

Adam Wielomski

W poszukiwaniu Katechona

Teologia polityczna Carla Schmitta



wydawnictwo
von Borowiecky

W poszukiwaniu Katechona

Teologia polityczna Carla Schmitta

Adam Wielomski

W poszukiwaniu Katechona

Teologia polityczna Carla Schmitta

WYDAWNICTWO *von borowiecky*
Radzymin 2017

© Copyright for this edition by Wydawnictwo von borowiecky, Warszawa 2016

Recenzenci:

Prof. dr hab. Marek Kornat

Prof. UKSW, dr hab. Dariusz Góra-Szopiński

Projekt okładki: Wydawnictwo von borowiecky

Korekta: Marta Sieciechowicz

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego

WYDAWNICTWO von borowiecky

05-250 Radzymin, ul. Korczaka 9E

tel./fax (0 22) 631 43 93, tel. 0 501 102 977

www.vb.com.pl

e-mail: ksiegarnia@vb.com.pl

ISBN: 978-83-60748-68-0

Skład i łamanie: Wydawnictwo von borowiecky

Druk i oprawa: PASAŻ Sp. z o.o., Ul. Rydlówka 24, 30-363 Kraków

Spis treści

Wprowadzenie	11
---------------------------	-----------

Część I. Prolegomena do teologii politycznej Carla Schmitta	17
--	-----------

Rozdział I. Problem teologiczno-polityczny w Niemczech	19
---	-----------

1. U źródeł niemieckiego problemu teologiczno-politycznego: Marcin Luter	19
2. Nieudana próba syntezy wiary i rozumu: Georg W.F. Hegel	25
3. Niemieccy awerroiści po Heglu	37
A. Rozpad syntezy Hegłowskiej	37
B. Młodohegliści	39
C. Deheglizacja postheglizmu poprzez fideizm i wolijonalizm	44
D. To, co się rozpadło, powtórnie złożone nie zostało	49

Rozdział II. Teologia polityczna — geneza i istota pojęcia	59
---	-----------

1. Teologia polityczna w rozumieniu Carla Schmitta	59
2. Odparcie definicji rozszerzających	65
A. Ernst-Wolfgang Böckenförde	65
B. Peter Koslowski	68

C. Johann B. Metz i jego szkoła	70
D. José Beneyto i Michele Nicoletti	74
E. Heinrich Meier	76
3. Teologia polityczna jako „parasol”?	78
4. Résumé zagadnienia	81
5. Ekskurs o eklezjologii politycznej	81
Rozdział III. Predschmittiańska teologia polityczna	85
1. Fałszywy trop: Warron i pojęcie „religii obywatelskiej” ...	86
2. Symplifikacja słusznego tropu: Bakunin	91
3. Młodohegłowska teologia polityczna	93
4. Kontrewolucyjne teologie polityczne	107
A. Tradycjonaści francuscy	107
B. Polemika teologiczno–polityczna Donoso Cortésa z Proudhonem	118
5. Funkcja teologii politycznej w myśli Carla Schmitta	129
6. Socjologia religii Webera a teologia polityczna Schmitta	134
Część II. Pierwsza teologia i eklezjologia polityczna Carla Schmit- ta	143
Rozdział I. Dylemat religijno–metodologiczny lat dwu- dziestych	145
1. Katolickie „milieu” Carla Schmitta	145
2. Katolik wobec reżimu metodologicznego	152
Rozdział II. Pierwsza teologia polityczna Schmitta	159
1. Teoria analogii w „Teologii politycznej” (1922)	159
A. Analogia wszechmocny Bóg — absolutny monar- cha	159

B. Ekskurs o papieństwie	165
C. Analogia: deizm — monarchia konstytucyjna	177
D. Analogia: panteizm — demokracja	184
E. Analogia: ateizm — komunizm lub anarchizm	188
F. 5 wielkich narracji teologiczno-politycznych	190
2. Źródła analogii Bóg-monarcha	191
A. Problem ekstraordynaryjności u Louisa de Bonal- da	194
B. Omnipotencja Boga u Josepha de Maistre’a i Juana Donosa Cortésa	199
C. Utajony wpływ tradycji woluntarystycznej	202

Rozdział III. Eklezjologia polityczna 213

1. U średniowiecznych źródeł eklezjologii politycznej	213
2. Kwestia „widzialności” kościołów z perspektywy ekle- zjologii politycznej	216
3. Katolicka eklezjologia polityczna	224
4. Hegłowskie państwo jako forma eklezjologii politycz- nej	233
5. Wszechmocny Bóg — wszechmocny papież — wszechmocny suweren	237
6. Retrogradyczne marzenie o teokracji czy spojrzenie do przodu?	241
7. „Machina papieska”	252

Część III. Druga teologia polityczna Carla Schmitta 261

Rozdział I. Hitler, Schmitt i niemieckie wyzwanie teolo- giczno-polityczne	263
---	------------

1. Katastrofa Schmittiańskiego projektu pierwszej teologii politycznej	263
A. Cezura 1925 roku	263
B. Zwrot ku mitologii politycznej (1925–1945)	266
2. Problem teologiczno–polityczny po Adolfie Hitlerze	274
 Rozdział II. Teologia polityczna II	281
1. Teokracja Erika Petersona	282
2. Zakończenie do zakończenia	289
3. <i>Ein Gott — eine Welt — ein Imperium</i>	293
4. Chrystologia polityczna, czyli problem ariański raz jeszcze	310
5. Podsumowanie	323
 Rozdział III. Ukryta esencja teologii politycznej: nauka o Katechonie	331
1. Uwaga chronologiczno–mistyczna	331
2. Katechon i redefinicja teologii politycznej	334
3. Katechon w teologii chrześcijańskiej	336
4. Katechon w pismach Carla Schmitta	343
5. Kto jest Antychrystem?	359
6. Kto jest Katechonem?	372
7. Katechon, który stał się Antychrystem	378
 Zakończenie, czyli o świecie bez Katechona	383
 Bibliografia	411
 Indeks osób	457

Bóg może sprawić, że z Jego rozkazu dzieje się to, co nie jest sprawiedliwe. Jeśli jednak tak się zdarzy, to jest rzeczą sprawiedliwą, że się tak zdarzyło. Bowiem sama tylko wola Boga jest źródłem wszelkiej sprawiedliwości. Gdy tylko On chce, aby coś miało miejsce, to tym samym staje się sprawiedliwym, aby tak właśnie było. Czyli to, co pierwotnie było niesprawiedliwe, staje się wtenczas sprawiedliwe.

Gabriel Biel

Królestwo z tego świata jest królestwem terroru i bezwzględności. Jest tu tylko kara, represje, sądy i potępienie (...). Królestwo ziemskie służy za pomocnika Boskiej wściekłości na podłych i jest przedpokojem piekła niosącym śmierć. Nie można mieć litości, ale trzeba ściśle, surowo i przeraźliwie wypełnić to dzieło i tę powinność. (...) Ten, kto łamie prawo, musi umrzeć bez litości.

Marcin Luter

Wprowadzenie

Od dłuższego już czasu interesuje nas myśl polityczna Carla Schmitta (1888–1985). Z tego też powodu zaczęliśmy przygotowywać obszerną monografię poświęconą jego biografii intelektualnej. W trakcie pracy nad tą książką doszliśmy jednak do przekonania, że nie istnieje coś takiego jak filozofia polityczna Carla Schmitta *w ogóle*. Jest to myśliciel niesystematyczny, wielowątkowy i często koniunkturalnie retuszujący swoje poglądy tak bardzo, że — używając tego samego języka narracji — w rzeczywistości wygłasza sprzeczne poglądy. Właśnie z tego powodu zdecydowaliśmy się na pracę nad obszerną monografią opisującą jego biografie intelektualną, czyli rozwój ideowy, którą roboczo zatytułowaliśmy *Droga ideowa Carla Schmitta*. Mamy nadzieję, że rozprawę tę wkrótce skończymy i ukaże się drukiem.

Pisząc wspomnianą wcześniej monografię mieliśmy poważny problem ze strukturą rozprawy, która nie dość, że rozrosła się do prawie 1000 stron, to w dodatku utraciła koherentny i logiczny charakter. Było to spowodowane nadreprezentacją okresu I połowy lat 20. XX w., która niebezpiecznie zaczynała dominować nad resztą książki. Wynikało to z tego powodu, że ta część maszynopisu, która była poświęcona twórczości Schmitta w I połowie lat 20., składała się z dwóch wyraźnie odrębnych części, a mianowicie z opisu podstawowych interesujących go wówczas problemów ideowych, prawnych i politycznych, które zresztą uważamy za najciekawsze w całym jego dorobku, oraz z analizy jego teologii politycznej, której zręby również powstały w tym właśnie czasie. Rósł więc rozdział poświęcony jego koncepcjom prawnopolitycznym w tym okresie, a obok przyrastał rozdział na temat teologii politycznej. W ten sposób stosunkowo krótki okres jego życia (1918–1925)

objętościowo i liczbą wątków zaczynał coraz bardziej dominować nad całą biografią intelektualną niemieckiego konserwatysty, zagrażając strukturze książki zawierającej całą jego biografię intelektualną.

W tej sytuacji zdecydowaliśmy się na radykalne cięcie — którego nie powstydziliby się nawet Wilhelm z Ockham przy porannym goleniu — i stworzyliśmy z rozrastającego się rozdziału o teologii politycznej oddzielną rozprawę, poświęconą specjalnie temu problemowi, który żywo nas zresztą interesował jako zagadnienie naukowe (dlatego nie zdecydowaliśmy się na jego znaczące zmniejszenie i wklejenie do części poświęconej biografii intelektualnej lat 1918–1925). Do rozdziału teologiczno–politycznego postanowiliśmy następnie dodać te części opracowywanej biografii ideowej Schmitta, które zostały poświęcone także problemowi teologii politycznej, ale dotyczyły później, bo na początku lat 70. XX w., przedstawianych przezeń publicznie poglądów i idei, a także omówienie i analizę Schmittiańskich prywatnych notatek z lat 1945–1951, czyli myśli spisanych bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej. Prawdę mówiąc, analiza tych notatek także zaburzała logikę przygotowywanej rozprawy, pokazując — jedyny raz w jego długim życiu — prywatną twarz Schmitta, odartą z publicznej maski teoretyka prawa.

W ten sposób powstał *corpus* niniejszej książki poświęconej omówieniu teologii i eklezjologii politycznej Carla Schmitta, powstałej w I połowie lat 20. XX w. (część II, zatytułowana *Pierwsza teologia polityczna*) oraz powojennym rozważaniom nad tym problemem tak w formie publicznie prezentowanych publikacji, jak i dostępnych w formie prywatnych notatek z lat 1945–1951, udostępnionych badaczom i szerszej publiczności dopiero po śmierci tego wielkiego myśliciela w 1985 roku (część III, zatytułowana *Druga teologia polityczna*). Do całości dopisaliśmy jeszcze wprowadzenie do niemieckiego problemu teologiczno–politycznego w XIX i XX stuleciu oraz dość obszerny wstęp na temat pojęcia *teologii politycznej* (część I zatytułowana *Prolegomena do teologii politycznej Carla Schmitta*).

Niniejsza rozprawa jest pierwszym, całościowym wykładem Schmittiańskiej teologii politycznej w języku polskim. Wcześniejsze prace polskojęzyczne dotyczące teologii politycznej miały charakter przyczynkowski, omawiając rozmaite aspekty filozofii politycznej Schmitta, ale nie będąc specjalnie

poświęconymi interesującemu nas zagadnieniu. Analizę teologii politycznej ograniczano zaś zwykle do streszczenia książki o tymże tytule, z 1922 roku.

Jest dla nas rzeczą ciekawą, że o ile problemy teologii politycznej, zjawisk sekularyzacji, stosunków pomiędzy wiarą i rozumem, religią a filozofią tak bardzo zajmuje niemiecką naukę i myśl polityczną, to pionierami prac nad teologią polityczną Schmitta wcale nie są autorzy niemieccy, lecz romanśscy. Dlatego tak wiele w tej pracy będzie odwołań do literatury *schmittologicznej* francusko-, włosko- i hiszpańskojęzycznej. Za najwybitniejszego specjalistę od teologii politycznej uważamy, i to bez najmniejszego wahania, włoskiego badacza Michele Nicolettiego, którego monumentalna, ponad sześćsetstronicowa rozprawa *Transcendencia i władza. Teologia polityczna Carla Schmitta (Transcendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt, 1990)* zrobiła na nas wielkie wrażenie i zachęciła do podjęcia własnych badań w tym zakresie.

W naszej rozprawie stosunkowo mało będzie odwołań do literatury anglojęzycznej, która przecież dominuje w świecie naukowym. Dzieje się tak mimo tego, że autorowi niniejszej pracy język zza Kanału La Manche nie jest całkiem obcy. Jednakże anglosaski umysł wydaje się w ogóle nie obejmować problemu teologii politycznej, a może nawet go i nie dostrzegać. Jest zbyt empiryczny, a przez to całkowicie bezradny wobec wyższej spekulacji filozoficznej. W dodatku wydaje się być niezdolnym do przeniknięcia idei nieoliberalnych i niedemokratycznych, poza powtarzaniem w kółko liberalno-demokratycznych formułek potępieńczych, co do nauki nie wnosi kompletnie niczego.

Z kolei badacze niemieccy analizujący pisma Carla Schmitta lubią koncentrować się na preferowanym przez nich zagadnieniu, a mianowicie na problemie władzy i panowania (*der Herrschaft*), czyli polityki i polityczności oraz na instytucjach politycznych i filozofii państwa w pismach niemieckiego konserwatysty. o ile umysł anglosaski nie obejmuje teologii politycznej, to umysł germański patrzy na nią wyłącznie z perspektywy stosunków panowania i kształtowania przestrzeni politycznej. Uważamy natomiast, że najciekawsze badania nad Schmittem były prowadzone w Hiszpanii, szczególnie w epoce frankistowskiej. Literatura hiszpańskojęzyczna na jego temat jest

gigantyczna i liczebnie niewiele ustępuje niemieckiej, a merytorycznie wydaje się ją nawet przewyższać. Niestety, jest ona w Polsce zupełnie nieznaną.

Zrozumienie teologii politycznej Carla Schmitta wymaga nie tylko uważnej lektury jego tekstów, ale także uwzględnienia 2 elementów ustawiających ją w określonym kontekście:

1) Schmitt był prawnikiem z innego świata niż współczesna nauka prawa, skoncentrowana na analizie filologicznej, logicznej i komplementarnej aktów prawnych, gdzie komentarz prawniczy (szczególnie w Polsce) polega na omówieniu litery prawa własnymi słowami, a czasami wręcz użycia metody *kopiuj-wklej* z internetowego *Lexa*. Nie da się zrozumieć pism i teorii tego wielkiego myśliciela prawno-politycznego bez umieszczenia go w kontekście myśli politycznej i prawnej XIX i XX wieku, szczególnie zaś prawicowej. Dlatego w pracy tej tak wiele będzie o Heglu i o heglistach, o Bakuninie i Proudhonie, a przede wszystkim o wielkich myślicielach kontrrewolucyjnych, takich jak Bonald, de Maistre i Donoso Cortés z XIX wieku. Wiele także będziemy pisać o Straussie, Voegelinie, Petersonie i Heideggerze, czyli wielkich umysłach już z XX stulecia.

2) Zainteresowania Schmitta uwarunkowane są także jego losami żywymi, szczególnie zaś skomplikowanym stosunkiem do Kościoła katolickiego, z którym zerwał faktycznie w 1926 roku, prawdopodobnie także i z samą wiarą, aby po okresie fascynacji heglizmem (1926–1933) i uwikłaniu w nazizm (1933–1945) nagle powrócić do fideistycznie pojętej irracjonalnej wiary religijnej, i aby, ostatecznie, ustabilizować swoje poglądy teologiczno-polityczne i wyrazić je raz jeszcze na przełomie lat 60. i 70 XX w. Dlatego w książce tej nie unikniemy zarysowania pewnych szczegółów biograficznych. Myśliciel ten przyplątywał, i odpływał, do i od Boga, co znajduje wyraz w przyplątywach i odpływach zainteresowania problemem teologiczno-politycznym. W okresie uniwersyteckim Schmitt musiał również dostosować swoją metodologię pisarską do uznanych wtenczas konwencji warsztatu naukowego.

Dopiero po zakończeniu pracy uniwersyteckiej w 1945 roku teologia polityczna Carla Schmitta ulega poważnej transformacji, gdy niemiecki myśliciel nie jest już ograniczony wymogami uniwersyteckiego warsztatu. Dlatego w okresie tym dowiadujemy się więcej o jego osobistym stosunku

do religii i relacji pomiędzy Kościołem a państwem. Do problemu osobistej wiary niemieckiego myśliciela wnikiemy głębiej także dzięki prywatnym zapiskom Schmitta, wydanym kilka lat po jego śmierci, aby zobaczyć starannie skrywaną za życia inną twarz tego myśliciela. Już nie publiczną, ale prywatną i nieoficjalną.

W zakończeniu tej monografii Czytelnik znajdzie coś innego, niż to zwykle bywa w książkach, czyli podsumowanie badań i wyliczenie wniosków znanych już wcześniej. Głównym tematem będzie teologia polityczna jako źródło Schmittiańskiej koncepcji władzy politycznej, prawowitości władzy jako takiej i jej ontologicznego charakteru. **Interesowała nas szczególnie wyłaniająca się ze Schmittiańskiej teologii politycznej koncepcja Katechona — którą postrzegamy jako istotę niekatolickiego konserwatyzmu Schmitta, zręcznie wystylizowanego na konserwatyzm katolicki.** Prosiłbym wszystkich Czytelników o zapamiętanie poprzedniego zdania, napisanego celowo pogrubionymi literami. Rozszyfrowanie wyboldowanego zdania jest centralnym motywem niniejszej książki i właściwym powodem, dla którego w ogóle została napisana.

Na koniec chciałbym podziękować za wszystkie uwagi do tekstu tej książki, przede wszystkim obydwu recenzentom niniejszej pracy, a mianowicie prof. Markowi Kornatowi i prof. Dariuszowi Góra-Szopińskiemu. Do jej napisania wielce przyczyniły się także moje rozmowy na temat filozofii niemieckiej z moją żoną Magdaleną Ziętek-Wielomską i z dr. Łukaszem Świąćckim. Obojgu chciałbym także podziękować za pomoc w zbieraniu literatury przedmiotu. Wreszcie, rozprawa ta nie powstałaby bez dostępu do zagranicznych zasobów bibliotecznych, szczególnie zaś tych zgromadzonych w *Staatsbibliothek* i *Ibero-Amerikanisches Institut* w Berlinie oraz biblioteki Uniwersytetu Viadrina we Frankfurcie nad Odrą.

Warszawa, 29 lutego 2016 roku

Adam Wielomski

Część I.
Prolegomena do teologii politycznej
Carla Schmitta

Rozdział I.

Problem teologiczno-polityczny w Niemczech

1. U źródeł niemieckiego problemu teologiczno-politycznego: Marcin Luter¹

Każdy, kto interesuje się historią Niemiec i ich kulturą, musiał zetknąć się z terminem *Sonderweg* (dosłownie: specjalna, osobliwa droga), za pomocą którego opisywany jest szczególny kierunek rozwoju politycznego tak samych Niemiec, jak i niemieckich myślicieli, niemieckiej filozofii, także myśli politycznej. Pod terminem tym opisuje się niemiecką intelektualną i polityczną drogę do pruskiego militarizmu i hitleryzmu, jakże odmienną od reszty Europy, której nowożytny rozwój prowadził ku Oświeceniu, liberalizmowi i demokracji.

Sonderweg łączy się z konstatacją, że germańskojęzyczne ludy mieszkające między Renem a Odrą poszły w innym kierunku niż pozostała Europa. Można ten fakt, tak jak to uczynił Feliks Koneczny, tłumaczyć zainfekowaniem przez bizantyzm sprowadzony do wczesno-mediewalnych Niemiec (972) przez księżniczkę Teofano i jej grecki dwór². Jesteśmy raczej sceptyczni wobec upraszczającej skomplikowane dzieje teorii, wedle której sprowadzenie kilkudziesięciu dworzan i intelektualistów z Bizancjum na dwór cesarski mogło spowodować takie przeformatowanie umysłowości, aby 1000 lat

¹ Fragment o poglądach M. Lutra stanowi syntezę rozważań na ten temat epistemologicznych źródeł jego nauki i, szerzej, całej gnozeologii Reformacji, zawartych w naszej pracy *Myśl polityczna Reformacji i Kontrreformacji*, T. I, *Rewolucja protestancka*, Warszawa 2013, s. 57–94.

² F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyjska*, Komorów 2006, s. 225–226.

później doprowadzić do władzy Adolfa Hitlera. Wszystko, co na ten temat wiemy pewnego, to widoczny wpływ greckich artystów na dworską sztukę imperialną³.

Dociekanie antycznej i średniowiecznej genezy zjawiska *Sonderwegu* przekracza cele niniejszej książki. Nas interesuje w tej chwili jedynie forma uzewnętrznienia się owej niemieckiej *szczegółności*. Ta zaś uwidoczniła się najpierw w charakterystycznej dla germańskiej północnej Europy, późno-średniowiecznej, programowo antyracjonalnej, egzaltowanej pobożności, praktykowanej z pominięciem oficjalnych władz kościelnych (tzw. *devotio moderna*)⁴, a następnie w okresie Reformacji. W tej drugiej sytuacji *Sonderweg* wiąże się z żywiołowym i powszechnym poparciem dla buntu Marcina Lutra wobec Kościoła katolickiego w szerokich kręgach szesnastowiecznego społeczeństwa Rzeszy.

Nie będzie przesadą stwierdzenie, że nowożytna niemiecka filozofia i myśl polityczna posiada charakterystyczną cechę mającą swoje źródło w teologii, epistemologii i eklezjologii Marcina Lutra, i jego uczniów oraz zwolenników, a więc w rewolucji religijnej, która dokonała się w północnych Niemczech w XVI wieku. Zależność między doktryną luterzańską a protestancko-niemiecką filozofią ujawnia się, przy całej wielonurtowości i rozdzierających ją rozmaitych wewnętrznych sporach, w zgodnym i praktycznie jednogłośnym odrzuceniu scholastycznej koncepcji pogodzenia rozumu i wiary. Konflikt między duchem łacińskim a germańskim ma charakter fundamentalny i rozpoczyna się już na płaszczyźnie teorii poznania. Z tej gnozeologicznej różnicy wynika odmienność celów, zasad i problemów niemieckiej refleksji politycznej w XIX i w XX wieku.

³ P.E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, T. II, Stuttgart 1954–1956, s. 638–642; R. McKitterick, *Ottoman intellectual culture in the tenth Century and the role of Theophano*, [w:] A. Davids, *The Empress Theophano. Byzantium and the West at the turn of the First Millenium*, Cambridge 1995, s. 169–93.

⁴ H.A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation: vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1989, s. 82–142; H.-G. Beck, K.A. Fink, J. Grazik, E. Iserloch, *Tra Medioevo e Rinascimento. Avignone — Conciliarismo — Tentativi di reforma. XIV-XVI secolo*, Milano 2002, s. 165–182; O. Gründler, *Devotio moderna*, [w:] J. Raitt (red.), *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, Kraków 2011, s. 181–198.

Scholastycy medievalni głosili, że istnieją dwie równoprawne drogi poznania prawdy, a mianowicie rozum i wiara. Rozum poznaje rzeczywistość stworzoną, ustala prawa natury i objaśnia prawdy wiary, sprowadzając ją ze zgubnej drogi fałszywej, pseudomistycznej egzaltacji, na drogę uporządkowania i dyscypliny. Z kolei wiara nadaje właściwy kierunek rozumowi, a przede wszystkim poucza go o prawdach objawionych, do których badanie empiryczne rzeczywistości stworzonej dojść nie pozwala. Innymi słowy, wiara poucza rozum o rzeczywistości nadprzyrodzonej i duchowej (ponadmysłowej)⁵.

Na płaszczyźnie epistemologicznej (poznawczej) bunt wzniecony przez Marcina Lutra, a odwołujący się do wskazówek zawartych w *devotio moderna*, skierowany był przeciwko harmonijnie łączącej rozum i wiarę scholastyce, rozwijanej na tacińskich uniwersytetach w późnym Średniowieczu. W pewnym sensie germański teolog był *reakcyjny*, gdyż domagał się swoistego wielkiego odwrotu od myśli scholastycznej i renesansowej, dominującej w Paryżu, Rzymie, Florencji i w Toledo w XVI stuleciu, i powrotu do św. Augustyna i augustynizmu, czyli do chrześcijańskiej teologii sprzed recepcji arystotelizmu w końcu XIII wieku⁶. Z kart historii Luter chciał wymazać wielkie scholastyczne nazwiska, przede wszystkim Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu, z późnego Średniowiecza uznając jedynie fideistyczny ockhamizm, głoszący nicosiść wartości poznania przez ludzki rozum i konieczność oparcia się jedynie na wierze, której podstawą jest Litera objawiona⁷.

Podróż do renesansowego Rzymu wywarła na Lutrze straszliwe wrażenie, gdyż nowoczesność i powrót do antycznych wzorców były dlań znakami

⁵ M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, T. I, Freiburg 1909, s. 33–35; E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 40–42.

⁶ Ch. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 217; T. Płużański, *Filozoficzna myśl zachodniego chrześcijaństwa*, Warszawa 1989, s. 138; T. Nipperdey, *Rozważania o niemieckiej historii*, Warszawa 1999, s. 48.

⁷ H. Denifle, *Luther et le lutheranisme*, T. III, Paris 1913, s. 191–232; P. Vignaux, *Sur Luther et Ockham*, „Franziskanische Studien”, 1950, nr 32, s. 21–30; B. Häggglund, *Luther et l’occamisme*, „Positions Luthériennes”, 1955, nr 3, s. 213–223; H.A. Oberman, *From Ockham to Luther. Recent Studies*, „Concilium”, 1966, nr 7, z. 2, s. 63–68.

Antychrysta⁸. Z kolei wprowadzenie przez scholastyków rozumu do teologii wydawało mu się najgorszą z możliwych herezji. Przerażony pisał, że „to nie-normalne, to herezja mówić o logice wiary”⁹, ponieważ „rozum jest przeciwieństwem wiary. To tylko Bóg daje wiarę przeciwko naturze, przeciwko rozumowi, czyli wiarę właśnie”¹⁰.

Marcin Luter z całą mocą odrzucał przeto wielką, późnomiediewalną recepcję Arystotelesa i arystotelizmu przez scholastykę. W ujęciu gnozeologicznym luteranizm jawi się nam jako rodzaj antyintelektualnej reakcji w duchu neoaugustiańskim, czyli wczesnośredniowiecznym, przeciwko nowoczesności, empiryzmowi i racjonalizmowi arystotelizmu oraz ufundowanej na nim scholastyki, a tomizmu w szczególności¹¹. W jednym z listów germański buntownik religijny bez ogródek opisuje swój skrajnie negatywny stosunek do Arystotelesa:

Wysłałem list wielebnemu Jodocusowi z Eisenbach. Jest on pełen problemów postawionych przeciwko logice, filozofii i teologii, czyli złorzeczeń i przekleństw przeciwko Arystotelesowi, Porfiriuszowi i komentatorom *Sentencji*, słowem, przeciwko wszystkim tym głupim studiom naszej epoki. (...) nie będę więcej atakował Arystotelesa i jego twierdzeń, nawet jego największych głupstw, ale zamilczę o nim na zawsze. (...) to największy kłamca, największy kłamca spośród kłamców, któremu podporządkowanie się byłoby wielkim

⁸ R. Bainton, *Tak oto stoje. Klasyczna biografia Marcina Lutra*, Katowice 1995, s. 41.

⁹ Cyt. za: Ch. Goerung, *La théologie d'après Erasme et Luther*, Paris 1913, s. 291 (cytat w j. łac. — tłum. A.W.).

¹⁰ Cyt. za: H. Denifle, *Luther et le lutheranisme, op.cit.*, t. III s. 275 (cytat w j. łac. — tłum. A.W.).

¹¹ Problem ten ma obszerną literaturę przedmiotu. W literaturze naukowej niezaangażowanej w spory teologiczne piszą o tym m.in. P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, T. III, Paris 1905, s. 33–42; G. Müller, *Ekklesiologie und Kirchenkritik beim jungen Luther*, „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie”, 1965, nr 7, s. 113–118; F. Mussgnung, *Lutero e la Riforma protestante*, Firenze 2003, s. 31–35. W katolickiej literaturze teologicznej charakteryzują to zagadnienie, oczywiście polemicznie i krytycznie, m.in. G. Perrone, *Le Protestantisme et la règle de foi*, T. I, Paris 1854, s. 103n., 296n.; J. Kleutgen, *La Philosophie scolastique*, Paris 1868, s. 3n.; J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, Warszawa 1939, s. 16–59.

absurdem (...) za jego grecką maską widzę tylko drwinę z Kościoła, i gdybym miał czas na głupstwa, to bym to pokazał. (...) to zwodziciel umysłów, i gdyby Arystoteles nie istniał nigdy cieleśnie, to nie ważyłbym się nazywać go demonem. Muszę nosić ten krzyż, jakim wydaje mi się fakt, że wielu moich braci, w tym znakomitych umysłów przeznaczonych do wielkich studiów, traci życie i czas na jego czcze komedie. Gdy tyle uniwersytetów pali na stosach i potępia ważne książki, to w tym samym czasie rekomenduje się jego dzieła¹².

Przy innej okazji pisze:

Prawda nie może zaprzeczać prawdzie, a mimo to, co jest prawdą w filozofii, nie jest prawdą w teologii, a to, co jest prawdą w teologii, nie jest prawdą w filozofii. (...) w teologii jest prawdą, że Słowo stało się Ciałem, ale w filozofii jest to niemożliwością i absurdem. (...) Skoro teologia uderza w zasady filozofii, a filozofia podobnie uderza w zasady teologii, to trzeba nakazać zamilczeć dialektyce. Nic jej do spraw wiary, gdzie działa jedynie Słowo Boże. Trzeba ją odgrodzić od tej sfery i wejść w wiarę za jednym jedynym wewnętrznym uczuciem, bez inteligencji typowej dla filozofii¹³.

I jeszcze jeden cytat:

Jestem absolutnie o tym przekonany, że nie da się zreformować Kościoła, jeśli nie wyrwie się z korzeniami od podstaw tych kanonów, dekretaliów, teologii scholastycznej, filozofii, logiki, tak jak uprawiane są one dotąd, i nie będzie się nauczalo innych przedmiotów. Będąc o tym przekonany, posuwam się do tego, że codziennie proszę Pana, aby natychmiast to nastąpiło, że przywrócone zostanie całkowicie nieskażone studium Biblii i świętych Ojców Kościoła¹⁴.

¹² M. Luter, *Die Briefe*, Göttingen 1983, s. 23–24.

¹³ Cyt. za: Ch. Goerung, *La théologie d'après...*, s. 293, 298–299 (cytat w j. łac. — tłum. A.W.).

¹⁴ Cyt. za: O.H. Pesch, *Zrozumieć Lutra*, Poznań 2008, s. 80.

Można mnożyć w nieskończoność te cytaty, czerpiąc je z licznych dzieł niemieckiego reformatora. Teologia i tradycja luterkańska odrzuca arystotelizm nie dlatego, że twórca systemu był poganinem żyjącym przed Objawieniem, lecz dlatego, że nurt ten programowo odrzuca jakąkolwiek możliwość syntezy wiary i rozumu. Stając na stanowisku fideistycznym Luter twierdzi, że chrześcijanin albo przyjmuje wiarę i odrzuca rozum, albo nie jest chrześcijaninem, lecz ateistą świadomym odrzucenia wiary lub nieświadomym tego faktu i definiującym się błędnie jako chrześcijanin. Tymczasem chrześcijanin nie myśli, bowiem spotkanie z Jezusem stanowi zaprzeczenie myślenia. Jakiegokolwiek rozumowe tłumaczenie Litery biblijnej i aktu wiary jawi się jako działanie Antychrysta. Jedyną postawą chrześcijanina wobec wiary jest ufność, ponieważ „wiera jest zawierzeniem” (*fides est fiducia*), pisze najwybitniejszy kontynuator dzieła Lutra, Filip Melanchton, często zwany zaszczytnym mianem Preceptora Niemiec¹⁵.

Na tak radykalnie fideistycznej podstawie niemożliwe jest stworzenie jakiegokolwiek teologii pojętej jako nauka, z jednej strony, a filozofii chrześcijańskiej, z drugiej strony¹⁶. Człowiek może tylko zawierzyć Literze biblijnej, zakazane jest mu więc jakiegokolwiek badanie problematyki religijnej; zastępuje je recytacja wersów z *Pisma Świętego*, odczytywanych dosłownie i bez jakiegokolwiek refleksji racjonalnej. Mądrość rozumową, wiedzę filologiczną i umiejętność rozumienia tekstu zastępuje stan łaski i kto tejże łaski (rzekomo) dostąpił, ten tekst rozumie prawidłowo, a kto go nie dostąpił, ten nie rozumie tego, co czyta — dowodzi Luter i jego zwolennicy, twierdząc, że tylko obdarzeni łaską są prawdziwym kościołem¹⁷.

Drugą, równie skrajną możliwością jest — nie musimy nikogo przekonywać, że przez Lutra i jego zwolenników ta droga została uznana za fałszywą — odrzucenie wiary, czyli zawierzenie rozumowi i racjonalnemu

¹⁵ Cytaty z pism F. Melanchtona o wierze jako zawierzeniu można znaleźć w wielu opracowaniach, np. J. Rathgeber, *Essai sur les loci communes de Melancthon*, Strasbourg 1857, s. 20; G. Heyler, *Les Loci Theologici de Melancthon*, Strasbourg 1859, s. 24.

¹⁶ H. Denifle, *Luther et le lutheranisme*, op.cit., t. III s. 281.

¹⁷ M. Luter, *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego o poprawie stanu chrześcijańskiego*, [w:] A. Ściegienny, *Luter*, Warszawa 1967, s. 188–202; F. Melanchton, *Werke*, T. II, Leipzig 1829, s. 189–190.

poszukiwaniu prawd o świecie, ze świadomym i całkowitym pominięciem Objawienia lub też z jego racjonalizacją. Odrzucenie wiary wprost lub też jej racjonalizacja były bowiem dla Lutra właściwie tym samym. Nie istnieje wiara racjonalna lub zracjonalizowana. Jest tylko racjonalistyczna niewiara posługująca się narracją religijną dla ukrycia swojej istoty¹⁸. Jak naucza Melanchton, „wszelkie nauczanie winno być osądzone przez Słowo Boże, wedle suwerennej władzy tegoż Słowa Bożego, traktowanego literalnie wedle tego, co zapisano”¹⁹. Konsekwentnie, wszelki namysł racjonalny nad Literą to „diabelskie nauczanie”²⁰.

W epistemologii samego Marcina Lutra, jak i w późniejszym luteranizmie mamy rozrysowane radykalne epistemologiczne rozdzielenie dróg poznania na wiarę i rozum, gdzie nie istnieje jakakolwiek możliwość syntezy, gdzie nie jest możliwe — co przecież było istotą scholastyki — wytłumaczenie lub choćby wsparcie Objawienia i prawd wiary za pomocą rozumu. Więcej, nieracjonalność jakiegoś twierdzenia jest raczej potwierdzeniem jego prawdziwości, gdyż to, co jest prawdziwe, jest „ukryte”, a to, „co jest stawiane przed oczy, co jest odczuwane, co jest doświadczane” jest właśnie dlatego fałszywe²¹.

Bez uprzytomnienia sobie tej radykalnej sprzeczności między wiarą a rozumem w niemieckim protestantyzmie, a w ślad za tym właściwie w całej niemieckiej filozofii i myśli politycznej, nigdy nie zrozumiemy źródła niemieckiej *Sonderweg* w myśli politycznej.

2. Nieudana próba syntezy wiary i rozumu: Georg W.F. Hegel

Marcin Luter ufundował niemieckiej filozofii problem epistemologiczny, który stanął u jej podstaw na następne stulecia, a być może zachował swo-

¹⁸ E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, Warszawa 1988, s. 40–41.

¹⁹ F. Melanchton, *De la puissance et autorité de la sainte eglise chretienne et comment elle peut etre cogneuë par la Parolle de Dieu* [br. tyt. oryg.]. B.m.w. i r.w. [1543 ?], s. 3B.

²⁰ F. Melanchton, *Werke*, op.cit., t. II, s. 190.

²¹ M. Luter, *De Servo Arbitrio, O niewolnej woli*, Świętochłowice 2002, s. 105.

ją aktualność do dziś. Chodzi nam o radykalne epistemologiczne rozdzielanie poznania na rozum i wiarę, czyli na skrajny racjonalizm i na równie bezkompromisowy fideizm, gdzie nie istnieje jakakolwiek możliwość kompromisu co do metody poznania prawdy o rzeczywistości. Podejmowane przez oświeceniowych filozofów (G.E. Lessing)²² oraz teologów (G. Hermes i A. Günther)²³ próby wprowadzenia racjonalności oświeceniowej do nauk teologicznych poniosły porażkę i nie przyjęły się, gdyż nietrudno było je odczytać jako kapitulację luterkańskiej wiary przed drapieżnością i zaborczością rozumu (zresztą w istocie na tym polegały te próby syntezy wiary i rozumu).

Luterkańskie, a w istocie awerroistyczne co do swojego genetycznego pochodzenia, skrajne rozdzielanie wiary i rozumu zdominowało filozofię niemiecką i panujące w niej podziały epistemologiczne. Na jej fideistycznym skrzydle musimy tutaj wymienić anabaptystów z XVI wieku, z antyracjonalizmem których w gwałtowną polemikę wszedł w końcu nawet Luter, zarzucając im odejście od wiary opartej na Literze w kierunku niczym nieograniczonej egzaltacji i teologicznego *marzycielstwa* (dlatego ochrzcił ten ruch pogardliwym mianem „marzycieli”, *die Schwärmer*), prowadzących do idei rewolucyjnych politycznie i społecznie²⁴. Radykałowie początkowo głosili literalne odczytywanie *Pisma Świętego*, dowodząc, że wszelka rozumowa czy też odwołująca się do autorytetu interpretacja to „wielkie świętokradztwo Antychrysta” (A. Karlstadt)²⁵. Jednak spirytualiści tego kierunku szybko

²² A. Hermosa Andújar, *Humanidad, moralidad, tolerancia. El mundo de la igualdad en el „Natan’ de Lessing*, „Fedro”, 2009, nr 8, s. 103–134; B. Nisbert Hugh, *Lessing und die Toleranz*, „Sinn und Form”, 2011, t. 63, nr 6, s. 851–856.

²³ Na temat nauki tych teologów zob. np. K. Eschweiler, *Georg Hermes — Matth. Jos. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis*, Augsburg 2010 [PDF na opus.bibliothek.uni-augsburg.de], s. 69–114; A. Bunnell, *Before Infallibility: Liberal Catholicism in Biedermeier Vienna*, Crunbury 1990, s. 72–94.

²⁴ M.-T. de Bussierre, *Histoire du luthéranisme, de l’anabaptisme et du règne de Jean Bockelsohn à Münster*, Paris 1853, s. 18–25; A.M. Haas, *Der Kampf um den Heiligen Geist — Luther und Schwärmer*, Freiburg 1997, s. 11–36; B. Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, [w:] Idem (red.), *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Göttingen 1998, s. 33–39.

²⁵ A. Karlstadt, *Whether One Should Proceed Slowly* [br. tyt. oryg], [w:] M.G. Baylor (red.), *The Radical Reformation*, Cambridge 2008, s. 71.

przestali czuć się ograniczeni Literą, a tym bardziej jej niepodlegającą dyskusji, jedyną (rzekomo), prawowitą wykładnią daną przez Lutra, i ogłosili wyższość Bożego natchnienia, fideistycznej ekstazy i egzaltacji nad świętym tekstem. Twierdzili, że człowiek *natchniony*, żyjący samą wiarą, nie potrzebuje już ani Litery, ani kanonicznej interpretacji, ani rytów, ani sakramentów, ani nawet jakiegokolwiek widzialnego kościoła, także tego reformowanego. Prawda uzyskana bezpośrednio poprzez natchnienie, wizje i cudowne znaki zastępuje im wszelkie mądrości²⁶.

Ezoterycznym i neognostyckim epigonem kierunku fideistycznego był potem Ślązak Jakub Böhme, który wywarł duży wpływ na skrajne, ale aktywne grupy religijnych radykałów z tzw. drugiej Reformacji²⁷.

Fideistycznymi uczniami Lutra byli także walczący z wszelkimi formami politycznej i poznawczej rozumności niemieccy romantycy, którzy ogłosili prawdziwy prymat estetyki w życiu społecznym i uczucia w poznaniu religijnym²⁸, marząc o powrocie do Średniowiecza, czyli do epoki sprzed eksplozji racjonalizmu²⁹. Negacja rozumności sprowadzała na nich wiele krytyki, między innymi zarzuty religijnego modernizmu, gdyż uczucie stawiali wyżej

²⁶ W. Wiswedel, *Zum Problem: inneres und äusseres Wort bei den Täufern*, „Archiv für Reformationsgeschichte”, 1955, nr 46, s. 1–19; G.H. Williams, *The radical Reformation*, London 1962, s. 815–832; J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku Reformacji*, T. I, Warszawa 1964, s. 186–210.

²⁷ Zob. np. J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Böhme i jej źródła*, Warszawa 1991; G. Wehr, *Jakub Böhme*, Wrocław 1999.

²⁸ L. Sauzin, *Adam Heinrich Müller (1779–1829). Sa vie et son oeuvre*, Paris 1937, s. 108–109, 326–341; E. Susini, *Franz von Baader et le Romantisme mystique*, T. I, Paris 1942, s. 228–240, t. II, s. 19–21; A. Citkowska–Kimla, *Państwo, religia, historia. Myśl polityczna Novalisa — Friedricha von Hardenberga*, Kraków 2006, s. 68–69.

²⁹ K. Sauerland, *Średniowiecze w oczach romantyków niemieckich*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1967, nr 13, s. 109–139; M. Janion, *Czas formy otwartej*, Warszawa 1984, s. 8n.; A. Citkowska–Kimla, *Państwo, religia..., op. cit.*, s. 149n. Klasyczne przykłady romantycznych tekstów nt. Średniowiecza to Novalis, *Chrześcijaństwo, czyli Europa* (dostępne w zbiorze: *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna — studia — fragmenty*, Warszawa 1984, s. 148–171); W.H. Wackenroder, *Charakterystyka sposobu życia dawnych niemieckich artystów*, [w:] A. Kowalczykowa (red.), *Manifesty Romantyzmu*, Warszawa 1995, s. 147–157.

niż Tradycję, rozum scholastyczny i autorytet³⁰. Pogląd taki jest jednak błędny. Wspomniane negacje nie wynikają z programowego buntu wobec Tradycji katolickiej czy tradycji luterańskiej, lecz z fideistycznego sposobu przyjęcia wiary, którego źródłem jest luterański fideizm, a której to wiary nie mogą ograniczać ani racjonalne instytucje, ani racjonalne dogmaty. Dlatego Friedrich D.E. Schleiermacher sprowadzał wiarę do uczucia³¹ zwalczając teologię i scholastykę jako „zawsze tylko martwą, zimną masę”³² i negując wszelkie, racjonalnie ustanowione i przyjęte mocą autorytetu dogmaty. W tych ostatnich widział tylko „sztuczne gmachy” stworzone przez „teologów martwej litery”³³. Wiarę religijną z poetycką egzaltacją łączył w całość także Novalis³⁴, u którego znajdujemy szczególnie dziwaczne rozumienie Boga jako bytu stwarzanego przez człowieka dzięki miłości, czyli dzięki związkowi duchowemu kobiety i mężczyzny, co łączy ideę Boga z poezją erotyczną³⁵. Wiarę sprowadzał do uczucia wspomaganego przez entuzjazm, wyobraźnię i pozaracjonalne symbole także Friedrich Schlegel, i to również po swojej konwersji z luteranizmu na katolicyzm (1808)³⁶.

Ortodoksyjne, luterańskie, fideistyczne pojmowanie wiary przetrwało wśród pruskich pietystów aż do połowy XIX wieku, gdy w oczach liberalnego i intelektualnie wyemancypowanego, mieszczańskiego świata stali się synonimem obskurantyzmu i najprymitywniejszego zabobonu, zresztą nie bez racji³⁷.

³⁰ D. Bourmaud, *Cent ans de modernisme. Généalogie du concile Vatican II*. Clovis 2003, s. 129–144.

³¹ F. Schleiermacher, *Mowy o religii*, Kraków 1995, s. 52–53, 73–75, 109–15, 121–22, 135–136

³² *Ibidem*, s. 61.

³³ *Ibidem*, s. 62.

³⁴ Novalis, *Henryk Offterdingen*, Kraków 1914, s. 27, 30–32, 104–05, 118–19; idem, *Uczniowie z Sais*, *op.cit.*, s. 56–58, 281–282.

³⁵ Novalis, *Pieśni duchowe*. Lwów 1933, VIII.

³⁶ F. Schlegel, *Filozofia życia*, T. I, Wilno 1840, s. 55–64, 191–192; t. II, s. 38–40, 46–46, 168–173.

³⁷ Na temat pietyzmu zob. np. E. Adler, *J.G. Herder i Oświecenie niemieckie*, Warszawa 1965, s. 274–300; J. Wallmann, *Pietismus-Studien*, Tübingen 2008; A. Lagny, *Die Kirche in der pietistischen Geschichtsschreibung*, „Revista de Historiografia”, 2014, nr 21, s. 171–187.

Z kolei kierunek skrajnie racjonalistyczny reprezentuje Immanuel Kant, pochodzący zresztą z pietystycznej rodziny, syn pastora jednej z takich wspólnot. Tym niemniej jego filozofia, czyli wiedza zdobywana za pomocą rozumu, stanowi zaprzeczenie pietyzmu i nie zna Boga jako bytu rozpoznanego przez fideistyczną egzaltację. Mając na myśli pietystów, filozof z Królewca krytykuje „obłęd mistycyzmu”³⁸. Nie nazwalibyśmy go jednak wrogiem Lutra, gdyż, mimo swojego racjonalizmu, myśli całkowicie zgodnie ze schematami ojca Reformacji, bo w jego koncepcjach filozofia (racjonalizm) stanowi zaprzeczenie wiary (fideizm). To, co różni go od Lutra i pietystów, to wybór drogi poznania, a nie przekonanie o ostatecznej sprzeczności obydwu stanowisk. Kant publicznie wyznaje zresztą luteranizm będący religią państwową. Po reakcji króla pruskiego Fryderyka Wilhelma II, który wybuchł gniewem po lekturze jego pism negujących wiarę, nigdy później nie zaprzeczył wprost prawdom religii stanu. W rzeczywistości, racjonalizując i sekularyzując rzeczywistość dostępną Niemiec, reformowanym chrześcijanom, cały czas pośrednio zwalcza pietystyczny fideizm, czyli jedyną dostępną ewangelikom drogę poznania Boga.

W systemie Immanuela Kanta Stwórca nie jest chrześcijańskim Bogiem, żywym i transcendentnym, lecz jedynie filozoficzną hipotezą — podobnie jak i nieśmiertelność duszy — gruntującą twierdzenia etyczne. Konsekwentnie, w systemie tym nie ma miejsca na Objawienie, ponieważ Bóg nigdy i w żaden sposób nie ujawnił swojej obecności ludziom³⁹, będąc tylko użyteczną dla uzasadnienia etyki konstrukcją racjonalną, której określenia i zastosowany w niej język dyskursywny został zapożyczony z chrześcijaństwa. Bóg nie jest nawet dawcą tejże etyki, jak było jeszcze u piszących w tym samym czasie szkockich deistów, gdyż tę człowiek znajduje w samym sobie. Idea Boga stanowi tylko legitymizację twierdzeń moralnych w oczach nie-filozofów, którzy nie zadają sobie pytań etycznych w codziennym życiu. W systemie Kantowskim nie ma miejsca ani na wiarę, ani na — jakże istotne w fideistycznym luteranizmie — pojęcie łaski. Kantowski Stwórca nie jest

³⁸ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993, s. 128–29.

³⁹ I. Kant, *Niemożliwość ontologicznego dowodu istnienia Boga*, [w:] T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 128–132.

związany z jakąkolwiek istniejącą konfesją, nie opisują go tradycyjne dogmaty (trynitaryzm, Wcielenie, Odkupienie), gdyż jeśli w ogóle istnieje, co bardzo wątpliwe, to jest bóstwem naturalnym, poznawalnym wyłącznie w sposób naturalistyczny (rozumowy)⁴⁰.

Paradoksem opisanych powyżej poluterańskich systemów panujących w niemieckiej teologii i filozofii jest to, że wszystkie te kierunki (spirytualizm anabaptystyczny, böhmyzm, pietyzm i kantyzm) są czystą kontynuacją schematu myślowego Lutra. Jakkolwiek poszczególne kierunki są sprzeczne i antagonistyczne (szczególnie współistniejące chronologicznie pietyzm *versus* kantyzm), to wychodzą ze wspólnego pnia, jakim jest teoremat (teza niewymagająca dowodzenia), że wiara i rozum wzajemnie wykluczają się. Luter podpisałby się pod tym poglądem obydwoma rękami. Różnica pomiędzy nimi jest taka, że pietyzm jest fideistyczną kontynuacją luterańskiej, religijnej, antyrozumowej ortodoksji, böhmyzm i anabaptyzm spirytualistyczny są jej kontynuacjami w sferze epistemologicznej, ale egzaltacja doprowadziła ich zwolenników do heterodoksyjnego zdefiniowania prawd wiary, a kantyzm stanowi jednoznaczne opowiedzenie się po stronie rozumu przeciwko wierze. Wszystkie te systemy, mimo dzielących je różnic, konsekwentnie głoszą niemożność pogodzenia *fides* z *ratio*.

W historii niemieckiej myśli raz jeden po Lutrze podjęto jeszcze próbę stworzenia wielkiej syntezy wiary i rozumu w jeden zwarty system. Mowa o systemie Georga W.F. Hegla, powstałym w pierwszej połowie XIX wieku, a próbującym pogodzić luteranizm (którym jego umysł był silnie przepojonny) z racjonalizmem⁴¹.

Myśl religijna Hegla miała dwa etapy: młodzięńczy i dojrzały. W okresie pierwszym filozof ten był pod silnym wrażeniem francuskiego i niemieckiego Oświecenia⁴². We Francji filozofowie XVIII wieku dążyli do unicestwienia

⁴⁰ A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011, s. 64–136; M. Chlewicki, *Kant a problem filozofii religii*, Bydgoszcz 2012.

⁴¹ J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 1969, s. 310–320; J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris 2002, s. 52–61.

⁴² K. Bal, *Rozum i historia. Historiozofia Hegla wobec Oświecenia*, Wrocław 1973, s. 48–62.

religii za pomocą rozumu i anihilizacji samej idei Boga, czemu towarzyszyły skrajnie antyklerykalne hasła; w Anglii myśliciele tegoż stulecia chcieli sprowadzić chrześcijaństwo do naturalistycznego deizmu. Filozofia Oświecenia niemieckiego zmierzała zaś ku racjonalizacji religii, poprzez jej wysuszenie z wiary i sprowadzenie do systemu etycznego, użytecznego dla ludu, czemu miało towarzyszyć uproszczenie dogmatów i liturgii⁴³. Wyrazem tej tendencji u młodego Hegla był tekst *Żywot Chrystusa* (z połowy lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku) traktujący o życiu i o osobie Jezusa na podstawie tego, co na ten temat wiemy z czterech kanonicznych *Ewangelii*. Przedstawione tutaj życie Zbawiciela odbiega w dwóch istotnych momentach od licznie dostępnych w literaturze biografii autorstwa pisarzy chrześcijańskich:

1) Opis żywota Zbawiciela kończy się w momencie Jego ukrzyżowania i nie ma w nim mowy o Zmartwychwstaniu, dalszym nauczaniu i końcowym Wniebowstąpieniu, co sugeruje, że Jezus poniósł na krzyżu śmierć ostateczną. Skonał jako człowiek, ponieważ był tylko człowiekiem.

2) Charakterystyczna jest interpretacja nauczania Jezusa, który konsekwentnie nie jest przedstawiany jako Syn Boży, lecz jako nauczyciel etyki, który przeciwstawił się formalistycznej nauce faryzeuszy, kierując się odruchem serca. W sumie ukazany jest jako swojego rodzaju, jak byśmy to dziś powiedzieli, *postępowy rabbi*, który wychodzi poza stare i zgrzybiałe twierdzenia. To intelektualista reformujący zepsute obyczaje i sprowadzone przez faryzeuszy do czczych formułek nauki etyczne i teologiczne⁴⁴.

Georg W.F. Hegel nie pisze wprost, ale jego wczesne pisma niedwuznacznie sugerują, że Jezus nie był Chrystusem. Był postacią historyczną, którą ludzie nazbyt pochopnie uznali za Syna Bożego, Boga i człowieka równocześnie, podczas gdy w rzeczywistości był to tylko człowiek o szlachetnym

⁴³ E. Ermatinger, *Deutsche Kultur im Zeitalter der Aufklärung*, Potsdam 1935; P. Gray, *Zeitalter der Aufklärung*, Hamburg 1976, s. 30n.; F. Kohlschein, *Die liturgischen Reformen der deutschen Aufklärungskatholizismus (1780–1820)*, „Liturgisches Jahrbuch”, 1989, nr 39, s. 168–177; J. Kracik, *Ewangelicznie i rozumnie. Oświecenie katolickie*, „Znak”, 1992, nr 12, s. 57–69.

⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, Kraków 1999, s. 86–177.

umyśle, przejęty ideałami etycznymi, który został zamordowany na krzyżu i tak zakończył ostatecznie swoje życie.

Późny Hegel w wielu punktach odcina się od swojej radykalnej młodości, znamionowanej przez skrajnie racjonalistyczną negację prawd transcendentnych chrześcijaństwa, a także sympatię dla Rewolucji Francuskiej (póki nie zobaczył jakobińskiego terroru)⁴⁵. W kolejnych latach przestaje publicznie występować z obrazoburczymi twierdzeniami lub choćby otwartymi sugestiami negującymi dogmaty wiary. Staje się zwolennikiem zetatyzowanego luteranckiego kościoła⁴⁶. Jest teraz apologetą monarchii i państwowości pruskiej, takiej, jaka narodziła się po liberalnych reformach Steina i Hardenberga, czyli w okresie wojen napoleońskich⁴⁷.

Pogodzenie się z politycznym i społecznym *status quo* i rezygnacja z młodzieńczego radykalizmu znalazły wyraz w nowym systemie religijno-filozoficznym. Oto dojrzały heglizm, czyli teologiczno-filozoficzna hybryda, której autor za wszelką cenę próbował zatrzeć oryginalne, Luterskie, radykalne rozszpaltowanie epistemologiczne, czyli rozdział na racjonalną naukę i fideistyczną wiarą. Hegel próbował znieść tę antytezę poprzez wchłonięcie religii i charakterystycznej dlań narracji chrześcijańskiej przez swój system filozoficzny, tak aby chrześcijaństwo wpisać w tenże racjonalistyczny system, a narracją religijną zasilić język filozoficzny. Jego zdaniem, filozofia i religia zajmują się tymi samymi problemami, lecz opisują je za pomocą innej narracji, gdyż rozpoznają je przy zastosowaniu innej epistemologii, czego pokłosiem jest ewangelickie rozszczepienie epistemologiczne, wskazujące na sprzeczność obydwu dróg poznania. Hegel gwałtownie zaprzecza temu podziałowi twierdząc, że rozum i wiara opisują ten sam świat, tego samego człowieka

⁴⁵ J. Ritter, *Hegel et la Révolution Française*, Paris 1970, s. 21–25, 29–31; P. Becchi, *Hegel y las imágenes de la Revolución francesa*, „Revista de Estudios Políticos”, 1991, nr 73, s. 165–182.

⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, § 270, s. 250–264. Godne polecenia, obszerne omówienie problemu etatyzacji kościoła u Hegla dostępne jest w pracy E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, Paris 1992, s. 282–292.

⁴⁷ J. Ritter, *Hegel et la Révolution...*, s. 13, 16–20, 31–36, 71–72; E. Weil, *Hegel et l'Etat. Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit*, Paris 2002, s. 18–20, 55–56; 91–97; S. Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, Warszawa 2009, s. 91–97.

i ten sam Absolut (Boga), wyrosłe z tego samego Ducha. Są to dwa momenty, dwie narracje opisujące tę samą ludzką *samoświadomość*⁴⁸.

Powstała w ten sposób synteza wiary i rozumu, nazywana przez Hegla mianem „filozofii religii”⁴⁹. Jakkolwiek twórca tego systemu zdawał się autentycznie wierzyć, że osiągnął powodzenie, to w rzeczywistości była to synteza pozorna, gdyż stworzył ją poprzez zredukowanie chrześcijaństwa do filozofii, bez rzeczywistego dodania do tej ostatniej elementu wiary i zawierzenia. Tak zrodził się najbardziej ambitny w dziejach ludzkiego intelektu projekt stworzenia holistycznego systemu racjonalistycznej spekulacji metafizycznej i historiozoficznej, alternatywnej dla chrześcijaństwa, czyli antychrześcijańskiej, ale nie wchodzącej z religią w otwarty konflikt i wykorzystujący religijną symbolikę dla własnych celów. Dlatego lektura pism niemieckiego filozofa może stwarzać wrażenie, że system ten nie zaprzecza Bogu w chrześcijańskim rozumieniu tego słowa i harmonijnie łączy — tak jak tomizm i scholastyka — rozum i wiarę. To jednak pozór, gdyż Hegel nie był niemieckojęzycznym Akwinatą łączącym Lutra z Arystotelesem, ponieważ w jego systemie nie istniał spór wiary z rozumem tylko dlatego, że rozum racjonalnie wytłumaczył wiarę, wygaszając w niej wszystko to, co nadprzyrodzone i objawione. To pojednanie było pozorne, gdyż kompromis wiary z rozumem powstał kosztem religii, która została zredukowana do spekulacji racjonalistycznej⁵⁰. Hegel nie wierzy; on wie.

Absolut Hegla nie jest Bogiem chrześcijańskim, nawet jeśli jest opisywany w narracji z użyciem teologicznych lub pseudoteologicznych określeń. Jego Absolut utracił charakter transcendentny; śmierć i zmartwychwstanie Jezusa przestały być centralnym punktem dziejów i *skandalem dla świata*, gdyż niemiecki myśliciel nadał Wcieleniu sens alegoryczny (człowiek sam sobie objawił własną istotę, że jest sam sobie bogiem dla samego siebie)⁵¹;

⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, T. I, Warszawa 2006–07, s. 3–48.

⁴⁹ *Ibidem*, t. I, s. 21.

⁵⁰ *Ibidem*, t. I, s. 161–64.

⁵¹ Szerzej na ten temat zob. E. Brito, *La mort du Christ dans les 'Leçons sur la philosophie de la religion' de Hegel*, „Revue Philosophique de Louvain”, 1980, nr 38, s. 225–244; L. Bortolotti, *Cristo come uomo nelle „Lezioni sulla filosofia della religione” di G. W. F. Hegel*, „Studia Patavina”, 2003, nr 1, s. 225–237.

Objawienie z erupcji nadprzyrodzonej prawdy przekształcił w wykład z etyki. Podobnie jak Kant, także Hegel nie wierzy w Boga, czyniąc zeń tylko podmiot myśli i spekulacji. Nie ma u niego życia pośmiertnego.

W Hegłowskiej *Fenomenologii ducha* (1807) Bóg nie tylko nie ma już charakteru transcendentnego, ale jest wyłącznie wyrazem ludzkiej samoświadomości. Stary, chrześcijański Bóg nie istnieje niezależnie od umysłów wierzących weń ludzi i gdyby ci przestali weń wierzyć, to zniknąłby. Istotą doznania religijnego jest powszechna świadomość, uczucie istnienia Absolutu, a nie jego obiektywne bytowanie. Ludzie samo–stwarzają Boga myśląc o Nim, modląc się do Niego, oddając Mu cześć. Tak pojęty Bóg nie jest niezmiennym i niezależnym od naszego poznania i wiary bytem, jakim był w filozofii klasyczno–chrześcijańskiej, stając się zmiennym byciem, którego kształt zależy od niestałej, historycznie i kulturowo uwarunkowanej samoświadomości ludzkiej. Bóg nie jest bytem, lecz ruchem, procesem, stawianiem się ludzkiej myśli⁵². Trójca Święta to tylko trzy momenty ruchu Absolutu, które ludzie określili jako Trzy Osoby tworzące jednego Boga⁵³. Jego obiektywne istnienie, które zresztą Hegel raz za razem potwierdza, musi więc budzić uzasadnione wątpliwości, które słusznie potem podniosła tzw. lewica heglowska.

U Hegla problem stosunku Boga do człowieka ma równocześnie charakter odwrotny i to w tym samym czasie. Tak jak ludzie samo–stwarzają w swojej jaźni Stwórcę, tak ten ostatni — tak jakby rzeczywiście był bytem obiektywnie istniejącym — objawia się im w postaci *samowiedzy* idei wolności⁵⁴, przy czym nie jest to wolność w znaczeniu liberalnym, gdyż połączona została z pruską racjonalizacją systemu społecznego i politycznego za pomocą prawa i opisanej w ustawach etyki⁵⁵. Rozwój tej samowiedzy opisany został w *Wykładach o filozofii dziejów*, gdzie przedstawiono wielką, historyczną, liczącą kilka tysięcy lat wizję samouświadamiania sobie przez ludzi tejże racjonalistycznej idei wolności, od orientalnych despotii z Bliskiego Wschodu (Egipt, Asyria) po Prusy, rzekomo będące najwyższym stadium

⁵² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 2002, s. 434n.

⁵³ A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego...*, *op.cit.*, s. 386–87.

⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, Warszawa 2003, s. 38–39.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 62–64.

rozwoju tejże emancypacyjnej samowiedzy. Dzięki temu historycznemu procesowi — jako żywo będącemu niczym innym jak tylko opisem zsekularyzowanego chrześcijańskiego providencjalizmu (co Hegel sam przyznaje w sposób nieskrępowany)⁵⁶ — Bóg/Absolut kieruje losami świata, w trakcie których sam się sobie uświadamia. Historia potrzebna jest Absolutowi, aby mógł zrozumieć samego siebie⁵⁷. Jeśli więc Bóg jest, to nie jest bytem doskonałym, skoro potrzebuje dziejów i człowieka do samodoskonalenia się. Jeśli istnieje, to byłby bytem zmiennym i historycznym.

Z kolei w późnych Heglowskich *Wykładach z filozofii religii* (1832) ten sam proces opisany jest nie od strony zsekularyzowanej Opatrzności, ani od znanego nam z *Fenomenologii ducha* subiektywnego odczucia istnienia Boga przez ludzi. Jest teraz rozpatrywany na sposób religijny, zakładający, że Bóg jest rzeczywistym istnieniem. Absolut jest opisywany od strony inteligentnego podmiotu poznającego sens dziejów, czyli z perspektywy rozumnego człowieka, który wnikając rozumem w istotę dziejów samo-uświadamia sobie sens własnego istnienia i historii. Niektóre fragmenty tej ostatniej pracy mają charakter jawnej historiozoficznej gnozy, gdzie przedstawiono pierwotny upadek człowieka w niewiedzę i odzyskiwanie przezeń samowiedzy wolności (czyli esencji boskości) w trakcie dziejów, co rzekomo konstytuuje ich sens. Ludzka dusza niegdyś miała odpaść od Stwórcy i teraz dąży do powrotu do utraconej prajedności za pomocą poznania, wiedzy, techniki i postępu⁵⁸. *Wykłady z filozofii religii* to czysta neoantyczna gnoza, gdzie jest Bóg, ale chrześcijańską wiarę zastępuje techniczna i filozoficzna wiedza służąca celowi ostatecznemu, realizowanemu poprzez dzieje.

Podjęte przez młodego i późnego Georga W.F. Hegla liczne próby pogodzenia wiary i rozumu, mające na celu przełamanie Lutrowego awerroizmu, zakończyły się sukcesem pozornym. Manipulując słowami i nadając teologicznym terminom nowe znaczenia, Hegel zracjonalizował religię i w ten sposób pozornie dowiódł, że epistemologiczne pęknięcie, wypunktowane

⁵⁶ *Ibidem*, s. 31–32.

⁵⁷ Znakomita charakterystyka tej koncepcji w pracy T. Kroński, *Hegel*, Warszawa 1966, s. 22–69.

⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, *op.cit.*, t. II, s. 224–225, 271n.

przez Lutra, można ponownie zlepić. W rzeczywistości nie była to synteza na miarę Akwinaty, z tego powodu, że religia całkowicie utraciła tutaj konstytuujący jej istotę element wiary, stając się racjonalistyczną i historiozoficzną konstrukcją, gdzie za pomocą teologicznego aparatu językowego dość zręcznie ukryto fakt, że Absolut Hegłowski nie jest transcendentnym i objawionym Bogiem chrześcijan. To, co najbardziej tutaj przypomina moment chrześcijański, a mianowicie zsekularyzowana, opatrnościowa filozofia dziejów, nie pokrywa się z ortodoksyjną (czy to katolicką, czy nawet luterzańską) koncepcją providencjalną. Orozjusz, św. Augustyn i Bossuet nigdy nie uznaliby tej wizji za prawowierną. Widać tu, sygnalizowane wcześniej, inspiracje gnostyckie, a także böhmiańskie, jak i trójczłonowe konstrukcje historiozoficzne zaczerpnięte od heretyckiego mediewalnego mnicha z Kalabrii Joachima z Fiore⁵⁹.

Z punktu widzenia ortodoksji jakiegokolwiek istniejącego wyznania chrześcijańskiego, system Hegla od początku do końca był fałszywy, stanowiąc wyraz wyrafinowanej intelektualnie sekularyzacji wiary⁶⁰. System nie zadowalał także oświeceniowych, liberalnych czy socjalistycznych, skrajnych racjonalistów, gdyż posługiwał się niemiłym im religijnym aparatem pojęciowym, a gnostycka wizja dziejów miała charakter irracjonalny, wręcz mistyczny, co dla kręgów antyreligijnych musiało mieć charakter na tyle groteskowy, że nie traktowano pism dojrzałego Hegla poważnie, widząc w nich albo dobrze zamaskowaną przed cenzurą profecję emancypacyjno-ateistycznej rewolucji⁶¹, albo zaprzękanie się starego Hegla pruskiemu reżimowi za uniwersytecką katedrę⁶². Wielu krytyków, i to z różnych stron, widziało w heglizmie słabo zamaskowany panteizm (do tego poglądu skła-

⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, op.cit., t. II, s. 227n., 253–257.

⁶⁰ J.–C. Monod, *La querelle de la sécularisation*, op.cit., s. 45–47.

⁶¹ Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 124–166; A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, Warszawa 1999, s. 217n., K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, Warszawa 2001, s. 28, 42, 101, 132, 264, 267.

⁶² Ojcem tego poglądu jest R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*, Berlin 1857, s. 357–391.

nia się także i autor niniejszej książki)⁶³, który raził zarówno chrześcijan (za nieortodoksyjność), jak i wolnomyślicieli (za teologiczne podglebie). Chcąc zadowolić wszystkich, Hegel nie zadowolił ostatecznie nikogo, tworząc pełną wewnętrznych sprzeczności hybrydę, choć temu projektowi nie można odmówić rozmachu, a jego autorowi wielkiej inteligencji.

W naszym przekonaniu, cały pomysł Georga W.F. Hegla tkwił w stworzeniu skomplikowanego i hermetycznego aparatu językowego, zmuszającego czytelnika do myślenia narzuconymi mu kategoriami, dzięki czemu przestaje myśleć w tradycyjnych pojęciach. Tenże nowy język filozoficzny nie znał zaś sprzeczności wiary i rozumu, gdyż sekularyzował providencjalizm, uznawał Boga nie wspominając o Jego transcendencji, posługując się przy tym konsekwentnie teologiczną narracją. To, że Hegłowska próba nie udała się, widać wtedy, gdy opisując Hegłowski system *filozofii religii* wychodzimy poza jego aparat pojęciowy i opisujemy go w narracji tradycyjnej. Wtedy dostrzeżemy, że opisany tu Absolut nie jest Bogiem chrześcijan, a zaprezentowana powyżej koncepcja historii nie wytrzymuje krytyki nowożytnego rozumu. W systemie Hegla, pisze Löwith, znajdujemy „jedną jedyną pomyłkę”, która podważa całą konstrukcję: filozof ten wymyślone przez siebie „stosunki logiczne przeniósł na stosunki rzeczywiste”⁶⁴.

3. Niemieccy awerroiści po Heglu

A. Rozpad syntezy Hegłowskiej

Georg F.W. Hegel był ostatnim głośnym filozofem niemieckim, który w bardziej lub mniej udany sposób starał się połączyć rozum i wiarę, tworząc rodzaj chrześcijaństwa zsekularyzowanego. W odróżnieniu od scholastyki, jego system nie stanowił rzeczywistego połączenia wiary i filozofii, opiera-

⁶³ T. Molnar, *Le Dieu immanent. La grande tentation de la pensée allemande*, Paris 1982, s. 7–8, 87; E. Voegelin, *The Collected Works*, T. XII. *Published Essays, 1966–1985*, Columbia 1990 s. 213–255; A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego...*, *op.cit.*, s. 428–441.

⁶⁴ K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego*, *op.cit.*, s. 149.

jąc się na wokabularnym kuglarstwie, możliwym do utrzymania dopóty, dopóki posługujemy się tylko stworzoną przez Hegla narracją i specyficznym aparatem językowym. Mimo że filozof ten stworzył specyficzny niemiecki język dyskursu filozoficznego, a po części i teologicznego — czasami można odnieść wrażenie, że wszyscy Niemcy XIX wieku *mówili Heglem*, nawet ci, którzy nie byli heglistami — to spoza tego aparatu językowego raz po raz przeziarała empiryczna rzeczywistość wskazująca, że ta wielka synteza ma charakter pozorny. Gra słowami nie była zdolna wymazać dosyć oczywistego faktu, że po Lutrze w niemieckiej filozofii doszło do pęknięcia epistemologicznego, z którym Niemcy nie potrafili sami sobie poradzić. Dlatego, gdy w II połowie XIX wieku w świecie romańskim (katolickim) odżywa neoscholastyka i noetomizm harmonizujące rozum i wiarę⁶⁵, to w świecie niemieckiego protestantyzmu, oddziaływującego silnie także na tutejszy katolicyzm (wiecznie zalękniony i pełen kompleksów wobec nauki protestanckiej), rozdział między wiarą a rozumem nie tylko odżywa, ale i pogłębia się w opozycji do zamiarów samego Hegla. Zresztą tezę o ortodoksyjnym charakterze myśli Hegla i o udanym połączeniu przezeń wiary i rozumu podtrzymywano bardzo krótko i nawet pośród heglistów były to wyjątki (K.F. Göschel, J.E. Erdmann)⁶⁶.

Problem podziału, który nastąpił w heglizmie po śmierci ojca systemu, był wielokrotnie analizowany i opisywany, także w literaturze dostępnej polskiemu czytelnikowi⁶⁷. Chyba najlepiej prezentuje go znana praca Karla Löwitha *Od Hegla do Nietzschego* (wyd. pol. 2001). Ten znamienity badacz pisze:

(...) teologiczna filozofia Hegla rzeczywiście była pewnym końcem i punktem zwrotnym w dziejach ducha europejskiego i tradycji kultury europejskiej. Miejsce Heglowskiego pojednania zajęła wola rozstrzygnięcia, które na powrót rozdzieliło to, co Hegel zjedno-

⁶⁵ H. Donneaud, *Le renouveau thomiste sous Léon XIII. Critique historiographique*, [w:] *Marie-Dominique Chenu. Moyen-Age et modernité*, Paris 1997, s. 85–119.

⁶⁶ Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, op.cit., s. 203.

⁶⁷ K. Michelet, *Szkoła heglowska i jej zróżnicowanie*, [w:] Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 317–322; Z. Kuderowicz, op.cit., s. 199–216.

czył: starożytność i chrześcijaństwo, Boga i świat, wewnętrzność i zewnętrżność, istotę i istnienie⁶⁸.

Karl Löwith za symbole tej gnozeologicznej polaryzacji uważa postacie Karla Marxa i Sørensa Kierkegarda, pisząc:

Ta jedność natury Boskiej i ludzkiej w ogóle, poświadczona według Hegła w fakcie wcielenia się Boga w człowieka, uległa absolutnemu rozdarciu zarówno u Marxa, jak i u Kierkegarda. (...) Marxa analiza ekonomiczna i Kierkegarda psychologia eksperymentalna przynależą do siebie pod względem pojęciowym i dziejowym, stanowiąc razem »jedną« antytezę w stosunku do Hegła⁶⁹.

Opisany przez Löwitha spór odbywa się na innej płaszczyźnie niż tradycyjna dyskusja prawicy i lewicy heglowskiej, dotycząca filozofii państwa i prawa, które prawica chciała wzmacniać w imię Hegłowskiej filozofii prawa („państwo etyczne”), podczas gdy lewica chciała je znieść w imię równie Hegłowskiej emancypacji. W swojej rozprawie Löwith wskazuje, że poza tym sporem politycznym między Karlem Rosenkranzem z jednej strony a Karlem Marxem i Maxem Stirnerem z drugiej, równie istotna dyskusja toczy się między skrajnymi fideistami i wolicjanistami (S. Kierkegaard, F. Nietzsche), a skrajnymi racjonalistami (L. Feuerbach, K. Marx, B. Bauer, D.F. Strauss), którzy zgodnie odrzucają Hegłowską syntezę rozumu i wiary w postaci flagowej idei autora *Fenomenologii ducha*, a mianowicie *filozofii religii*.

B. Młodohegliści

Lewica heglowska (młodohegliści) atakuje religię i wszelkie pojęcia religijne, widząc w nich wyłącznie wymysł, urojenie ludzkiego rozumu, imaginację charakterystyczną dla dziecięcego etapu rozwoju człowieczeństwa,

⁶⁸ K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego*, op.cit., s. 64.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 67, 200.

gdy ludzki rozum nie umiał sobie wytłumaczyć prostych zjawisk przyrodniczych i atmosferycznych, jak np. pioruny. David F. Strauss — autor znany z obrazoburczej krytyki biblijnej (staro- i nowotestamentowej)⁷⁰ — odrzuca zarówno katolicyzm, jak i protestantyzm w imię prawd przyniesionych przez nowoczesną naukę, dowodząc, że Jezus nie był Chrystusem, lecz człowiekiem — mistycznym reformatorem religijnym, który bezpowrotnie zmarł na krzyżu. Zmartwychwstanie Jezusa nigdy nie miało miejsca, a śmierć na krzyżu oznaczała dlań upadek jego własnej, urojonej w chorej wyobraźni wiary w to, że był Mesjaszem i Synem Bożym. Odnosząc się do Chrystusowych słów „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mt 27, 46), Strauss pisze:

(...) do owej chwili nie liczył się z ewentualnością swej śmierci, do ostatka ludził się rojeniem o legionach aniołów, mających mu odsiecz przynieść, a widząc, że się nie zjawiają, że pozwalają mu wisieć na krzyżu i w mękach ginąć, skonał rozczarowany ze złamanym sercem⁷¹.

Max Stirner pojmując Hegłowski *Geist* nie w duchu obrony *status quo* — czyli zaprzeczając konserwatywnemu rozumieniu Hegłowskiej frazy, że to, „co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne”⁷² — lecz w duchu rewolucyjnym, czyli jako odrzucenie pogodzenia się *ja* ze światem zastanym. *Ja* nie godzi się, nie podporządkowuje się liberalnej monarchii pruskiej w porządku politycznym i zetatyzowanym, luteranizmowi w porządku państwowo-kościelnym. Stirneriańskie *ja* staje ponad ideą Boga, dogmatami, państwową konfesją oraz ponad państwem i prawem, aby ogłosić, że żadna idea Stwórcy, ani żadna wola jakiegokolwiek monarchy nie ogranicza podmiotu (wolnego człowieka). To program religijnie ateistyczny, a politycznie bliski anarchizmowi, jakże sprzeczny ze współczesnym i potocznym, stanowiącym spuściznę po marksizmie-leninizmie, wyobrażeniem lewicy heglowskiej jako z gruntu antyindywidualistycznej i kolektywistycznej.

⁷⁰ Zob. np. D. Bourmaud, *Cent ans de modernisme, op.cit.*, s. 115–128.

⁷¹ D.F. Strauss, *Stara i nowa wiara*, Warszawa b.r.w., s. 60.

⁷² G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii...*, *Przedmowa*, s. 17.

Ludwig Feuerbach wykracza poza prymitywny scjentyzm Straussa i ślepy bunt Stirnera, tworząc własną, pozytywną filozofię, w opozycji do Hegla i jego wizji pojednania rozumu i wiary, a właściwie w kontrze do jakiegokolwiek możliwości pojednania tego, co racjonalne i empiryczne z tym, co zmyślone i rzekomo poznawane w sposób fideistyczny. Będąc obeznanym z Hegłowską ideą Boga jako udoskonalonej autoprojekcji człowieka dla samego siebie⁷³, wywodzi z niej nie tylko niemożność pojednania rozumu i wiary, lecz — odwrotnie — absolutną konieczność racjonalistycznej krytyki religii, prowadzącej do jej anihilacji jako zjawiska społecznego⁷⁴. Dlatego też dla Feuerbacha ortodoksyjny heglizm „jest ostatnim schronieniem, ostatnią racjonalną podporą teologii”⁷⁵. Z tego powodu niemieckiemu idealizmowi, w którym zachowany został silny moment spirytualistyczny i zasada prymatu ducha nad materią, przeciwstawia zasadę, że „myślenie bierze się z bytu, a nie byt z myślenia”, a „istotą bytu *jako bytu* jest istota przyrody”⁷⁶. Na końcu tego rozumowania jest słynna fraza, że „człowiek jest tym, czym się żywi”⁷⁷. Pojednanie rozumu z wiarą nie jest możliwe, gdyż świat duchowy i nadprzyrodzony jest imaginacją bryłki myślącej materii, którą jest człowiek. Wprowadzając do swojej filozofii dość wulgarny historyzm i materializm, niemiecki myśliciel postrzega chrześcijaństwo i heglizm jako prawdy o charakterze historycznym, czyli jako konieczne etapy rozwoju samoświadomości człowieka o tym, kim naprawdę jest.

Ukoronowaniem młodoheglowskiej krytyki religii jest obszerne piśmienictwo Karla Marxa (wspomaganego często przez F. Engelsa), rozwijające krytykę religii Feuerbacha, nazywanego przezeń zresztą mianem „nowego Lutra”⁷⁸. Wbrew obiegowym opiniom, stosunek tego materialistycznego filozofa do religii wcale nie był tak jednoznacznie negatywny, jak się to potocznie uważa. Wedle Marksa, oryginalnie religia chrześcijańska powstała

⁷³ R. Panasiak, *Feuerbach*, Warszawa 1981, s. 39–73.

⁷⁴ L. Feuerbach, *Wybór pism*, T. I, Warszawa 1988, s. 295n.

⁷⁵ *Ibidem*, t. I, s. 482. Także *Ibidem*, t. II, s. 5, 40–41, 57, 60, 82, 84.

⁷⁶ *Ibidem*, t. I, s. 482–483.

⁷⁷ *Ibidem*, t. II, s. 422, 425.

⁷⁸ J.–C. Monod, *La querelle de la sécularisation*, *op.cit.*, s. 78.

na rubieżach imperium rzymskiego, w Palestynie, a potem rozpowszechniła się w szerokich masach zaludniających całe Cesarstwo z powodu konieczności wypełnienia psychicznych potrzeb biedoty i niewolników marzących o sprawiedliwszym świecie, gdzie nie będzie głodu, nędzy i upokorzenia. I gdy marzenie to okazało się nierealizowalnym z powodu potęgi militarnej Cesarstwa Rzymskiego, to wtedy ta niemożliwa do zrealizowania doczesnego, utopijna myśl o lepszym świecie zmutowała się w marzenie o szczęściu dzięki wymyślonej istocie, czyli chrześcijańskiemu Bogu, który da ubogim drugie, wieczne i szczęśliwe życie po śmierci. Skoro marzenie nie może zostać zrealizowane docześnie, zostaje przeniesione w zaświaty⁷⁹. Tę samą rolę chrześcijaństwo pełniło w systemie feudalnego Średniowiecza, umożliwiając posiadaczom ziemskim „wyzysk osłonięty złudzeniami religijnymi”⁸⁰.

Mimo tego zrozumienia dla genezy powstania religii, nie ulega wątpliwości, że jako twórca materializmu historycznego — czyli tezy, że wszystkie wydarzenia polityczne i społeczne mają swoje źródło w walce klas o podział własności i panowanie polityczne⁸¹ — Marx nie wierzył w Boga, a wiarę weń uważał za społecznie szkodliwą w epoce nowożytnej, widząc w niej element *reakcyjny* społecznie. Rolę religii w XIX wieku oceniał jednoznacznie krytycznie, dlatego początkowo chciał ją, na wzór amerykański, uczynić sprawą prywatną jednostki (oddzielając zarazem kościoły od państwa)⁸², aby w późniejszym okresie wystąpić z ideą jej całkowitego zniesienia i wyniszczenia za pomocą filozofii, rewolucji i przemocy. O ile religia chrześcijańska stanowiła konieczną kompensację nieszczęścia w czasach, gdy rewolucja nie była możliwa, o tyle stała się elementem *wstecznym* i opóźniającym rewolucję, gdy pojawił się liczny proletariats przemysłowy i świat techniki konieczny dla masowej produkcji dóbr, które można rozdać potrzebującym po przyszłej rewolucji proletariackiej. Dlatego Marx uważał chrześcijaństwo w obecnych

⁷⁹ A. MacIntyre, *Marxism and Christianity*, London 1968, s. 10–13, 80–89, 106–107.

⁸⁰ K. Marx, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, Warszawa 1969, s. 66.

⁸¹ R.P. Sieferle, *Die Revolution in der Theorie von Karl Marx*, Frankfurt/M 1979, s. 52–60; L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*. Londyn 1988, s. 281–290.

⁸² R.P. Sieferle, *Die Revolution in der Theorie...*, s. 30.

czasach za „opium dla ludu”⁸³, czyli ideologię („fałszywą świadomość”) ⁸⁴, za pomocą której klasy posiadające utrzymują w posłuchu klasy nieposiadające i wyzyskiwane, mając je wizją pośmiertnego szczęścia, które jest osiągalne dla każdego w zamian za poszanowanie doczesnego porządku w życiu doczesnym. Skoro zaś ateizm *naukowy* odrzuca życie pośmiertne, to niemiecko-żydowski materialista nie miał wątpliwości, że są zwykłym oszustwem wszystkie te wspaniałe wizje życia pośmiertnego, ogłaszane przez duchownych chrześcijańskich, wspieranych politycznie i finansowo, a gdy trzeba to i siłą fizyczną (Wojna Chłopska w Niemczech w XVI w.), przez klasy posiadające.

Patrzac z tej perspektywy, Karl Marx musiał odrzucić idealistyczny, *welt-geistowy* moment heglizmu, „czyniący złudzenie religijne siłą napędową dziejów”, gdyż system ten „traktuje nie o rzeczywistych, ani nawet nie o politycznych interesach, ale o czystych myślach”⁸⁵. Tymczasem Marx dowodzi, że „wyobrażenia, myślenie, duchowe obcowanie ludzi wypływają (...) z ich stosunków materialnych”, gdyż „nie świadomość określa życie, lecz życie określa świadomość”⁸⁶. Mówiąc językiem marxistowskim, to ekonomiczna *baza* określa duchową (czyli i religijną) *nadbudowę*.

Podsumowując ten krótki przegląd poszczególnych myślicieli widzimy, że w filozofii młodoheglistów charakterystyczne są przekonania odziedziczone po Hegłu:

- 1) Idea Boga jest niczym innym jak tylko projekcją potencjalnej doskonałości człowieka w byt doskonały o charakterze pozaświatowym.
- 2) Zrozumienie przez ludzi, że religia jest wiedzą o świecie urojonym, pozwoli im oprzytomnieć (rodzaj gnostyckiego *przebudzenia*), co spowoduje, że przestaną swoje marzenia o lepszej rzeczywistości lokować w zaświatach.
- 3) Profetyzowane, gnostyckie *przebudzenie* spowoduje odrzucenie idei Boga, która stanowi fundament tradycyjnego porządku politycznego

⁸³ K. Marx, F. Engels, *Dzieła wybrane*, T. I, Warszawa 1981, s. 8.

⁸⁴ L. Kołakowski, *Główne nurty...*, s. 130–132.

⁸⁵ K. Marx, F. Engels, *Dzieła wybrane, op.cit.*, t. I, s. 222.

⁸⁶ *Ibidem*, t. I, s. 208, 209.

i społecznego, opartego na monarchii, hierarchii i własności prywatnej.

Innymi słowy, według lewicy heglowskiej, emancypacja od Boga jest warunkiem *sine qua non* emancypacji politycznej i społecznej. Lepsze społeczeństwo, lepszy świat, rewolucja możliwe są tylko po odrzuceniu religii, gdyż kościoły stanowią ostoję konserwatyzmu, a Pawłowy nakaz posłuszeństwa wszelkiej władzy ustanowionej, jako pochodzącej od Boga, to fundament wszelkiej legitymizacji tradycyjnego (niesprawiedliwego) ładu.

Podsumowując idee lewicy heglowskiej, ponownie oddajmy głos Löwithowi, który trafnie ujmuje istotę problemu:

(...) radykalna marksowska »krytyka« zastanego porządku nie jest umotywowana czystym »pragnieniem zmiany«, ponieważ ma ono swoje źródło w prometejskim buncie przeciw chrześcijańskiemu porządkowi stworzenia. Tylko »ateizm« człowieka wierzącego w siebie samego musi także zatroszczyć się o stworzenie świata. (...) Destrukcja religii chrześcijańskiej stanowi założenie konstrukcji świata, w którym człowiek jest panem samego siebie⁸⁷.

C. Deheglizacja postheglizmu poprzez fideizm i wolicjonalizm

Z odwrotnej strony heglizm zaatakowali Søren Kierkegaard i Friedrich Nietzsche, całkowicie negujący wartość rozumu. W pierwszym przypadku możemy mówić o *reakcji fideistycznej* na Hegłowską syntezę rozumu i wiary, której istotą było *wysuszenie* religii z wiary. W drugim przypadku należy mówić o *reakcji wolicjonalnej*, gdyż Nietzsche nie definiował się jako chrześcijan. Obydwu łączyło odrzucenie racjonalizacji rzeczywistości i ekspozycja momentu irracjonalnego⁸⁸.

⁸⁷ K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego*, op.cit., s. 125.

⁸⁸ Opisujących w tym fragmencie filozofów nie należy mylić z tzw. prawicą heglowską, gdyż istotą tej ostatniej była konserwatywno-autorytarna wizja państwa, przypisywana G.W.F. Hegłowi na podstawie części *Zasad filozofii prawa* (np. E. Beumann

Søren Kierkegaard zaatakował heglizm za pan-logiczny charakter systemu, za próbę zamknięcia rzeczywistości w racjonalistycznych pojęciach. Dialektyka była dlań czymś przeciwnym chrześcijaństwu, które ten niedoszły pastor (po studiach teologicznych) utożsamiał z gnozeologią fideistyczną. Państwo, zetatygowany luterkański kościół i masy uważał za antytezy indywidualnie przeżywanej wiary. Struktury instytucjonalne mogą podawać gotowe dogmaty i rytę, a nie żywą wiarę, która tkwi we wnętrzu jednostki. Pan-logiczny heglizm służy za oficjalną doktrynę instytucji państwowych i eklesjalnych, ale nie ma w sobie życia⁸⁹. Konflikt fideisty ze zetatygowanym luteranizmem nie był przypadkowy. Upaństwowione wyznanie budziło jego odrazę⁹⁰.

Kierkegaardowska wiara zaczyna się w skrusze, zdaniu sobie sprawy z nicości człowieka, jego rozumu i możliwości poznawczych. Dopiero jednostka, która przestała czuć swoją dumę, oparcie w instytucjach i majątku, może zniżyć się tak bardzo, aby usłyszeć głos Boga w swojej duszy. Wtedy poznaje, że jest tak silnie obciążona grzechem, że jej maleńki rozumek nie jest władny poznać i przeniknąć niczego, co istotne. Kto złamie w sobie dumę, ten staje się otwarty na Boga i poddaje się bez oporu. Wypełniony Jego wolą, traci własną. Wszystko to, co rozumne, jest grzeszne, stanowiąc bunt przeciw Opatrzności, gdyż Bóg jest istotą wymykającą się rozumowi, stanowiąc

[1837], [w:] G. Nicolin (red.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg 1970, s. 518–522; K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin 1844, s. 330–338; idem, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870, s. 142–163, 167–170). Szczególne znaczenie mają tutaj interpretacje L. von Steina, rozsiiane po jego licznych pismach (rekonstruuje je P. Vogel, *Hegels Gesellschaftsbegriff*, Berlin 1925, s. 125–207), a nie polemika z jego filozofią religii z pozycji krytycznych wobec racjonalizmu i jego oryginalnej filozofii religii. Tę odmiennosć pozycji widać szczególnie u S. Kierkegaarda, który nie znał dobrze pism samego Hegla, lecz przede wszystkim prace prawicowych heglistów. Jego twórczosć jest nie tyle polemiką z samym mistrzem, co z jego uczniami z tzw. prawicy (A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego...*, op.cit., s. 457; T.R. Wiśniewski, *Podmiot i wolność. Dziedzictwo heglowskie i jego wrogowie*, Warszawa 2013, s. 57–58).

⁸⁹ J.A. Prokopski, *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu i wiary*, Wrocław 2002, s. 225–236.

⁹⁰ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, Kęty 2002, s. 197–198.

dłań tajemnicę, której nie obejmuje. Bóg jest paradoksem, który — jak pisze Antoni Szwed — „żąda uznania, że to rozum jest czymś absurdalnym”⁹¹, gdyż — i tu głos oddajemy fideiście czyniącemu aluzję do Hegla — „paradoks jest wyższy niż każdy system”⁹². Wiara to skandal i zgorszenie dla rozumu, który widzi w niej bajki i urojenia. Wola musi złamać rozum, odrzucić go, aby zawierzyć Bogu, właśnie wtedy, gdy rozum wyczuwa absurd, nonsens, kpinę ze zdrowego rozsądku⁹³.

W koncepcji Kierkegaarda czuć pierwotny fideistyczny motyw luterkański — człowiek jest istotą grzeszną⁹⁴, której rozum jest całkowicie bezsilny w poznaniu Stwórcy, gdyż Bogu można tylko zawierzyć, wzgardziwszy umysłem. Bóg jest tajemnicą, czymś nie do zrozumienia, siłą, której można tylko ulec, bez objęcia jej intelektualnie⁹⁵. Gdy ulegniemy, to przestajemy być chrześcijanami *zewnętrznymi* — powtarzającymi dogmaty i ryty — a staniemy się *wewnętrznymi*, fideistami. Jakakolwiek próba tłumaczenia i eksplikacji prawd wiary jest odrzuceniem zawierzenia, czyli powtórką błędów filozofów z Aten i Hegla, którego system uznany zostaje za „atak diabła”⁹⁶. Fałsz filozofii obalili niepiśmienni pastuszkowie z Jerozolimy, których wybrał Bóg, a to z racji ich obskurantyzmu i braku pychy, charakterystycznej dla wykształconych ludzi. I to im, maluczkim, objawił prawdę. „Filozofia i chrześcijaństwo nigdy nie dadzą się pojechać” — dowodzi duński fideista — ponieważ celem wiary jest „zbawienie”, gdy filozofii — poszukiwanie „ludzkiego poglądu na świat”⁹⁷.

Mamy u Kierkegaarda postawę: albo rozum, albo wiara. Nie istnieje heglowska możliwość syntezy. Błąd Hegla tkwił w próbie syntezy rozumu i wiary, a nie w ostatecznych rezultatach projektu. Rozum daje fałszywą pewność, gdy prawdę daje tylko zawierzenie, za którym kryje się Bóg. Abraham nie rezonował, gdy Jahwe kazał mu zabić Izaaka⁹⁸, stając się w ten sposób

⁹¹ A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego...*, op.cit., s. 497.

⁹² S. Kierkegaard, *O chrześcijaństwie*, Kęty 2011, s. 79.

⁹³ S. Szary, *Szlakami Sørensa Kierkegaarda*, Toruń 2013, s. 104–108.

⁹⁴ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, T. I, Warszawa 1982, s. 169–170.

⁹⁵ A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego...*, op.cit., s. 498–499.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 51.

⁹⁷ S. Kierkegaard, *O chrześcijaństwie*, op.cit., s. 21, 39.

⁹⁸ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, Warszawa 1995, s. 39–42.

archetypem fideisty, którego rozum zostaje „ukrzyżowany”⁹⁹, i któremu pozostaje tylko czysta, pozbawiona interpretacji i komentarzy, odczytana dosłownie, objawiona Litera¹⁰⁰. Życie polega na egzystencjalnym wyborze: albo-albo¹⁰¹. Albo wiara, albo rozum.

Friedrich Nietzsche to „filozof, którego rolę w formułowaniu opozycyjnego wobec Hegla modelu filozofowania trudno przecenić”¹⁰². Jego krytyka heglizmu mieści się na antypodach fideizmu i w sferze wartości trudno go uznać za epigona Kierkegaarda. Chrześcijaństwo było dlań „obłądem religijnym”, „oznaką dekadentyzmu”, „stanem chorobowym”, „zahipnotyzowaniem” i „samotorturą” psychiki¹⁰³. Skrucha jawiła mu się jako „tchórzostwo wobec własnego czynu”¹⁰⁴. Tak jak u mas wiara miałyby być oznaką psychicznej niedojrzałości i słabości, niezdolności do wzięcia odpowiedzialności za własne życie, tak w sferze politycznej była narzędziem władzy kapłanów, uzurpujących ją sobie w imieniu urojonego Boga, czyli posługujących się „pobożnym kłamstwem”, mającym jako swój skutek psychiczne „okaleczenie człowieka” przez permanentne wywoływanie w nim poczucia winy, grzechu, czyli występku przeciw Bogu¹⁰⁵. Ale „Bóg umarł”¹⁰⁶, a Nietzsche sam określa się jako „morderca Boga”¹⁰⁷, czyli „najdłużej trwającego kłamstwa”¹⁰⁸. Dla Nietzschego, podobnie jak ongiś dla Celsusa, chrześcijaństwo było ruchem żydowskiego fideizmu, typowego dla plebsu, niewolników i pastuchów, skierowanego przeciw dumie Greków i Rzymian¹⁰⁹. Niższe warstwy przyjęły chrześcijaństwo widząc w nim „klątwę na rozum” i „biorąc stronę idiotów”

⁹⁹ Cyt. za: A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego...*, *op.cit.*, s. 523.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 532–535.

¹⁰¹ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, *op.cit.*, t. II, s. 209–210, 217, 222–226.

¹⁰² T.R. Wiśniewski, *Podmiot i wolność*, *op.cit.*, s. 111.

¹⁰³ F. Nietzsche, *Wola mocy*, *op.cit.*, § 93.

¹⁰⁴ *Ibidem*, § 94.

¹⁰⁵ *Ibidem*, § 97–98.

¹⁰⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*. Gdynia b.r.w., s. 8.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 310.

¹⁰⁸ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Warszawa 1905, s. 185.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 22–28, 49–50.