, nieudane, stworzyło ideał ze sprzeciwiania się samozachowawczym instynktom silnego życia; zepsuło rozum nawet duchowo najsilniejszych, ucząc najwyższe wartości duchowe odczuwać jako grzeszne, na manowce wiodące, jako pokuszenia”. Być może tak było w rodzinie i otoczeniu młodego Fryderyka, który dopiero wczytując się w starożytną literaturę grecką, zaczął oddychać pełną piersią. Ten kontrast między wyidealizowaną Helladą a odrzuconą „religią słabych” był zbyt wielki, by opowiadając się za życiem, nie odrzucić jego zaprzeczenia. Czy jednak idea, która tak poruszyła grupkę entuzjastów

w mało znaczącej rzymskiej prowincji na Bliskim Wschodzie, że podążyli za charyzmatycznym nauczycielem, naprawdę tym była – wątpliwe. W istocie słowa i gesty Jezusa przywracały wiarę w możliwość zmiany ich nędznej egzystencji, dlatego za nim poszli i mu uwierzyli.

Staje się to bardziej zrozumiałe, jeśli sobie uprzytomnimy, że Nietzsche odrzuca teologiczną refleksję nad religią. Teologowie napelniają go obrzydzeniem i stali się głównym celem ataków: „Trzeba koniecznie powiedzieć, kogo odczuwamy jako swoje przeciwieństwo – teologów i wszystko, co krew teologów ma w żyłach – naszą całą filozofię. [...] Temu instynktowi teologów wydaję wojnę: znalazłem ślady jego wszędzie. Kto ma w żyłach krew teologów, stoi do wszystkich rzeczy w stosunku skośnym i nieuczciwym. Patos, który się z tego rozwija, zwie siebie wiarą; zamknięcie raz na zawsze oczu przed sobą, by nie cierpieć z powodu nieuleczalnego fałszu”. W polemicznym zapale autor *Antychrysta* odrzuca również filozofię niemiecką, która w jego mniemaniu też uległa teologicznemu zatruciu.

Istota sporu, jak mi się wydaje, tkwi właśnie w utożsamieniu chrześcijaństwa z teologicznym namysłem nad doktryną, a nie nad źródłowym doświadczeniem religijnym. Dlatego z takim przekonaniem może Nietzsche pisać o fałszu i zakłamaniu: „Co teolog jako prawdziwe odczuwa, musi być fałszywe: ma się w tym nieomal kryterium prawdy. Najgłębszy jego instynkt samozachowawczy zabrania dojść rzeczywistości w jakimkolwiek punkcie do czci lub choćby tylko do głosu. Dokąd wpływ teologów sięga, tam przywrócono ocenę wartości do góry nogami, tam pojęcia «prawdziwy» i «fałszywy» są z konieczności odwrócone; co najszkodliwsze dla życia, zwie się tu prawdziwe, co je podnosi, wzmaga, potwierdza, usprawiedliwia i tryumfującym czyni, zwie się fałszywym”. W tej krytyce teologów i teologii stają po stronie Nietzschego. Natomiast jego rekonstrukcja pojęcia Boga wydaje mi się chybiona. Koncepcja Boga biblijnego, która wylania się z uważnej lektury Biblii hebrajskiej i głęboko w niej zakorzenionego Nowego Testamentu, wskazuje nie tylko na dynamiczny i partnerski stosunek żydowskiego Boga do człowieka, ale na jego gotowość zmiany pod wpływem wspólnej historii. Można tej historii nie podzielać, można jej nie przyjmować, ale nie sposób jej interpretować tak, jak to się dzieje w tekstach Nietzschego (a przynajmniej w ich młodopolskich przekładach): „Chrześcijańskie pojęcie Boga – Bóg jako Bóg chorych, jako pajak, Bóg jako duch – jest jednym z najbardziej zepsutych pojęć Boga, jakie osiągnięto na ziemi; jest może ono nawet miernikiem stanu głębi w zstępującym rozwoju typu boskiego. Bóg wyrodzony w sprzeczność z życiem, zamiast być jego przejaśnieniem i wiecznym «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, woła nicości uświęcona!”. W istocie dostrzegam w tej radykalnej krytyce chrześcijańskiego Boga rozprawę z niemieckim protestantyzmem drugiej połowy XIX wieku. Ale przecież nie tylko tam. Tych pseudoascetycznych elementów nie brak również w teologii, a zwłaszcza w duchowości katolickiej, która nie tylko postawiła cierpienie w centrum, ale także z posłuszeństwa uczyniła najważniejszą cnotę. W tym sensie zgadzam się z Nietzschem, że „chrześcijański jest pewien zmysł okrucieństwa względem siebie i innych; nienawiść do inaczej myślących; woła prześladowania”. Można to zresztą traktować jako swoiste motto dziejów religii chrześcijańskiej.

Ciekawa jest u Nietzschego wykładnia postaci samego Jezusa, którego widzi on w perspektywie jednoznacznie politycznej, a jego śmierć na krzyżu postrzega jako skutek zbrodni politycznej właśnie: „Ten święty anarchista, który wzywał motloch, odepchniętych i «grzeszników», wszystkich czandala w obrębie żydowszczyzny, do oporu przeciw panującemu porządkowi – językiem, który i dziś jeszcze, jeśli można ufać Ewangeliom, wiódłby na Sybir – był politycznym zbrodniarzem, o ile właśnie polityczni zbrodniarze w niedorzecznie niepolitycznej społeczności byli możliwi. To go doprowadziło do krzyża. Umarł za swoją winę – brak wszelkiej do tego podstawy, pomimo że tak często twierdzono, że umarł za winę innych”. Tymczasem na kartach Ewangelii (zakładając, że można im zaufać) nie brak również wyzwania do posłuszeństwa Prawu, a więc nie tylko o anarchii i sprzecznie można mówić w związku z nauczaniem Jezusa. Raczej wiąże się to z wyborem pewnej szkoły interpretacyjnej, która, owszem, brzmiała rewolucyjnie, ale mieściła się w granicach dopuszczalnych w ramach ówczesnego judaizmu. Historycy tego okresu wskazują nawet na określone nurty, do których nauczanie Jezusa można zaliczyć (bardzo możliwe, że to Hillel Starszy, niezwykle charyzmatyczny rabin, był faktycznym autorem wielu powiedzeń przypisywanych Jezusowi). Nie była to na pewno absolutyzacja Prawa jako normy życiowej, ale raczej tak zwany nurt profetyczny. Zresztą sam Jezus często się do niego odwoływał, wskazując na proroków izraelskich jako główne źródło inspiracji. Nie ulega natomiast kwestii, że głównymi adresatami nauki Jezusa byli ludzie z marginesu (jak powiada Nietzsche, „wszyscy czandala w obrębie żydowszczyzny”).

Szczególną odrazę odczuwa jednak Fryderyk Nietzsche do teologii wypracowanej przez Pawła z Tarsu. Ten problem zasługuje na oddzielne potraktowanie, gdyż w istocie listy Pawła otwierają możliwość bardzo zróżnicowanej interpretacji, w tym do skrajnie fideistycznych i fundamentalistycznych. (Przypominam sobie korespondencję z pewnym teologiem, który całą debatę zakończył właśnie przywołaną również przez Nietzschego frazę: „jeśli Chrystus nie powstał z martwych, to nasza wiara jest próżna”). W tym sensie stanowi ona znakomite alibi z jednej strony zwalniające z odpowiedzialności za własne myślenie, a z drugiej – umożliwiające stygmatyzowanie oponenta („brak ci wiary, więc nie mamy o czym rozmawiać”), i zarazem dowód, że zarzut Nietzschego dotyka istoty sprawy. Przypisywanie Pawłowi „rabińskiej bezczelności” uznać jednak wypada za retoryczną przesadę. Nie sposób przejść obojętnie obok tak zdecydowanego osądu, jak ten oto: „Paweł wyciągnął z tego ujęcia rzeczy, z tej wszeteczności ujęcia rzeczy, taki wniosek z ową rabińską bezczelnością, która go cechuje pod każdym względem: «jeśli Chrystus nie powstał z martwych, to nasza wiara jest próżna». – I jednym zamachem stała się z Ewangelią najnikczemniejsza z wszystkich nieosiągalnych obietnic, bezwstydną nauką o osobowej nieśmiertelności”. A może i tutaj należałoby przyznać autorowi rację? Nie podejmuję się odpowiedzi na tak postawione pytanie, ale przyznaję, że ono mnie intryguje. Podobnie jak i takie oto jednoznaczne podsumowanie osobowości Pawła: „W Pawła wciela się typ przeciwny «radosnemu zwiastunowi», geniusz w nienawiści, w wizji nienawiści, w nieublaganej logice nienawiści”. Dostrzegam w tej ocenie ogromny ładunek emocjonalny, który nie ułatwia spokojnego namysłu nad realną rolą „faktycznego założyciela chrześcijaństwa”, jak czasem bywa nazywany Paweł z Tarsu. Przekonuje mnie natomiast teza żydowskiego antropologa kultury Daniela Boyarina, który w Pawle widzi krytyka ówczesnej kultury i de facto reformatora judaizmu. Do książek Boyarina jeszcze

wrócę, bo ich autor proponuje, jak mi się wydaje, przekonującą wykładnię początków chrześcijaństwa i równie sugestywną interpretację judaizmu, który musiał się do tej nowej religii, wywodzącej się z jego łona, ustosunkować.

Jezus, ten „święty anarchista” i Paweł – „geniusz w nienawiści” – zapoczątkowali tylko według Nietzschego proces, który w pełni rozwinął się w Kościele. Oto syntetyczny opis jego przebiegu: „Kościół sfalszował potem nawet dzieje ludzkości w przeddzieju chrześcijaństwa [...]. Typ Zbawiciela, nauka, praktyka, śmierć, myśl śmierci, nawet to, co po śmierci – nic nie pozostało nietkniętym, nic nie pozostało choćby tylko podobnym do rzeczywistości”. Furia, z jaką Nietzsche rozprawia się z chrześcijaństwem, jest zastanawiająca i każe pytać o jej źródła. Wydaje się, że dążąc do radykalnej odnowy myślenia, w chrześcijaństwie dostrzegł głównego wroga, a może rywala. Dlatego musiał je zniszczyć, by uzasadnić własny postulat „przewartościowania wszystkich wartości”. Nie sądzę, by warto było kruszyć kopie i zastanawiać się nad zasadnością tej krytyki. Ona po prostu została przeprowadzona z podziwu godną konsekwencją. Wydaje mi się, że do tej pory Nietzsche nie został potraktowany z należytą powagą i teologia chrześcijańska nie zdobyła się na wyciągnięcie stosownych wniosków. Pewną formą odpowiedzi jest żydowska teologia Abrahama J. Heschela, który z powodzeniem dokonał reinterpretacji judaizmu, wchłaniając niejako elementy krytyki (nie tylko Nietzschego zresztą, ale także całej tradycji oświeceniowej), proponując powrót do źródeł judaizmu i odkrywając „Boga szukającego człowieka”, a taki właśnie Bóg jest wyznacznikiem filozofii żydowskiej. Co ciekawe, Heschel traktował krytykę religii jako okazję i sposobność do jej oczyszczenia z fałszywych i niereligijnych elementów. W tym był bliski Nietzsche, choć wnioski z krytyki wyciągał diametralnie odmienne.

W takim ujęciu ostateczny wyrok ogłoszony pod koniec *Antychrysta* pozostaje wyrokiem prawomocnym: „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”. A nawet więcej: „Zwę chrześcijaństwo jednym wielkim przekleństwem, jednym wielkim najwnętrzniejszym zepsuciem, jednym wielkim instynktem zemsty, bez którego żaden środek nie jest dość jadowity, tajny, podziemny, mały – zwę je jedną nieśmiertelną, hańbiącą plamą ludzkości”. Czy będzie to nadużyciem interpretacyjnym, jeśli w tym oskarżeniu odczytam wołanie wynikające z zawiedzionej miłości?

W moim przekonaniu w tej bezlitosnej krytyce sformułowanej przez Fryderyka Nietzschego można dostrzec wezwanie do innego odczytania chrześcijaństwa, być może bliższego źródłom, a w każdym razie nieobciążającego go nadmiernymi oczekiwaniami, które sprawiły, że Nietzsche, wraz z innymi „mistrzami podejrzeń” – Karolem Marksem i Zygmuntem Freudem – odwrócił się od niego ze wzgardą i zaczął poza nim szukać odpowiedzi na dręczące go pytania. Pozostaje się zastanowić, co może tę skazę oczyścić. Albo inaczej – może warto zaproponować pewną korektę do mowy oskarżycielskiej, jaką jest

Antychryst. Marks na długo przed Nietzschem dostrzegł w religii „opium dla ludu”, a więc zredukował ją do oszukańczych praktyk różnego typu kapłanów. Dla Freuda religia była z kolei przede wszystkim „dziejami pewnego złudzenia”, a więc ucieczką od prawdziwego życia. Jednak dopiero autor *Ludzkiego, arcyludzkiego* wywiódł ze swej krytyki ostateczne konsekwencje, wskazując na destrukcyjne elementy obecne w chrześcijaństwie, i zaproponował dla tak przedstawionej religii alternatywę w formie nowej filozofii. Jak mi się wydaje, ta „rekonstrukcja” chrześcijaństwa i ostro nakreślone portrety „świętego anarchisty” i „geniusza w nienawiści” są w istocie sugestywną, a nawet miejscami uwodzicielską projekcją marzeń samego Nietzschego. Zaryzykowałbym tezę, że jej związek z realnym chrześcijaństwem i jego najważniejszymi przedstawicielami jest cokolwiek wątpliwy albo wręcz zupełnie go nie ma. Można do niej odnieść urocze włoskie powiedzenie, że jest *tropo bello per essere vero* – „nazbyt spójna to wizja, by być prawdziwą”. Zbyt wiele w niej idealizacji Hellady i religii Dalekiego Wschodu i za dużo jednostronnej, bezlitosnej krytyki judaizmu i wyłaniającego się z niego chrześcijaństwa. Tymczasem to właśnie tak idealizowana przez Nietzschego Grecja skazała na śmierć Sokratesa, a pogardzany judaizm stworzył w pismach Filona z Aleksandrii i Józefa Flawiusza fascynującą syntezę religii żydowskiej i myśli greckiej. Zresztą sam przekład Biblii hebrajskiej na język grecki (*Septuaginta*) i przykłady przenikania się obu tych kultur w księgach mądrościowych stanowią przykład dialogu kultur, o którym w Europie dopiero w XX wieku zaczynamy się dowiadywać.

Fragmenty rozdziału II: *Problemy z chrześcijaństwem* z książki przygotowywanej przez wydawnictwo CIS.

