

Ewa Starzyńska-Kościuszko

Koncepcja ludzkiej religii Johanna Gottfrieda Herdera = Herder's Conception of Human Religion

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 10, 81-87

2004

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ewa Starzyńska-Kościuszko

Instytut Filozofii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Institute of Philosophy
University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

KONCEPCJA LUDZKIEJ RELIGII JOHANNA GOTTFRIEDA HERDERA

Herder's Conception of Human Religion

Słowa kluczowe: filozofia, religia, panteizm, antyteologizm, pietyzm, człowieczeństwo, moralność.

Key words: philosophy, religion, pantheism, antitheologism, pietism, humanity, morality.

Streszczenie

W artykule przedstawiam genezę i główne idee koncepcji ludzkiej religii Herdera. Herderowską koncepcję odczytuję jako próbę humanizacji chrześcijaństwa w łonie samego chrześcijaństwa, odrzucając jej ateistyczne interpretacje.

Abstract

In the article I present the genesis and the main ideas of Herders conception of human religion. I understand Herder's conception as an attempt of humanisation of a christianity from Christian standpoint, not from atheistic one.

W 1784 r. przybiera w Niemczech na sile filozoficzna dyskusja, której przedmiotem była myśl spinozjańska. Do historii przejdzie ona pod nazwą „spór o Spinozę” bądź „spór o panteizm” (*Pantheismusstreit*). W toku dyskusji wyłonią się dwie koncepcje interpretacji filozofii Spinozy: ateistyczna (Jacobi) i panteistyczna (głównie Herder i Goethe).

Tocząca się początkowo w ukryciu dyskusja spowodowała nasilenie się obecnych już wcześniej w myśli niemieckiej tendencji antyteologicznych¹. Myśl

¹ Informacje dotyczące antyteologicznych tendencji (najwcześniejszych jej przejawów) w myśli niemieckiej znaleźć można m.in. w następujących pracach: F. MAUTNER, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlanden*. Stuttgart-Berlin 1020, Bd. 3; E. ADLER, *Herder i Oświecenie niemieckie*, Warszawa 1965; T. NAMOWICZ, *Antropologizacja Boga*, [w:] *Filozofia niemieckiego Oświecenia*. Warszawa 1973.

spinozjańska (zarówno w panteistycznej, jak i ateistycznej interpretacji) owe tendencje niewątpliwie wzmogła. Ponadto recepcja spinozizmu w Niemczech zyskała dodatkowy polityczny wydźwięk: postawa antyreligijna stanowiła bowiem najczęstszą formę protestu wobec istniejącego zacofania w sferze stosunków społecznych, politycznych i ekonomicznych. Krytyka religii była w ten sposób (pośrednio) również krytyką władzy, która znajdowała się często w rękach przywódców Kościoła.

J.G. Herder zaproponował najbardziej radykalną w ówczesnych niemieckich warunkach, gdzie ateizm i materializm się nie przyjął, formę opozycji teologicznej, stając na stanowisku naturalistycznego panteizmu. Znaczący wpływ na ukształtowanie się panteizmu Herdera miała filozofia B. Spinozy, z której przejmie on pogląd o tożsamości Boga i świata, pojęcie boskości bezosobowej i przekonanie, że istniejący immanentnie Bóg jest przyczyną świata i praistotą (*Urwesen*)². Bóg – w interpretacji Herdera – poza światem nie istnieje (transcendentny Bóg oficjalnej teologii jest pojęciem abstrakcyjnym), jest on natomiast najrealniejszą jednością ze wszystkim, co istnieje: „Co też wy dobrzy ludzie chcecie z tym waszym istnieć poza światem uczynić, tego nie rozumiem; jeśli Bóg nie istnieje w świecie, wszędzie w świecie... to nie istnieje nigdzie”³.

Spinozjanizm Herdera miał jednakże charakter ograniczony. Wprawdzie sam Herder określał się czasami jako spinozysta (*Ich bin Spinozist*), to jednocześnie zaznaczał, że nie w pełni akceptuje filozofię Spinozy i – pomimo przyjęcia wielu jego tez – nie nazwałby swojej filozofii całkowitym spinozyzmem. Faktycznie bowiem Herder wyraża wiele twierdzeń Spinozy w języku monadologii Leibniza, np. znaną tezę spinozjańskiej *Etyki*, że wszystko jest modi Boga, interpretuje za pomocą leibnizjańskiej siły. Bóg – w interpretacji Herdera – staje się więc wszechobecną prasiłą⁴, przejawiającą się w nieskończonej ilości sił jednostkowych, które oddziałując na siebie, tworzą wszystkie rzeczy i zjawiska świata, a także są przyczynami zjawisk zachodzących w przyrodzie. Wieczna prasiła jest źródłem wszystkich sił świata; wszystkie rzeczy świata są zjawiskami

² Co do rodowodu herderowskiego panteizmu istnieją wśród badaczy spory. W. DOBBEK (*Herders Jugendzeit in Mohrungen und Königsberg 1744–1764*) twierdzi, że Herder ideę boskości bytu (*Gottterfülltheit*) przejął od Hamanna. Według tej interpretacji panteizm Herdera nawiązuje do panteizmu Hamanna, a nie Spinozy. J. SIKORA dowodzi natomiast (*Morąg w twórczości i myśli Herdera*), że źródła panteistycznej postawy Herdera tkwią w pewnych cechach jego osobowości, a także w specyfice krajobrazu rodzinnych okolic. Herder od najmłodszych lat wykazywał niemal nabożny kult dla przyrody i właśnie ten religijny niemalże kult był bezpośrednim źródłem herderowskiego panteizmu, który w dorosłej twórczości filozofa zyskał teoretyczny wyraz w postaci filozoficznej tezy o tożsamości Boga i przyrody.

³ Cyt. w tłumaczeniu E. Adlera, w: E. ADLER, *Herder i Oświecenie niemieckie*. Warszawa 1965, s. 275.

⁴ *Herders Sämtliche Werke*, pod red. B. Suphana, Bd. 16, Berlin 1877–1913, s. 483.

boskich sił⁵. Cała materia łącznie z człowiekiem jest przejawem wiecznie żywej i wiecznie działającej prasyły (Boga). Utożsamiając materię z działającą, aktywną i żywą leibnizjańską siłą, Herder ożywia tym samym martwą materię Spinozy i dynamizuje całą przyrodę.

Obok panteizmu umocnieniu antyteologicznej, antydogmatycznej, a także antykościelnej postawy Herdera sprzyjała też znajomość pism niemieckich spinozystów i wolnomyślicieli (J.Ch. Edelmana, M. Knutzena, Ch. Thomasiusa, A. Dippela, J.H. Schulza), z których wielu – podobnie jak Herder – wyrastało w tradycji pietystycznej. Badacze tego okresu twierdzą zgodnie, że w ówczesnych Niemczech dojrzewaniu opozycji wobec teologii i Kościoła wyraźnie sprzyjała właśnie tradycja pietystyczna i chociaż – jak twierdzi E. Adler – częsta jest negatywna ocena społecznej roli niektórych odłamów niemieckiego pietyzmu, to ocena ta nie powinna pociągać za sobą negacji jego roli jako ruchu obiektywnie sprzyjającego dojrzewaniu opozycji wobec teologii i Kościoła⁶.

Idee pietystyczne (interioryzacja przeżyć religijnych, sprowadzenie religijnego obrządku do aktów wewnętrznej kontemplacji, odrzucenie tradycyjnej roli Kościoła i kleru jako pośredników między Bogiem a ludźmi, antydogmatyzm)⁷ doskonale znane były Herderowi i niewątpliwie przyczyniły się do ugruntowania w jego twórczości radykalnego antydogmatyzmu, a także krytycznej postawy wobec Kościoła (katolickiego przede wszystkim, ale też luterańskiego) i jego instytucji. Antyteologiczna i antykościelna postawa Herdera kształtowała się również pod wpływem przyczyn historyczno-społecznych i była wyrazem niezgody moralnej na zacofanie, cenzurę, polityczny nadzór nad wszelkimi objawami wolnej i nieskrępowanej myśli, brak tolerancji oraz absolutyzm świeckiej i duchowej władzy.

Krytyczna ocena zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa i antydogmatyzm Herdera wyraźnie nasilają się w momencie pojawienia się w jego twórczości idei *Humanität* (człowieczeństwa) jako podstawowego kryterium oceny zjawisk przeszłości (dziejów ludzkich). Jeszcze w swym pierwszym historyzoficznym dziele *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts* Herder, wbrew powszechnym w Oświeceniu tendencjom do negatywnej oceny roli chrześcijaństwa w dziejach, stwierdza, że chrześcijaństwo było zawsze jednym z najbardziej znaczących środków postępu. Ta ocena zmienia się, gdy w późniejszych *Myślach o filozofii dziejów* opisuje on przeszłość przez pryzmat tego, ile dany naród, kultura, religia wniosły

⁵ Ibidem, s. 455.

⁶ E. ADLER, op. cit., s. 275.

do krzewienia człowieczeństwa (humanizmu). Zastosowanie *Humanität* jako kryterium oceny historii powoduje zmianę stosunku Herdera do chrześcijaństwa i jego roli w dziejach. Herder jako upadlającą i niszczącą określa przemianę moralnego chrześcijaństwa (tj. nauk Chrystusa) w religię państwową. Chrześcijaństwo jako religia państwowa, zorganizowana w Kościół, straciło – w opinii Herdera – swą moralną siłę i wartość; rozpowszechniając się jako wiara w Chrystusa i krzyż, chrześcijaństwo zinstytucjonalizowane doprowadziło do wielu skutków sprzecznych z duchem humanizmu. Od momentu ukonstytuowania się Kościoła jako instytucji o tysiące lat oddaliła się perspektywa konsolidacji narodów Europy, nie służyła jej bowiem w przekonaniu Herdera walka o władzę polityczną i przywileje materialne, nietolerancja i fanatyzm kleru. Wbrew więc powszechnym opiniom przypisującym Kościołowi i hierarchii kościelnej główną rolę w zjednoczeniu europejskich narodów w jedną chrześcijańską rzeczpospolitą, Herder twierdzi, że owo zjednoczenie przeprowadzono gwałtem i przemocą, wbrew nie tylko moralnym wskazaniom nauk Chrystusa, ale jakiegokolwiek moralności. Za sukces dziejowy Kościoła nie może więc być uważane.

Państwowej religii, oficjalnej teologii, dogmatycznemu i zinstytucjonalizowanemu chrześcijaństwu Herder przeciwstawi własną koncepcję *ludzkiej religii* (religii człowieczeństwa, humanizmu). Celem tej nowej, humanistycznej wiary miało być osiągnięcie harmonii z ludzkością, a nie z transcendentnym Bogiem. Humanizacji religii służyć miała walka z tradycyjnymi dogmatami, oczyszczenie religii z wszelkiej transcendencji, metafizycznych spekulacji i cudowności.

Wyrazem antydogmatyzmu Herdera było odrzucenie bądź też nowa interpretacja starych dogmatów. I tak np. występował on przeciw sakramentowi chrztu dzieci, ponieważ traktowanie nowo narodzonych istot jako obciążonych grzechem uważał za niemoralne. Chrztost powinien mieć przede wszystkim znaczenie moralnego symbolu człowieczeństwa w najczystszej postaci, a nie służyć za narzędzie, za pomocą którego obejmuje się rząd dusz. Zdecydowanie występuje również Herder przeciw dogmatowi odkupicielskiego cierpienia, określając go mianem „amoralnego *qui pro quo*”. Podobnie antyteologiczny charakter ma jego interpretacja dogmatu nieśmiertelności. W *Myślach o filozofii dziejów* poglądy w tej kwestii przechodzą swoistą ewolucję od palingenezy, metafizyki nieśmiertelności do wprowadzenia historii w miejsce marzenia o przyszłym życiu. W dziejach – przekonywał Herder – istnieje ciągłość ludzkich czynów i myśli.

⁷ Na jeszcze inne elementy tradycji pietystycznej, które przyczyniły się do krytyki oficjalnych dogmatów zwracają uwagę m.in. H. HETTNER w pracy *Geschichte der deutschen Literatur im Achtzehnten Jahrhundert*, Berlin 1961, Bd. 1, s. 203 oraz Z. ŁEMPICKI, *Renansans, Oświecenie, Romantyzm*, Warszawa 1966, s. 137.

dlatego też miejsce jednostkowej eschatologii winna zająć ewolucjonistycznie pojmowana historia i przyroda⁸. W rezultacie Herder w świecki sposób rozwiązuje zagadnienie nieśmiertelności i porzuca mit o zmartwychwstaniu.

Oparcia dla swojej koncepcji *ludzkiej religii* poszukiwał Herder w naukach moralnych Chrystusa, w nich bowiem, a nie w metaforycznym, teoretycznym, spekulującym chrześcijaństwie odnajduje on istotę prawdziwej, tj. humanistycznej wiary. Pełen uwielbienia dla nauk moralnych Chrystusa Herder potępiał jednocześnie religię skierowaną ku Chrystusowi; prawdziwe (moralne, ludzkie) chrześcijaństwo realizować się ma w oparciu o zasady moralne Chrystusa, a nie wiarę w Chrystusa i w krzyż⁹. Herder propaguje więc etykę Chrystusa pojętą jako miłość bliźniego, dobroć, szlachetność, współczucie. Tylko tak pojęta religia może być religią ludzkiej miłości i dobroci, tzn. religią człowieczeństwa.

Religia staje się więc u Herdera pojęciem moralnym, a nie teologicznym; tylko religia bez tradycyjnych dogmatów (większość z nich Herder zamienia w ziemskie symbole o moralnym znaczeniu) i instytucji zdolna jest podjąć zapoczątkowane przez Chrystusa dzieło duchowej przemiany ludzkości. Swoją wizję chrześcijaństwa jako *ludzkiej religii* Herder uzupełnia jeszcze o postulaty walki z niewolnictwem, kolonializmem, przemocą i narodowymi waściami. *Ludzka religia* to bowiem – powtórzmy raz jeszcze – chrześcijaństwo moralne realizujące swe zasady w praktycznych ludzkich zachowaniach. Chrześcijaństwo bowiem może istnieć tylko w granicach człowieczeństwa, tj. jako *religia ludzka*.

Herderowska krytyka zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa i dogmatycznej religii nie była w ówczesnych Niemczech zjawiskiem wyjątkowym ani odosobnionym. Podobną ocenę Kościoła i oficjalnej teologii znajdujemy w pismach wolnomyślicieli: Edelmana, Lessinga, Reimarus, Arnolda, ale w odróżnieniu od nich Herder dokona krytyki chrześcijaństwa nie tyle przez pryzmat oświeceniowego racjonalizmu, ile w duchu idei moralnych stworzonych niegdyś właśnie przez chrześcijaństwo. Koncepcja *ludzkiej religii* nie będzie więc próbą zerwania z chrześcijaństwem, ale próbą jego naprawy w duchu humanistycznej etyki Chrystusa.

Z podobną do Herderowskiej wizją chrześcijaństwa wystąpi w owym czasie tylko Lessing, zarówno bowiem dla Herdera, jak i dla Lessinga chrześcijaństwo ma być przede wszystkim pewną praktyką moralną, realizująca się m.in. przez hasło tolerancji światopoglądowej. W pewnym stopniu Herderowska koncepcja chrześcijaństwa zbieżna jest też z późniejszą koncepcją religii Schleiermachera. Schleiermacher oddzieli bowiem – podobnie jak Herder – religię od nauk religij-

⁸ J.G. HERDER, *Myśli o filozofii dziejów*, Warszawa 1962, s. 298.

⁹ Tamże, s. 340–341.

nych, odgraniczy uczucie religijne od metafizycznych spekulacji. Trudno jednak uznać obie koncepcje za zbieżne (mimo podobieństw), bo Schleiermacher niezależni ostatecznie chrześcijaństwo (religię, wiarę) od moralnej praktyki (postępowania moralnego), dla Herdera natomiast prawdziwie moralne chrześcijaństwo realizuje się w sferze praktycznych działań i zachowań. Niewątpliwie jednak Herder utożsamiający wiarę z uczuciem jest jednym z prekursorów romantycznej koncepcji religii.

Herderowska koncepcja *ludzkiej religii* stała się przedmiotem dyskusji i polemik wśród badaczy niemieckiego Oświecenia. Przedmiotem owych polemik była głównie kwestia: czy Herder w swojej koncepcji *ludzkiej religii* poza chrześcijaństwo wychodzi (a więc staje się ateistą), czy też usiłuje naprawić chrześcijaństwo w łonie samego chrześcijaństwa. Dodatkową kwestią, która się w tej dyskusji wyłoniła, był problem oceny herderowskiego panteizmu, który w rezultacie też okazał się sporem między zwolennikami ateistycznej i materialistycznej interpretacji panteizmu a tymi, którzy uważają, że panteizm to „jeszcze” teologia.

Jako ateistyczną koncepcję Herdera określił P. Reimann¹⁰, podobnie Künemann. W ich przekonaniu *ludzka religia* Herdera obejść się może bez Boga. Do ateistycznej interpretacji poglądów Herdera współcześnie przyłączyli się m.in. E. Adler, a także badacze z byłego NRD, którzy wsławili się wyjątkowo bezceremonialnym zmaterializowaniem poglądów Herdera. Dodajmy nawiasem, że jeszcze za życia Herdera niektórzy przypisywali mu ateizm i bezbożność, co brzmiało skandalicznie; Herder był przecież superintendentem Kościoła protestanckiego w Weimarze.

Ateistyczna interpretacja koncepcji *ludzkiej religii* Herdera jest jednak nie do przyjęcia z powodów następujących: po pierwsze – Herder rzeczywiście sekularyzuje niektóre religijne treści (głównie poprzez eliminację bądź też wyłącznie moralną ich interpretację), ale – i w tym momencie zgadzam się z opinią znanego badacza twórczości Herdera, neokantysty R. Hayma – dąży również do tego, aby chrześcijaństwo zinterpretować nie tylko jako *religię ludzką*, ale aby *religię ludzką* przedstawić jako zgodną z autentyczną nauką Chrystusa¹¹. Herder humanizuje chrześcijaństwo w łonie samego chrześcijaństwa. Po wtóre – *ludzka religia*, chociaż była jedną z form antyteologicznej i antydogmatycznej postawy Herdera, nie miała na celu odrzucenie chrześcijaństwa, a jedynie usunięcie z niego tych elementów, które w trakcie historycznego rozwoju chrześcijaństwa zbyt oddaliły się od nauki samego Chrystusa. Po trzecie – *ludzka religia* Herdera nie

¹⁰ P. REIMANN, *Über realistische Kunstauffassung*, Berlin 1949, s. 162.

¹¹ R. HAYM, *Herder nach seinem Leben und seinem Werken*, Berlin 1954, Bd. 2, s. 204.

jest religią bez Boga. Bóg jest jej niezbędny, ale Bóg immanentny, a nie transcendentny absolut. Ten pogląd, aczkolwiek daleki od ortodoksji, pozostaje jednak w obrębie teologii. Po czwarte wreszcie – *ludzka religia* Herdera opiera się przecież i odwołuje do moralnych treści zawartych w nauce Chrystusa, a więc stwierdzić, że Herder poza chrześcijaństwo wychodzi, to tak, jak mówić o chrześcijaństwie bez Chrystusa. Ateistyczna interpretacja koncepcji *ludzkiej religii* Herdera sprzeczna jest też z często wypowiedzianym przez niego przekonaniem, że chrześcijaństwo właśnie jako *religia ludzka* ma służyć walce z ateizmem i materializmem.

Herder wielokrotnie dawał wyraz swojej niechęci wobec ateizmu i materializmu. Jego krytyczny stosunek do ówczesnego materializmu francuskiego i angielskiego (potępiał m.in. Holbacha) był konsekwencją ujęcia przyrody jako ciągłego, nieskończonego procesu stawania się i przemijania organicznych sił. Herderowska dynamizacja przyrody sprzeczna była ze stanowiskiem materializmu mechanistycznego. Z pozycji hylozoisty, dla którego żywa materia stanowi przejaw duchowych, aktywnych sił stwarzających wszystkie rzeczy świata, Herder odrzuci statyczny obraz przyrody, wykreowany przez filozofię materializmu mechanistycznego. U podłoża Herderowskiej krytyki ateizmu i materializmu leżały nie tylko przesłanki filozoficzne (odmienna interpretacja przyrody), ale też społeczne, kulturowe i moralne. Herder potępiał ateizm jako zagrażający humanistycznym wartościom zawartym w narodowej kulturze oraz jako ideologię zniechęcających, despotycznych, snobujących się tylko na liberalizm władców. Zarówno ateizmowi, jak i zinstytucjonalizowanemu chrześcijaństwu Herder – moralista, nauczyciel i wychowawca – przeciwstawił *ludzką religię* jako instancję przygotowującą do wprowadzenia powszechnej ludzkiej wspólnoty, nowego uniwर्सum opartego na zasadach moralnych zaczerpniętych z nauk Chrystusa.