

# Jacek A. Prokopski

---

## Polityczna kontaminacja religii według Kierkegaarda

---

Nowa Krytyka 14, 29-42

---

2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

**Jacek A. Prokopski**  
Uniwersytet Wrocławski

## **Polityczna kontaminacja religii według Kierkegaarda**

Cel kierkegaardowskiej dyskusji o stadiach na drodze życia krystalizuje się w tezie, że „subiektywność jest prawdą”. Tłem dla tego twierdzenia jest przejawiająca się świadomość, iż pojedynczy człowiek w swojej ziemskiej kondycji powinien ustawicznie dążyć ku wieczności. Woła Stworzyciela odnosi się bowiem do każdego ludzkiego istnienia. Obowiązkiem człowieka jest zaś odkryć i wybrać w jego aktualnej sytuacji etyczne pryncypia. Ten ukierunkowany na wieczność kurs jawi się zatem jako absolutnie prawdziwy. Etyczno-religijna prawda, bez końca aproksymowana przez egzystującego człowieka, jest przyczyną jego intensywnego rozwoju i przemiany. Dlatego też możemy powiedzieć w ślad za Kierkegaardem, że prawda istnieje dla pojedynczego człowieka tylko wtedy, kiedy on sam manifestuje ją w działaniu. Wreszcie człowiek, którego relacja do prawdy zaznaczona jest przez nieskończoną pasję, w terminologii Kierkegaarda zostaje zdefiniowany jako subiektywny. Dlatego Kierkegaard stawia tezę o identyczności subiektywności i prawdy. Teza ta stosuje się również do przesłania, jakie niesie z sobą chrześcijaństwo. Dotyczy ona Chrystusa jako partycypującego w wieczności, jako decydującej prawdy. Albowiem w Chrystusie prawda znajduje swe ucieleśnienie, w Chrystusie prawda żyje ludzkim życiem. Tak też i człowiek może znać Chrystusa jako prawdę tylko wówczas, kiedy Chrystus stanie się jego własnym życiem<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> V. Lindström: *The Problem of Objectivity and Subjectivity in Kierkegaard*, [w:] *A Kierkegaard Critique. An International Selection of Interpreting Kierkegaard*, translated from the Danish by M. Grieve, edited by H.A. Johnson and N. Thulstrup. Chicago 1967, s. 233.

Jest rzeczą możliwą posiadać obiektywne rozumienie tego, o czym chrześcijańska doktryna mówi i czego wymaga. Jest jednak rzeczą całkowicie inną sytuować się w subiektywnej relacji do zawartości doktryny, do jej interioryzacji w/i przez religijną praktykę. Bowiem autentyczne religijne zaangażowanie jest wyrażone nie tylko w tym, o czym wierzący mówi, ale także w tym, jak jego słowa są przeplatane ze specyficznym wzorem myślenia i działania. W przypadku chrześcijaństwa tenże wzór jest obiektywnie sprecyzowany w relacji do Chrystusa, Absolutnego Paradoксу.

Wspomniane wyżej różnice spoczywają w sercu kierkegaardowskiej krytyki nowożytnego chrześcijaństwa. Ważne jest przy tym zastrzeżenie, iż obiektem jego ataku nie jest chrześcijańska doktryna, lecz raczej tendencje w „chrześcijańskim świecie”. Tendencje owe sytuują wiarę w czysto obiektywnej relacji do tejże doktryny<sup>2</sup>.

Kierkegaard wyraził opinię, że urządowy Kościół był stopniowo redukowany do symbolu burżuazyjnej protestanckiej kultury. Stanie się chrześcijaninem było utwierdzone przez fakt, iż było się urodzonym i ochrzczonym w Danii. Protestantyzm obłaskawiał i naturalizował swoim działaniem doczesną światowość. Chrześcijaństwo stało się w pełni zintegrowane ze świeckim porządkiem.

Tymczasem niebezpieczeństwo w relacji Kościół–państwo, pisze komentując Kierkegarda H. Diem, spoczywa właśnie w ich wzajemnym utożsamieniu, a nawet skorumpowaniu. Może się zdarzyć, że państwo, które staje się chrześcijańskim w tym sensie, iż poręcza instytucję Kościoła i sankcjonuje jego urząd, przy czym obdarowuje go finansowymi gratyfikacjami, sprzyja powstaniu iluzji, iż wszyscy obywatele są chrześcijanami. W takim przypadku Kościół nierzadko zapomina o zatroskaniu w swym wewnętrznym życiu i rozwoju. Państwo zaś, kładąc akcent na zewnętrzne zabezpieczenie Kościoła, nie pamięta o jego duchowej kondycji<sup>3</sup>.

Terroryzm króla, alians dwóch przeciwstawnych światów, wyniszcza sumienia. Kierkegaard przyjmuje, nie jak moglibyśmy przypuszczać, postawę przeciw chrześcijaństwu, ale przeciw „ślepej iluzji świata chrześcijańskiego”, „geograficznego chrześcijaństwa”. Stawiając

<sup>2</sup> *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, 7 vol., edited and translated by H.V. Hong and E.H. Hong, assisted by G. Malantschuk. Bloomington 1967–1978, t. I, s. 240.

<sup>3</sup> H. Diem: *Kierkegaard's Dialectic of Existence*, translated by H. Knight. Edinburgh–London 1959, s. 127.

równanie Mængden = Menigheden (identyfikował tłum z kongregacją [wiernymi], Kościół w tym znaczeniu jest Państwem, chrześcijaństwo pozostaje zaś w granicach świata)<sup>4</sup>.

Kierkegaard jest przekonany co do faktu, iż te dwie iluzje – chrześcijańskie państwo i urzędowe chrześcijaństwo – są obustronnie uwarunkowane, a tym samym wspierają siebie we wzajemnym upadku<sup>5</sup>. Nie znaczy to jednak, iż stajemy się chrześcijanami w całkowitej izolacji, powie interpretując Kierkegaarda T.H. Croxall. Nie powinniśmy martwić się o szerokie rzesze wiernych, o K o ś c i ó ł. Ze spokojem możemy powiedzieć, iż nasz Pan „[...] chce, aby w s z y s c y ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy (1 Tm 2, 4)”. Odkąd nikt nie może być chrześcijaninem tkwiąc w izolacji, naszym obowiązkiem jest przynależeć do Kościoła. Pozwólmy się jednak ostrzec przed możliwością złudnego sofizmu. Być chrześcijaninem oznacza powziąć osobistą decyzję – skoku. Kierkegaard powiada, iż każdy musi uczynić to sam. Największa nawet ilość członków Kościoła albo kościelnych rytuałów nie może go w tym zastąpić. K o ś c i ó ł jest, używając terminologii Kierkegaarda, tylko a p r o k s y m a c j ą, podobnie jak jest nią *Biblia*. Dlatego możemy powiedzieć, iż pozwalają one co najwyżej służyć jako zbliżenie (*proxime*) przy podjęciu decyzji skoku wiary. Kościół i *Biblia* mogą pojedynczego człowieka przywieść tylko/i aż ku krawędzi<sup>6</sup>.

Jedynym prawdziwym Kościołem, powie dalej Kierkegaard, jest Kościół wojujący, Kościół buntu i sprzeciwu – *ecclesia militans*. Chrześcijaństwo nie jest jedynie religią pokory, aczkolwiek nie jest to także *ecclesia triumphans*.

Jeżeli ktoś chce pozostać przy poglądzie – czytamy we *Wprawkach w chrześcijaństwie* – który jest w rzeczy samej oświadczeniem Chrystusa, że p r a w d a j e s t d r o g ą, to coraz wyraźniej dostrzeżę, że Kościół tryumfujący na tym świecie jest iluzją. Na tym

<sup>4</sup> H.A. Johnson: *Kierkegaard and Church*, [w:] S. Kierkegaard: *Attack Upon „Christendom”*, translated, with an introduction, by W. Lowrie. Princeton–New Jersey 1991, s. XXIII. Wesprzyjmy komentarz Johnsona cytatem z *Chwili*: „[...] chrześcijaństwo zostaje z n i e s i o n e dzięki jego r o z p r z e s t r z e n i e n i u, dzięki tym milionom, nominalnych chrześcijan, których liczba ma zapewne tylko ukryć to, że nie ma tam żadnego chrześcijanina, że chrześcijaństwa w ogóle tam nie ma”. S. Kierkegaard: *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz. Warszawa 1988, s. 199.

<sup>5</sup> H. Diem: *Kierkegaard's Dialectic of Existence*, op.cit., s. 130.

<sup>6</sup> T.H. Croxall: *Kierkegaard Studies. With Special Reference to (a) The Bible, (b) Our Own Age*. With a Foreword by Lord Lindsay of Birker. London–Redhill 1948, s. 75.

świecie można mówić tylko o wojującym Kościele. Wojujący Kościół pozostaje w relacji z poniżonym Chrystusem i czuje się z nim związany w poniżeniu. Kościół tryumfujący potraktował zaś Kościół Chrystusowy w sposób próżny (chełpliwy). [...] Tylko ten – oznajmia Kierkegaard – mógłby tryumfować, kto tę drogę przebył [...] <sup>7</sup>.

Nie zmienia to faktu, że jest to Kościół, który uznał, iż jego autorytet jest dialektycznie uwarunkowany przez transcendentne Objawienie, które było mu dane i które we właściwy sobie sposób powinien wykorzystać. Jednak na przykład Kierkegaard mówił o Kościele w zgoła ogólny sposób. Szczególnie dotyczyło to duńskiego protestantyzmu. Jako młody człowiek wyraził opinię, że kiedy obecny wiek przesadnego indywidualizmu (który miał spowodować nadejście kolektywizmu) przeminie, nastąpi renesans idei *ecclesia* (w ten sam sposób możliwe będzie odrodzenie państwa). Odrestaurowany Kościół zajmie wówczas właściwe sobie miejsce, jako ten, który przełamie religijną izolację, ale i jako tama przeciw zbytnej światowości. W rzeczywistości bowiem kategoria pojedynczego i religijnego zgromadzenia (kongregacji) są uzupełniającymi się biegunami religijnej egzystencji. Właściwy wyraz chrześcijańskiej religijności polega zatem na ich wzajemnym przenikaniu i sprzężeniu. Kierkegaard zapomina jednak o Kościele jako obecnej rzeczywistości *hit et nunc*. Kościół nie jest jedynie rzeczywistością, która osiągnie swoją doskonałość w innych, bardziej sprzyjających warunkach. Wszelkie problemy interpretacyjne, jak możemy mniemać, brały się stąd, iż duński Kościół był za bardzo uwikłany w alians z państwem, co stwarzało niebezpieczeństwo zrodzenia religijnego tłumu.

Kierkegaard nie szedł śladem swoich wcześniejszych spostrzeżeń, mianowicie, że w przypadku Kościoła jako *genus electum, gens sancta*, „ród”, społeczność przyjmuje prymat nad ludzką indywidualnością. W swoich młodzieńczych oświadczeniach widział teraz skażenie heglizmem. Chrystus umarł tam dla każdego z osobna, „dla mnie”, ale jako tego, który należy do „wielu” – wspólnoty odkupionych ludzi, zebranych w organicznym zjednoczeniu <sup>8</sup>.

<sup>7</sup> S. Kierkegaard: *Practice in Christianity*, edited and translated with introduction and notes by H.V. Hong and E.H. Hong. Princeton–New Jersey 1991, s. 209.

<sup>8</sup> J. Collins: *The Mind of Kierkegaard*. Princeton–New Jersey 1983, s. 215–216.

Chociaż indywidualizm Kierkegaarda nie jest ograniczony do sfery religijnej, pisze L. Dupré, to jednak nabiera ostatecznego znaczenia w duchowej izolacji grzechu i subiektywnej wewnętrzności odkupienia<sup>9</sup>.

W swoim godnym uwagi tekście z *Das Geheimnis Kierkegaards* E. Przywara reasumuje podstawę tego osobowego izolacjonizmu: „Tylko najbardziej wewnętrzne wnętrze pozostaje w niewidzialnej jedności z s a m o d z i a ł a j ą c y m B o g i e m. Wszystko pozostałe podlega «*ratio peccati*» (nieusuwalnemu grzechowi pierworodnemu). To najbardziej wewnętrzne wnętrze (jako jedność z samodiałającym Bogiem) musi dokonać trwałego oddzielenia się: oddzielenia od natury, od widzialnego ludzkiego świata, od historii. Tak, musi się ono także oddzielić od samego siebie, do tego stopnia, w jakim życie religijne dąży do osiągnięcia spokoju wewnętrznego i w ten sposób oddała się od «*in indivisibili*» bezpośredniego aktu. Taki spokój wewnętrzny jest jednak ciągle czymś ludzkim, nie jest Bogiem. Chrześcijaństwo jest duchem – przeciwko naturze, wnętrzem – przeciwko urzędowi i współnocię, terażniejszością – przeciwko tradycji, stawaniem się – przeciwko ustanowionemu. Ale o ile duch, wnętrze, terażniejszość, stawanie się opisują coś pozytywnego, to jednak one również podlegają «*ratio peccati*», ponieważ wszystko, co stworzone, obciążone jest grzechem pierworodnym i jako takie podlega «*ratio peccati*». Wszystkie te elementy są więc «religijne» tylko w znaczeniu zasadniczego sprzeciwu, także wobec siebie samych, do tego stopnia, w jakim nie są samodiałaniem Boga «*in actu*»”<sup>10</sup>.

Pamiętając o tym, interpretuje dalej Dupré, można zrozumieć, dlaczego Kierkegaard nazywa „to, co ustanowione” niechrześcijańskim pojęciem (idea). Jego chrześcijaństwo nie zna spokoju. Niestrudzenie kontynuuje walkę przeciwko wszelkim formom pewności, zaakceptowania tego, co ustanowione. Nie pragnie żadnego innego zabezpieczenia, niż bezwarunkowe poddanie się Bogu. Dlatego nigdy nie może zadowolić się dokonaną przez N. Grundtviga próbą odnalezienia pewności w Kościele: taka tendencja jest błędna od samego początku. „Śmieszne w Grundtvigu jest to, iż zawsze chce mieć pewność”.

Prawdziwy Kościół nie zna pokoju. Jest wojujący, co znaczy, że nieustannie prowadzi wojnę ze światem. Pozostaje do końca Kościołem „stającym się”.

<sup>9</sup> L. Dupré: *Kierkegaard as Theologian. The Dialectic of Christian Existence*. New York 1963, s. 201.

<sup>10</sup> E. Przywara: *Das Geheimnis Kierkegaards*. München–Berlin 1929, s. 67.

Dlatego właśnie nigdy nie może być zjednoczony z państwem. Ponieważ to ostatnie zasadniczo reprezentuje ustanowiony porządek – w przeciwieństwie do tego porządku Kościół jest w ciągłym rozwoju, podlega nieustannej przemianie.

(Oczywiście nie znaczy to, że Kościół powinien rządzić, ani że powinien odrzucić państwo (chyba że państwo ingeruje w jego funkcje), co Kierkegaard stwierdził już w 1839 roku. Oznacza to po prostu, że Kościół i państwo nigdy nie mogą współpracować dla utworzenia „chrześcijańskiego państwa”).

Kiedy tylko Kościół zaczyna żyć w zgodzie z rzeczywistością taką, jaka jest, wtedy zdradza swoją misję. Zamiast oczyszczać siebie z wszystkich brudów tego świata, zawiera z nim pakt. Przestaje „stawać się” i po prostu „jest”. Sprzeciw wobec świata zastąpiono dążeniem do jak najliczniejszych nawróceń. W swojej absolutnej czystości Kościół istniał w czasach Chrystusa i Apostołów. A nawet za czasów Apostołów pojawiły się błędy: dokonali więcej nawróceń w ciągu jednego dnia, niż Chrystus przez całe swoje życie. Nietrudno sobie wyobrazić, jak Kierkegaard, głosząc takie teorie, traktował Duński Kościół Państwowy, który całkowicie identyfikował się z ustalonym porządkiem społecznym<sup>11</sup>.

Tymczasem ów ustanowiony porządek podkopuje moralną powagę i transcendencję chrześcijaństwa. Dzieje się tak poprzez s e k u l a r y z a c j ę całości religijnego s p o j r z e n i a na człowieka. Szczęśliwie jednak niektórzy ludzie widzą różnicę pomiędzy prostotą i powinnością zwykłego obywatela a ponownym narodzeniem w Chrystusie. Zbawienie nie jest nam dane samoczynnie, nigdy też nie przyjdzie do nas *en masse*. Możemy je przyjąć „w pojedynkę”, w głębokiej świadomości naszej winy<sup>12</sup>. „W tym celu Bóg zestawiał ze sobą opacznie «osobę» (*Individ*) i «rodzaj», jednostkę i tłum, przeciwstawiał je sobie, ustanowił niezgodę (*Splidagtighedens*) między nimi; właśnie bycie chrześcijaninem posiadało – według Jego zamiaru – cechę rozdarcia między «pojedynczym» i «rodzajem», milionami ludzi, rodziną, ojcem, matką itd.”<sup>13</sup>.

Celem religii jest natomiast zbawienie duszy, z tej perspektywy jedyną znaczącą siłą jest Boża siła. Ludzie pozbawieni są mocy, przed Bogiem każdy

<sup>11</sup> L. Dupré: *Kierkegaard as Theologian*, op.cit., s. 201–202.

<sup>12</sup> Por. J. Collins: *The Mind of Kierkegaard*, op.cit., s. 218–219.

<sup>13</sup> S. Kierkegaard: *Okruchy filozoficzne*, op.cit., s. 245.

rozpoznaje swoją niemoc. Polityka (państwo, społeczeństwo) i religia posiadają przeto odmienną logikę<sup>14</sup>.

Zatem nie możemy bezpośrednio wyprowadzić społeczeństwa ze sfery ducha. Dlatego też Kościół egzystuje, ponieważ nie partycypujemy całkowicie w prawdzie ani w czystym duchu. Taka wspólnota jest kompromisem wobec naszej znikomości i nieklamanej intencji stania się duchem<sup>15</sup>.

Kierkegaard stanowczo krytykuje, mówi M. Nicoletti, jakiegokolwiek zjednoczenie polityki i religii. Zwłaszcza w ostatnich latach swojego życia ostro przeciwstawił się Kościołowi państwowemu. Jego gwałtowna negacja politycznej kontaminacji religii – to znaczy jakiegokolwiek „kościelnej polityki” – była tak radykalna, że pogrążyła nie tylko tradycyjny państwowy Kościół biskupa Mynstera<sup>16</sup>, ale również tych reformatorów, którzy walczyli o pojednanie

<sup>14</sup> M. Nicoletti: *Politics and Religion in Kierkegaard's Thought: Secularization and the Martyr*, [w:] *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community, Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, edited by G.B. Connell and C.S. Evans. New Jersey–London 1992, s. 184.

<sup>15</sup> T.H. Croxall: *Kierkegaard Studies...*, op.cit., s. 74.

<sup>16</sup> Jakob Peter Mynster (1775–1854), wikary – rezydent kościoła Marii Panny w Kopenhadze w 1811 r. Biskup Zelandii, prymas Danii od 1834 r. aż do śmierci. Por. Bruce H. Kirmmse: *Encounters with Kierkegaard. A Life as Seen by His Contemporaries*. Collected edited and annotated by Bruce H. Kirmmse. Translated by B.H. Kirmmse and V.R. Laursen. Princeton–New Jersey 1996, s. 321 et passim; por. idem: *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington–Indianapolis 1990, s. 100–135. (W paragrafie 10, *Piety and Good Taste: J.P. Mynster's Religion and Politics*, Kirmmse z encyklopedyczną dokładnością opisuje życie biskupa Mynstera, człowieka osadzonego na skrzyżowaniu kilku tradycyjnych „paradygmatów” pewnej filozoficzno-ideologicznej epoki); por. także: F. Brandt: *Søren Kierkegaard*. Copenhagen 1963, s. 94–96. Warto także dla ilustracji przedłożyć tutaj ostry w swojej wymowie tekst zaczerpnięty z kierkegaardowskiej *Chwili*: „Tymczasem droga życiowa biskupa Mynstera, pisze Kierkegaard, prowadziła się do następującego: cała jego powaga nie sięgała dalej niż do myśli o tym, by w dopuszczalny, ludzki i uczciwy sposób, albo też w po ludzku godny sposób, móc przejść przez życie szczęśliwie i dobrze. Jednak taka koncepcja życiowa zupełnie nie odpowiada wymogom chrześcijaństwa zawartym w *Nowym Testamencie*, nie jest koncepcją życiową pierwotnego chrześcijaństwa. Pierwotne chrześcijaństwo odnosi się tak bitnie (*stridende*) do tego świata, że jego poglądem jest: nie chcieć prześlizgnąć się szczęśliwie i dobrze przez ten świat, ale zmierzać właśnie ku temu, aby z całą powagą zderzyć się z tym światem, by po takiej walce i doznanych cierpieniach móc się sprawdzić przed sądem, w którym sędzia (jakiego według *Nowego Testamentu* można kochać przez to, że się ten świat i własne życie znieawidzi) orzeknie wyrok co do tego, czy się spełniło jego wole, czy nie. Jest więc absolutna i niebios sięgająca różnica między Mynsterową koncepcją życia (która właściwie jest epikurejska, przynależy do tego świata, afirmuje rozkosze życiowe i chęć życia) i chrześcijańską, która entuzjazmuje się cierpieniem i śmiercią i dotyczy innego świata; tak, między tymi dwoma koncepcjami życia jest taka różnica, iż ta druga (jeśli miałoby się ją potraktować poważnie i nie zamierzało przekształcić jej w przedmiot rzadkiej i cichej kontemplacji) musiałaby się wydać biskupowi Mynsterowi rodzajem dziwactwa”. S. Kierkegaard: *Chwila*, op.cit., s. 263–264.



chrześcijaństwa w duchu narodowym. Wspomniany już przez nas Grundtvig<sup>17</sup> był wprawdzie inny niż Mynster, ale jego pozycja daje się scharakteryzować przez przywiązanie do rzeczy ziemskich. Dlatego też i jego religia może być postrzegana tylko jako doczesna i świecka.

Zaś według duńskiego filozofa logika religii sytuuje się w całkowitej opozycji do takowej polityki. Autentyzm religijnej egzystencji musi powtórzyć logikę Krzyża. Prawdziwa, autentyczna religia wchodzi w życie, w świat w kształcie poświęcenia, osobistej ofiary. Jest zatroskana w powtórzeniu nauki i wzoru Chrystusa, który ocalał świat przez swoje personalne poświęcenie<sup>18</sup>. „«Chrześcijański świat» jest jednak odrażającym szwindlem – pisze Kierkegaard – który pragnie całkowicie związać się z doczesnością i jeszcze liczyć na Chrystusowe obietnice”<sup>19</sup>. Chrześcijański świat to bezbożny alians zawarty przez oficjalny protestantyzm z państwem. Alians, który był równoznaczny z wyeksploatowaniem starych pojęć, mówiących o nieprzejdanej wrogości między chrześcijańskim duchem i zwodniczą siłą tego świata<sup>20</sup>.

Nowoczesny Wiek (*Modern Age*), którego kulminację Kierkegaard postrzegał w ruchach społecznych i politycznych 1848 roku, usunął różnicę pomiędzy polityką i religią. Siły, które wówczas doszły do głosu, żyły w iluzji, jakoby można było antycypować wieczność w czasie, urzeczywistnić niebo na ziemi. Kierkegaard postrzegał w polityce nową religię swoich czasów. Cała

<sup>17</sup> Nicolai Frederik Severin Grundtvig (1783–1872), duński pastor, polityk, pedagog, poeta i historyk. Znacząca postać „złotego wieku” Danii; por. B.H. Kirmmse: *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, op.cit., par. 13 („N.F.S. Grundtvig and History’s Flock: National Popular Culture in the Service of Religion”), s. 198–237; por. także: A. Bron-Wojciechowska: *Grundtvig*. Warszawa 1986, s. 51. „Krytyka luteranizmu, pisze autorka monografii, była dla Grundtviga ściśle związana z jego koncepcjami Kościoła jako instytucji społecznej. W 1831 r. Grundtvig złożył wniosek o umożliwienie mu utworzenia «historyczno-duńskiego Kościoła» dla swych zwolenników. Rychło jednak porzucił ten pomysł, gdyż stwierdził, że w jego obowiązującej wówczas strukturze jest już możliwość wolnego wyboru Kościoła i pastora w ramach luteranizmu: tradycyjnego i nowoczesnego. Idea Grundtviga została zrealizowana częściowo w 1855 r. Jakkolwiek żądania na temat niezależności pastorów nie zostały spełnione, ale i tak dzięki jego staraniom, Kościół w Danii przybrał kształt nieznanym dotąd na świecie. Od 1849 r. stał się Kościołem narodowym, kontrolowanym przez państwo, a nie przez grupę religijną”; por. także: S. Kierkegaard: *Chwila*, op.cit., s. 264 i n.

<sup>18</sup> M. Nicoletti: *Politics and Religion in Kierkegaard’s Thought...*, op.cit., s. 185.

<sup>19</sup> S. Kierkegaard: *Chwila*, op.cit., s. 275.

<sup>20</sup> J. Collins: *The Mind of Kierkegaard*, op.cit., s. 217.

n o w o c z e s n a mentalność może być, jego zdaniem, zredukowana do diabelskiej karykatury religii, która jest teraz reprezentowana przez politykę<sup>21</sup>.

Kierkegaard postrzega sekularyzację chrześcijaństwa także w intelektualnej pogróźce, jaką jest h e g l o w s k a f i l o z o f i a s p e k u l a t y w n a. Wpływ heglizmu na chrześcijaństwo przyniósł duchowe bankructwo oraz konfuzję języka. Chrześcijańskie pojęcia uległy całkowitemu „roztopieniu” i „ulotnieniu”. Filozofowie nadali nowe i zupełnie odmienne znaczenie takim pojęciom chrześcijańskim, jak „wiara”, „wcielenie”, „tradycja” czy „natchnienie”. Tak zatem „wiara” stała się „bezpośrednią świadomością”; „tradycja” była postrzegana jako pewnego rodzaju światowe doświadczenie; „natchnienie” człowieka nie było niczym więcej niż rezultatem ozywającego tchnienia Boga; „wcielenie” było zredukowane do obecności tej lub innej idei w jednej lub wielu indywidualnościach<sup>22</sup>.

Taki był punkt widzenia Kierkegaarda w wieku dwudziestu czterech lat. Dziesięć lat później, skrywając się pod pseudonimem Johannes Climacus, wyraził w *Postscriptum* przekonanie, iż żadna ludzka istota nigdy nie była w takiej rozpacz, w jakiej znalazło się dziś chrześcijaństwo. Cała chrześcijańska terminologia została przywłaszczona przez myśl spekulatywną, aby służyć jej własnym celom. Działo się tak za sprawą założenia, iż myśl spekulatywna i chrześcijaństwo są tym samym<sup>23</sup>. W konsekwencji Kierkegaard twierdził, że żadna filozofia w takim stopniu nie skrzywdziła chrześcijaństwa, jak uczynił to heglizm. Wcześniejsze filozofie były wystarczająco uczciwe, komentuje R. Thomte, pozwalając chrześcijaństwu pozostać tym, czym było. Hegel, odwrotnie, był tak zuchwały, iż rozwiązał problem spekulacji chrześcijaństwa przez przeobrażenie chrześcijaństwa.

We wczesnych wiekach chrześcijaństwa rzeczą bojaźliwą dla człowieka było to, że się do niego zbliżał. Ten czas już minął. Teraz człowiek staje się spekulującym filozofem, który rozmyśla nad wiarą, bynajmniej nie o tym, czy jest w jej posiadaniu, ale o o b i e k t y w n e j w i e r z e albo sumie doktry-

---

<sup>21</sup> M. Nicoletti: *Politics and Religion in Kierkegaard's Thought...*, op.cit., s. 187.

<sup>22</sup> R. Thomte: *Kierkegaard's Philosophy of Religion*. New York 1969, s. 11.

<sup>23</sup> S. Kierkegaard: *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments. A Mimical-Pathetical-Dialectical Compilation. An Existential Contribution by Johannes Climacus*, edited and translated with introduction and notes by H.V. Hong and E.H. Hong. Princeton–New Jersey 1992, s. 363.

nalnych twierdzeń<sup>24</sup>. Był to wiek „doktrynerski”, dodajmy, „profesorski”, pojmował wszystko w „doktryniczujący” sposób<sup>25</sup>.

Ten wiek systematycznie, ale bez większego namysłu, rozwiązał problem chrześcijaństwa. Wszelkie trudności zostały zniesione<sup>26</sup>. Chrześcijaństwo zostało „wyjałowione” i nafaszerowane epikureizmem. Wiek wreszcie zagubił swoją pasję. Nie posiadał wystarczająco charakteru, by wywołać chociażby herezję. Herezja zakłada pewnego rodzaju szczerłość, pozwalając, aby ją rozpoznano, posiada pasję, co czyni, iż ma odmienne zdanie.

Fragment zaczerpnięty z książki *Osądzcie sami!* doskonale przedstawia ostre, pełne ironii nastawienie Kierkegaarda do chrześcijaństwa jego czasów. „Odkąd zrezygnowano z opinii – pisze filozof – że chrześcijaninem zostaje się poprzez podjęcie zdecydowanego działania, które kreuje rozstrzygającą sytuację, a mianowicie, czy chce się być chrześcijaninem, czy też nie, odtąd, aby cokolwiek zrobić, w miejsce wyboru postawiono rozmyślanie nad chrześcijaństwem. Sądzono bowiem, że na tej drodze zostanie się chrześcijaninem, a tym samym można dojść dalej niż tylko do wiary. Albowiem nie porzeczono na wierze – cóż w tym dziwnego, odkąd do wiary nie dochodziło się, jak Luter, przez ustosunkowanie się do zbytniego zważania na uczynki, ale natychmiast zaczynało od wiary, którą «naturalnie» każdy posiadał.

Jeżeli chrześcijaństwo wieków średnich nazwiemy monastyczno-ascetycznym, to dzisiejsze chrześcijaństwo można by nazwać profesorsko-naukowym. Nie wszyscy oczywiście mogli zostać profesorami, wszyscy jednak otrzymali swego rodzaju posmak profesorstwa i naukowości. I podobnie jak w pierwszym okresie chrześcijaństwa nie wszyscy zostali męczennikami, ale wszyscy do męczeństwa się ustosunkowywali, jak w średniowieczu nie wszyscy szli do monasteru, ale wszyscy się do monasteru ustosunkowywali, a w tym, kto szedł do monasteru widzieli prawdziwego chrześcijanina, tak w naszych czasach wszyscy ustosunkowują się do profesora – który uchodzi teraz za prawdziwego chrześcijanina. Wraz z profesorem pojawiła się naukowa wiedza, a wraz z nią zwątpienie, a z wiedzą i wątpliwościami przyszła uczona publiczność. Wówczas to pojawiły się racje *pro* i *contra* i *pro und contra* po niemiecku,

<sup>24</sup> Ibidem, s. 215.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 276.

<sup>26</sup> Ibidem.

«denn [ponieważ] *pro* und *contra* pozwalają sich [sobie] w tej kwestii powiedzieć bardzo wiele»<sup>27</sup>.

Postać „profesora”, powiada R. Thomte, symbolizowała i personifikowała obiektywne nauczanie i doktrynę. Wyrażała także *t e n d e n c j e* do przełożenia wszystkiego na terminy obiektywnej wiedzy. Na przekór tym tendencjom Kierkegaard oświadcza: „chrześcijaństwo nigdy nie było czymś obiektywnym, przeciwnie – było wewnętrżnością, paradoksem”<sup>28</sup>.

Cóż, jednak duch czasów „roztapiał się” w poetyckiej kontemplacji kulturowego panteizmu. Kierkegaard utrzymywał zaś, że całe zło było spowodowane wzmocnieniem pozycji obiektywnej wiedzy, a tym samym heglowskiego spekulatywnego systemu.

Filozofia Hegla, wyrażająca się w światowo-historycznym pochodzie epok, trywialnie zredukowała chrześcijaństwo, które mogło być w każdej chwili „przekroczone” przez inną epokę. Zostało ono wreszcie zredukowane do obiektywnego systemu (*doctrine*), w którym zapomniano o konkretnej ludzkiej egzystencji. Wszyscy przeto byli chrześcijanami. Zamiast odnieść się z respektem do chrześcijaństwa, myśleli o nim. Chrześcijaństwo zostało przeniesione do sfery kultury, zasada sprzeczności została zawieszona. Kierkegaard diagnozował więc chorobę wieku jako rozdział życia i myśli. Ludzie zapomnieli o doniosłości egzystowania jako konkretne indywidua, zagubili siebie w spekulatywnej kontemplacji światowej historii. Nastawienie *o b s e r w a t o r a*, wyrażone poprzez czysty obiektywizm, zastąpiło ludzki *w y b ó r i d e c y z j ę*<sup>29</sup>.

Spekulatywna „moda” sprawiła, iż relacja do chrześcijańskiej doktryny stała się niemal całkowicie obiektywna. Dokonało się to zwłaszcza poprzez umieszczenie wiedzy ponad wiarą, jak również przez uznanie racjonalnej argumentacji za najwyższe osiągnięcie w sferze ducha.

W ostrym kontraście do heglowskiego punktu widzenia, Kierkegaard uwydatnia, iż objawienie sytuuje pojedynczego wprost przed Bogiem, który jest całkowicie inny i stawia żądanie, by pojedynczy człowiek poszukiwał odkupienia poprzez etyczno-religijne zmagania. Kierkegaard wreszcie ubolewa, iż heglowska systematyzacja zbawczej historii zaciera absolutną różnicę pomiędzy

<sup>27</sup> S. Kierkegaard: *Judge For Yourself! (Til Selvprovelse. Dommer selv!)*, edited and translated with introduction and notes by H.V. Hong and E.H. Hong. Princeton–New Jersey 1991, s. 194–195.

<sup>28</sup> S. Kierkegaard: *Postscript...*, op.cit., s. 215.

<sup>29</sup> R. Thomte: *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, op.cit., s. 13–14.

boskością i człowieczeństwem. Poważne zagrożenie tkwi również, zdaniem Kierkegaarda, w lingwistycznej konfuzji. Chrześcijańska spekulacja, której język religijny odgrywa niebagatelną rolę, wpływa istotnie na rozwój osobowości. Duński myśliciel jest zdania, iż rozmyty filozofią język religijny nie przyczyni się do decyzji „wyboru samego siebie”, a co za tym idzie, do decyzji wiary. Definicja osobowości jest w tym samym czasie definicją ducha. Duch jest urzeczywistniony tylko wówczas, kiedy osoba w pełni akceptuje odpowiedzialność za swoje słowo i czyny.

Język chrześcijaństwa, jak zauważa Kierkegaard, jest niepodobny językowi świeckiego (*saecularis*) humanizmu albo językowi spekulatywnej filozofii. Kiedy człowiek doświadcza religijnych emocji, uczuć, jest przeto rzeczą niezwykle ważną, aby wyrażał je w sposób najbardziej komunikatywny, klarowny i niezafałszowany. Aby owe doświadczenia zakwalifikować i opisać, muszą być one zdefiniowane w doktrynalnych strukturach chrześcijaństwa. Tymczasem jeżeli pojedynczy nie posiada słusznego odniesienia, weryfikacji swych przeżyć, wtedy nie zawsze potrafi zrozumieć, co naprawdę znaczy być chrześcijaninem lub też, co niezwykle ważne, jakie wymagania stawia przed nami nasza wiara. W tym sensie Kierkegaard interpretuje chrześcijańską spekulację jako przeszkodę w rozwoju ducha. Hegłowska interpretacja chrześcijańskich pojęć była istnym grobem dla możliwości odzyskania prawdziwie chrześcijańskiego rozumienia wiary. Wielkim skandalem nowoczesnego chrześcijaństwa był fakt, iż język chrześcijańskich teologicznych dyskursów został „ulotniony” przez spekulatywną filozofię. Ortodoksyjne doktrynalne pojęcia były opróżnione z ich prawdziwego znaczenia, utraciły przeto siłę do transmisji subiektywności względem wierzącego chrześcijanina.

W *Chwili* Kierkegaard mówi, iż należy: „[...] uczynić to, co jest możliwe – wyjaśnić ludziom pojęcia, pouczyć ich, poruszyć za pomocą ideałów, z pasją wprawić w stan żarliwości, rozdrażnić ich maksymalnie i zarazem poddać hamulcowi ironii, kpiny, sarkazmu itd., itd.”<sup>30</sup>.

Kierkegaard, mówi C. Fabro, w swoich dziełach nierzadko atakował filozofię Hegla, a zwłaszcza w późnej części dzienników przedstawiał go jako „kanię” odpowiedzialną za zafałszowanie pojęć chrześcijańskich<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> S. Kierkegaard, *Chwila*, op.cit., s. 165.

<sup>31</sup> C. Fabro: *Søren Kierkegaard. Diario – Introduzione*. Morcelliana–Brescia 1948–1980, s. 43.

Godną uwagi cechą kierkegaardowskiej ofensywy, powiada dalej J. Collins, jest zwrócenie uwagi na słowa i ich znaczenie. Wśród symptomów duchowego bankructwa dziewiętnastowiecznej Europy widoczny staje się lingwistyczny bałagan, albo raczej nieład, wewnątrz samego języka. Kierkegaard przedstawia ową sytuację jako semantyczną anarchię, słowną rebelię przeciw powszechnym znaczeniom ustalonym dla nich wcześniej przez człowieka. „Odwrót słów” od ich pierwotnej dyspozycji filozof przypisuje zatem szaleńczym próbom, „które zmierzają ponad to”, co uprzednio było już ustalone.

W wieku refleksji akcent położony jest na mediatyzację (*Vermittlung*) wszelkiej absolutności, która anuluje każdą tezę poprzez jej antytezę. Odkąd każdy wybór, by oznaczyć nieodwołalną decyzję podlega zastrzeżeniom i ograniczeniom, odtąd żadne słowo nie może zostać użyte wprost. Rezultatem jest, jak zauważa Kierkegaard, gołosłowność i pozbawienie jasności znaczeń. Wytworny myśliciel dokłada starań, aby przewyższyć innych w nowatorstwie interpretacji terminów, zmierzając tym samym w kierunku modnego eklektyzmu i tymczasowej dominacji nad tłumem naśladowców. Tymczasem zwykli ludzie są zadowoleni, używając kilku słów, soczystych wyrażeń, które dotyczą ekonomii i wspólnego zrozumienia. Kierkegaard posiadał wielką sympatię dla takiej właśnie postawy, dodajmy: niedowierzania gadatliwości, ezoteryzmowi, pretensjonalnej paplaninie. Pragnął przywrócić „zagubioną siłę i znaczenie słów”. Jego zadaniem było zatem ukierunkowane ku odkryciu prawdziwego sensu podstawowych słów, wyrażających ludzką sytuację. Było ono szczególnie ważne w przypadku tradycyjnej chrześcijańskiej terminologii, którą Kierkegaard przyrównał do zaczarowanego zamku, w którym możemy odnaleźć wiele pięknych księżniczek i książąt pogrążonych we śnie. Wystarczy ich jednak zbudzić, by ponownie ukazali swe pierwotne piękno<sup>32</sup>.

Tak oto duński filozof walczy z degeneracją oficjalnego Kościoła, poszukując pierwotnego chrześcijaństwa (obraz Chrystusa) oraz pokłonu rozumu dla wiary<sup>33</sup>. Oстрыm piórem chłosta zadowolone z siebie, gnuśne chrześcijaństwo współczesnych mu czasów.

Kiedy Hegel odrzuca absolutne walory dogmatu i wiary, będąc przy tym wrogiem chrześcijańskiego nadnaturalizmu<sup>34</sup>, Kierkegaard dąży do uporządko-

<sup>32</sup> J. Collins: *The Mind of Kierkegaard*, op.cit., s. 30–31.

<sup>33</sup> C. Fabro: *Søren Kierkegaard. Diario – Introduzione*, op.cit., s. 45.

<sup>34</sup> Ibidem.

wania i wyjaśnienia centralnych pojęć chrześcijańskich dyskursów. Poprzez swoje piarstwo pragnie odzyskać jasność w respekcie dla dogmatycznych (doktrynalnych) pojęć. Czyni tak w imię prawdziwej chrześcijańskiej edukacji, a wbrew uśpionej czujności teologów i filozofów. Czyni tak dla zwyczajnych mieszkańców staroświeckiej Kopenhagi.