

Maciej Potępa

Wprowadzenie do teologii młodego Schleiermachera

Acta Universitatis Lodzianis. Folia Philosophica nr 12, 101-150

1998

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.

Maciej Potępa*

WPROWADZENIE DO TEOLOGII MŁODEGO SCHLEIERMACHERA

Artykuł jest studium teoretycznym *Mów o religii* Schleiermachera – najwybitniejszego dzieła z filozofii religii XIX w. Autor podejmuje w nim próbę interpretacji podstawowych kategorii tego dzieła, mianowicie: pojęcia przeżycia religijnego, religii, wszechświata, indywidualności, pośrednika, idei Boga i nieśmiertelności, judaizmu i chrześcijaństwa. Kluczowy problem tekstu można wyrazić w formie pytań: czy chrześcijaństwo przedstawione w *Mowach* jest „chrześcijaństwem bez Chrystusa” i czy chrześcijaństwo jest „najwyższą potencją religii”, „religią religii”, czy tylko jedną z wielu religii?

1. APOLOGETYCZNA METODA *MÓW O RELIGII*

Czytelnik polski otrzymał wreszcie pierwsze dzieło teologiczne młodego Schleiermachera – najwybitniejszego teologa chrześcijańskiego XIX w.¹

Mowy o religii wywołały tyleż krytyk, co i zachwytów. Książka ta, miejscami wprost natchniona, była dla wielu zaskoczeniem. Novalis przyjął publikację *Mów o religii* entuzjastycznie i uznał je za „puls nowych czasów”². Goethe przeczytawszy dwie pierwsze mowy pogratulował młodemu autorowi „kultury i wszechstronności”, ale nie uszło jego uwadze, że coraz

* Profesor doktor habilitowany, profesor w Katedrze Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego.

¹ F. D. Schleiermacher, *Mowy o religii*, Kraków 1995, s. 7–222. Przy cytowaniu z polskiego wydania *Mów o religii* umieszczam w nawiasach numer strony, na której znajduje się przytoczony fragment tekstu Schleiermachera.

² F. Novalis, *Schriften*, kritische Neuausgabe von E. Heilborn, 1. und 2. Teil, Berlin 1901; tutaj część 2, s. 416.

silniej pobrzmiwa w nich ton „chrześcijański”. Tym też można tłumaczyć jego „umiarkowaną niechęć” do nich.

Już dwie tak odmienne reakcje świadczą o tym, że nie sposób *Mów o religii* zrozumieć, nie znając ducha epoki, w jakiej dzieło to powstało.

Rzeczywiście, rację ma Rudolf Otto, kiedy we wprowadzeniu do swojej edycji *Mów o religii* twierdzi, że duch czasów roku 1800, „ze swoim bogactwem fermentów, szukaniem, [...] nowym sposobem stawiania pytań, sympatiami i antypatiami, tym, co stare, które należy przewyciężyć i tym, co nowe w filozofii, w religii i moralności, w sztuce i poezji, w kształtowaniu życia, odzwierciedla się w ujęciu świata i ocenie ludzi”³.

To, co nas przede wszystkim zaskakuje przy pierwszym zetknięciu się z *Mowami o religii*, to ich silnie zaznaczony apologetyczny charakter. Schleiermacher w pełni uświadamia sobie złożoność sytuacji, w jakiej się znalazł, kiedy zwraca się do ludzi kulturalnych (*Gebildeten*) swojej epoki. Trudność podstawowa dotyczy samej możliwości porozumienia się stron dialogu. F. Schlegel rozpoznał trafnie główny motyw dzieła, wydobywając w swojej recenzji na plan pierwszy dążenie autora do pogodzenia dwóch wrogo do siebie do tej pory nastawionych potęg, mianowicie: chrześcijaństwa i kultury. Jeszcze przecież w roku 1798 pisał w „*Athenäum*”, że „im więcej kultury, tym mniej religii”⁴.

Schleiermacher uważał, że przyczyna pogardzenia religią przez ludzi wykształconych leży w przesądach, jakie żywią oni wobec religii. Chodzi więc o to, żeby fałszywe rozumienie religii zastąpić rozumieniem prawdziwym. Mimo pogardy, jaką żywią ludzie wykształceni „dla żałosnych i bezsilnych czcicieli religii”, w nich samych istnieje predyspozycja do religii (117). W ich duchowym nastawieniu obecna jest nieświadoma tendencja do prawdziwej religii. Mówca odnosząc się do prądów estetycznych epoki zauważa: „Patrzenie, oto cel waszych obecnych, najwyższych wysiłków jest zarazem zmartwychwstaniem religii!” (137). Nie znaczy to, jakby można pochopnie przypuszczać, że dla apologetycznej skłonności Schleiermачera wszystko jest religią. Ale nie ulega także wątpliwości, że dominuje tu tendencja do doszukiwania się za każdą formą duchowego życia ludzi kulturalnych głębszej, religijnej podstawy. Należy również przy tym pamiętać o tym, że tendencji apologetycznej jest przeciwstawiona tendencja przeciwstawna do tej pierwszej, która została wyrażona w sformułowaniu: „Wiara nie jest rzeczą każdego człowieka”.

Z jednej strony silnie wybija się dążenie mówcy do przekazywania religii jako możliwości, istniejącej pośród uczonych szyderców, z drugiej zaś

³ R. Otto, *Reden über Religion. Von Friedrich Schleiermacher*, Neu hrsg. v. R.O.; tutaj: Einleitung, s.v. (Redekommentar).

⁴ F. Schlegel, *Seine prosaischen Jugendschriften*, „*Athenäum*” 1798, Bd. II, s. 241.

przedstawiony jest pogląd, zgodnie z którym „pogarda dla religii” ludzi wykształconych odpowiada ich naturze. I dlatego mówca zrezygnowany konstatuje: „nie będę miał wam nic więcej do powiedzenia” (63).

Oczywiście, że wszystko to nie stanowi dogodnego punktu wyjścia do dialogu na temat religii. Mówca jest przekonany, że wiara, o którą jemu chodzi, nie jest właściwie słuchaczom potrzebna. Jedyne, co łączy go z nimi, to wspólny front sprzeciwu wobec epoki współczesnej. Epoka ta, ze swą „żałosną ogólnością”, „pustą jałowością” – która o wiele bardziej niż wszystko inne przeszkadza poszukiwaniom prawdziwej kultury, wyłoniła z siebie, ostro piętnowaną przez Schleiermachera, religię naturalną (194). „Barbarzyństwo”, „zimny ziemski zmysł epoki” – to tylko niektóre z epitetów, jakie padają pod adresem epoki współczesnej. Jest to też niewątpliwa przeszkoda zarówno w rozwoju prawdziwej kultury, jak i prawdziwej religii. W krytycznie nastawionych do epoki współczesnej ludziach wykształconych widzi Schleiermacher swoich sprzymierzeńców.

Niezależnie od tego, na ile duch sprzeciwu leżał już w samym charakterze Schleiermachera, to sama krytyczna postawa wobec epoki współczesnej miała swoje ugruntowanie w określonych rzeczowych rozważaniach. Ostrze polemiczne mówcy skierowane jest przeciwko tym prądom życia duchowego epoki, które teologowie uznawali za bastiony życia religijnego. Nie ma co do tego wątpliwości, że Schleiermacher zwraca się w *Mowach o religii* przeciwko religijnej ortodoksji, a przede wszystkim przeciwko oświeceniowemu racjonalizmowi.

Opozycja wobec religijnej ortodoksji nie była w tych czasach niczym nowym: zaczyna się ona właściwie od Lessinga, prowadzi przez Kanta i Herdera, do Goethego, a u Fichtego znajduje swoistą kontynuację⁵. Schleiermacher świadomie wpisuje się w ten ruch odnowy w sferze filozofii religii. Krytyka religijnej ortodoksji, piętnująca sztywne trzymanie się przez nią „martwej litery”, występuje już silnie w kazaniach młodego Schleiermachera. Mówca zwracając się do ludzi kulturalnych, podziela ich słuszny sprzeciw wobec tych, którzy „swą religię biorą całkowicie od innych lub też wiążą się z martwym pismem, przysięgają na nie i dowodzą, opierając się na nim” (117). Dla mówcy „każde pismo święte jest jedynie mauzoleum religii – pomnikiem świadczącym, że mieszkał w niej jakiś wielki duch, którego już nie ma” (117).

Właściwie przez cały tok wywodów *Mów o religii*, niczym nić przewodnia ciągnie się negacja w religii „systematyków i systemów”. Skorelowane jest z nią z jednej strony odrzucenie „metafizyków” i „moralistów w religii” (61), a z drugiej – opozycja wobec kultu i ascezy (84).

⁵ R. Haym, *Romantische Schule*, [w:] *Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Besorgt von O. Walzel, Berlin 1928, s. 585.

Nie należy krytyki religijności ortodoksyjnej utożsamiać z popularną oświeceniową krytyką na przykład Lessinga czy Kanta, którą prowadzą oni w imieniu tzw. „człowieka moralnego”. Opozycja Schleiermachera wobec ortodoksji religijnej ma inne niż oświeceniowe źródło.

Negacja Oświecenia, która wiąże mówcę z ludźmi kulturalnymi, kulminuje w stwierdzeniu, że nie prowadzi ono ani do prawdziwej kultury, ani do rzeczywistego przewyciężenia religii (129). Ten podwójny front negacji wobec ortodoksji religijnej i oświeceniowego racjonalizmu (do którego zostaje zaliczony również Kant), jest charakterystyczny dla *Mów o religii*. Wywarła ona pod tym względem niemały wpływ na postawę wielu myślicieli tej epoki. Widać to wyraźnie chociażby u Fichtego, w którego pracach z okresu tzw. „sporu o ateizm” na plan pierwszy wysuwa się jeszcze krytykę ortodoksyjnych tendencji epoki, ale już w dziełach *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* i *Anwendung* występuje silna antyoświeceniowa tendencja.

Polemika Schleiermachera z ortodoksją religijną posługuje się odmiennymi argumentami niż krytyka oświeceniowa. Odrzucenie systematyzowania, systemów w obszarze religii nie daje zredukować się do twierdzenia, że to, co usystematyzowane, jest tylko „martwą literą”, „mauzoleum religii”, ale polega właściwie na wskazaniu, że w systemie czy to filozoficznym, czy to teologicznym, nie daje się zawrzeć głębi doświadczenia religijnego. Jest czymś charakterystycznym dla metody apologetycznej, że służy ona do wykazania odrębnego, własnego charakteru religii.

Pogląd Schleiermachera na religię można by określić za pomocą terminu zapożyczonego od Rudolfa Otto jako „ogład głębi” religii. Mówca zwraca się nie tylko przeciwko „systematykom i moralistom” w religii, ale odrzuca również teologię spekulatywną wraz z jej teoriami, analizami, które nazywa zimnym argumentowaniem, ponieważ nie dociera ona do tego, o co chodzi w religii, mianowicie – „do pełnego zdziwienia oglądania wszechświata” (60).

Oczywiście, że solidaryzowanie się Schleiermachera z ludźmi kulturalnymi ma swoje granice. Swojego własnego określenia religii nie przejmuje od nich, a nawet w wielu miejscach w sposób bezpośredni lub pośredni krytykuje podzielane przez nich fałszywe wyobrażenia na temat religii. Potwierdza to chociażby fakt, że mówca cofa się przed stwierdzeniem odpowiedniości między „martwą literą” ortodoksji religijnej a obcymi właściwie istotcie religii – „uczuciami romantycznej pobożności” (87).

Schleiermacher krytykuje w piśmie do swojego przyjaciela Lücke teologię spekulatywną za fałszywe przeciwstawianie nauki ezoterycznej – nauce egzoterycznej⁶. Dotykamy tu zagadnienia, które

⁶ F. Schleiermacher, *Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre*, neu hrsg. von H. Mulert, Gießen 1908, s. 39. Ritschl uważa w swoim studium poświęconym

jest niezwykle ważne dla zrozumienia *Mów o religii* – bowiem problem egzoteryzm- ezoteryzm znajduje się w jej centrum i dotyczy statusu, jaki mają wypowiedzi Schleiermachersa o religii. Do tej kwestii odnosi się autor także w piśmie „Sendschreiben über die Reden”, w którym wyjaśnia cel *Mów o religii*. W nim to deklaruje wyraźnie niezależność religii od wszelkiej metafizyki, jednocześnie stwierdzając, że „bez pewnego antropomorfizmu niczego nie można w religii ująć w słowa”⁷. Schleiermacher dodaje do tego, że tego typu antropomorfizm można „wszędzie znaleźć w »Mowach«”. Antropomorfizm w sferze wypowiadania się o religii znaczy, że człowiek nie może w inny sposób wypowiadać się i myśleć o Bogu, jak w sposób ludzki. Przy czym nie chodzi tu o to, że wypowiedzi o Bogu są abstrakcyjne i ogólne, ile o to, że pojęć, obrazów i przedstawień odnoszących się do Boga nie można raz na zawsze ustalić, ponieważ wypływają one, zdaniem Schleiermachersa, z każdorazowo „odmiennego ukierunkowania ludzkiego umysłu i fantazji” (196). Wypowiedzi o Bogu noszą w sobie zawsze ślady kultury każdej epoki, „dziejów każdego rodzaju człowieka”.

Najważniejsze pojęcia *Mów o religii*, takie jak: wszechświat (*Universum*), nieskończony (*unendlich*), ludzkość (*Menschheit*) przejmują Schleiermacher od wykształconych czytelników, względnie słuchaczy. Idąc za duchem czasów mówca artykułuje swoje myśli posługując się obrazami, pojęciami, przedstawieniami zaczerpniętymi z nauki i życia duchowego epoki. Pojęcia te to arsenał środków pomocniczych, umożliwiających czytelnikom zrozumienie wypowiedzi, które odnoszą się do życia religijnego człowieka. Schleiermacher skarży się nieustannie do słuchaczy na to, jak trudno jest mówić o religii w sposób zrozumiały. Słuchacze żyją w innym świecie duchowym niż on. Do tego dochodzi niebezpieczeństwo, że używając z konieczności egzoterycznej formy wypowiedzi, możemy przesłonić ezoteryczną treść religii.

Schleiermacher nie ma złudzeń co do tego, że egzoteryczna forma wypowiedzi często prowadzi do istotnej modyfikacji w ujęciu treści życia religijnego człowieka. Nie można również nie dostrzegać, że „niewłaściwy” sposób wypowiadania się o religii, nie oddający przecież tego, co w rzeczywistości autor myśli o religii, niezwykle utrudnia lekturę *Mów o religii*. Tutaj wystarczy nam taki oto przykład: wyjaśniając stosunek filozofii transcendentnej (metafizyki), moralności i religii do wszechświata (69), twierdzi mówca, że religia ujmuje wszechświat w całkowicie odmienny sposób od metafizyki i moralności. Ale przecież jest czymś oczywistym, w kontekście

teologii młodego Schleiermachersa *Schleiermachers Stellung zum Christentum*, że przeciwstawienie pary pojęć: egzoteryzm – ezoteryzm jest kanonem metody filozoficznej, którą Schleiermacher zastosował w *Mowach* (por. A. Ritschl, *Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion. Ein Beitrag zur Ehrenrettung Schleiermachers*, Gotha 1888, s. 25.

⁷ F. Schleiermacher, *Sendschreiben über die Reden*, [w:] F. Schleiermacher, *Briefe 1*, Bd. III, hrsg. von Dilthey und Jonas, Berlin 1858/63, s. 283.

wywodów autora, że religia nie może polegać na aktywnym odniesieniu się człowieka do wszechświata, jak ma to miejsce w przypadku metafizyki i moralności.

A więc nasuwa się wniosek, że autor operuje tu dwoma różnymi pojęciami wszechświata: jedno odnosi się do sfery świata (*Welt*), natury (*Natur*), drugie zaś do wszechświata, z którym ma do czynienia religia. Religia odnosi się do głębszej warstwy wszechświata, do której nie dociera metafizyka i moralność. Już na pierwszych stronach książki zwraca mówca uwagę czytelników na różnicę między wszechświatem, który człowiek stwarza dla siebie, a wszechświatem, który stworzył człowieka (47). Oba pojęcia wszechświata nie pokrywają się ze sobą. Innym wymownym przykładem, do jakich trudności prowadzi egzoteryczny sposób mówienia, jest zdanie: „Wieczna ludzkość niezmordowanie trudzi się nad stworzeniem samej siebie [...]” (95).

Schleiermacher zdaje się mówić tu językiem tych, którzy ludzkość utożsamiają z wszechświatem, a przecież kilka stron dalej wyraźnie nie zgadza się z nimi, mówiąc: „Jeśli sama ludzkość jest czymś ruchliwym i plastycznym [...], to czy nie czujecie, że wtedy sama nie może być wszechświatem?” (102). Niezbicie wynika z tego, że zdanie o ludzkości, która sama siebie stwarza, nie może oddawać poglądu Schleiermachersa na religię, ponieważ to wszechświat jest stwórcą ludzkości – o czym zresztą mówi on na początku mowy pierwszej.

Już te dwa przykłady wskazują na formalny element dzieła, który odnosi się do „niewłaściwego” sposobu mówienia o religii. Występuje on zawsze wtedy, kiedy mówca konstruuje swoją wypowiedź, wychodząc z pozycji właściwie dlań obcej. Jednak trzeba przyznać, że Schleiermacher jest w pełni świadom trudności, jakie stąd wynikają. Niewłaściwy sposób mówienia o religii można uznać za metodę retoryczną, poprzez której zastosowanie autor chce osiągnąć stopniowe osvajanie się ludzi wykształconych z fenomenem religijności, aby w końcu przyprowadzić ich na podstawie wiary religijnej do miejsca, które jest im od dawna znane.

Mówcy nie jest obce przekonanie, że metoda refleksyjna w religii, która zmierza do wyjaśnienia jednego przedstawienia przez jakieś odeń inne, nie jest w stanie rozwiązać tajemnicy życia religijnego. Schleiermacher nie ma złudzeń co do tego, że na drodze analizy pojęć, obrazów, przedstawień nie wyjaśnimy istoty religii; nie jest możliwe, żeby na przykład poprzez analizę pojęcia cudu, objawienia, natchnienia dotrzeć do istoty fenomenu religijności. Ale pamiętajmy też o tym, że Schleiermacher z drugiej strony mówi, że „kto zastanawia się nad swoją religią, porównując [ją z innymi], ten nieuchronnie znajdzie ją na swej drodze i żadną miarą nie może jej obejść” (108).

Czy nie natrafiamy tutaj na sprzeczność w wywodach autora? Z jednej strony przecież odrzuca on zwyczajowy sposób posługiwania się tradycyjnymi pojęciami w mowie o Bogu. Tym bardziej dziwić może fakt, że autor obstate przy nich w pewien sposób, twierdząc, że bez tych pojęć, obrazów, przedstawień, nie może się w religii obyć.

Sądzę, że w rzeczywistości nie mamy tu do czynienia ze sprzecznością w wywodach autora, ponieważ egzoteryzm, który w wypowiedziach o wszechświecie nawiązuje do uczonego języka pojęć i przedstawień, ma w oczach autora charakter tylko tymczasowy i powinien w końcu prowadzić do stanowiska nazywanego w filozofii religii Schleiermachera – „wyższym egzoteryzmem” (*höheres Exoterismus*).

Egzoteryzm Schleiermachera ma więc dwa założenia: po pierwsze rozróżnienie tego, co istotne i tego, co nieistotne. To, co istotne, wedle niego, to nie pojęcie, wyraz, przedstawienie, ale treść. Po drugie, autor zakłada tezę, że wszelkie przedstawienie religijnej rzeczywistości jest do pewnego stopnia zależne od filozoficznych form językowych środków wyrazu i że sam ten fakt nie jest czymś bezwarunkowo niebezpiecznym dla religii. U podstaw takiego przekonania leży wiara w ostateczną harmonię rozumu i religii.

Schleiermacher zakłada możliwość mówienia o religii, ale jednocześnie dostrzega istnienie nieusuwalnej granicy dla ludzkich wypowiedzi o Bogu. Oba założenia egzoteryzmu ujmuje mówca w sposób syntetyczny w ostatnich zdaniach dzieła: „W każdej [religii] to, co święte, pozostaje tajemnicą i jest ukryte przed profanami” (213).

Chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jeden punkt metody apologetycznej, mianowicie – dotyczy on odróżnienia religii od metafizyki i moralności. Mówiliśmy już o tym, że Schleiermacher broni prawa religii do własnego istnienia. Przekonanie autora o istnieniu własnej, swoistej sfery religii, ma swoje korzenie z jednej strony w doświadczeniach, jakie wyniósł on z pobytu w gminie religijnej Braci Morawskich (już u Zinzendorfa – przywódcy duchowego Braci Morawskich – występuje wyraźne oddzielenie religii od moralności), a z drugiej ma swoje źródło w polemice Schleiermachera z koncepcją autonomii moralnej Kanta.

Mówca zmierza do rewindykacji prawa religii do samodzielnego istnienia. Niewątpliwie w tle wywodów mówcy na temat religii leży idea Kantowskiej autonomii moralnej człowieka, którą F. Schlegel odniósł do sfery sztuki, a Schleiermacher do religii. Na początku Schleiermacher odgranicza, przy życiu metody apologetycznej, sferę religijną od innych sfer życia, przy czym jest on w pełni świadom sztuczności tej abstrakcyjnej procedury. Pod koniec pierwszej mowy używa mówca słynnego sformułowania – „prowincja w umyśle” – w odniesieniu do religii. Chodzi tu o uwolnienie religii z roli służebnej, w jakiej występuje, kiedy pełni funkcję gwaranta porządku

i prawa w świecie. Jest to pierwszy krok w dochodzeniu prawa religii do samodzielnego istnienia – po pierwszym następują kolejne. Religia zajmuje w umyśle człowieka „własną prowincję” (66). Trudność w interpretacji tego sformułowania bierze się stąd, że religię ujmuje się tu jako zjawisko należące do życia duchowego człowieka i umieszcza się obok innych zjawisk tego życia. O nich to mówi mówca, że „wyłaniają się z wnętrza każdej lepszej duszy” (66).

Niektórzy interpretatorzy uważają, że Schleiermacher opowiada się za subiektywizmem, kiedy mówi o religii jako zjawisku życia duchowego człowieka. Jednak sądzę, że taki wniosek nie jest właściwy, ponieważ tak naprawdę chodzi o to, że zanim religia wyłoni się z wnętrza człowieka, musi uprzednio przeniknąć do jego umysłu (103). Jest to zasada, której Schleiermacher trzymał się zawsze. Określenie religii jako „prowincji w umyśle” należy więc do „niewłaściwego” sposobu mówienia. Zgodnie z poglądem autora, religii przysługuje wyższa godność od godności bycia jedną z wielu prowincji życia duchowego człowieka.

Autor w pierwszej mowie nie ujawnia więc swoich ostatecznych poglądów na religię. Odgraniczenie religii od metafizyki i moralności służy przygotowaniu ostatecznych poglądów Schleiermachera na religię. Nie chodzi tu tylko o wydobycie autonomii religii względem innych „prowincji” życia duchowego człowieka, ile przede wszystkim o ukazanie jej „najbardziej wewnętrznej istoty”. Jej istotą nie jest ani myślenie, ani działanie, lecz ogład i uczucie. „Chce ona oglądać wszechświat, chce go pobożnie podpatrywać w jego obrazach i działaniach [...]. Toteż przeciwstawia się metafizyce i moralności, we wszystkim co stanowi jej istotę [...]” (73).

Człowiek religijny ustosunkowuje się do wszechświata w sposób odmienny od człowieka metafizycznego czy etycznego. Schleiermacher zmierza w ten sposób do wyznaczenia centralnego punktu religii (*Mittelpunkt*), i w tym sensie ani metafizyka, ani moralność nie należą do tego punktu centralnego. Zbliża się do niego mówca przez nawiązanie do świata ludzi wykształconych, kiedy mówi czy to o predyspozycji (*Anlage*) człowieka do życia religijnego, czy to o tym, że do pełnego wykształcenia ludzkiej natury także należy religia.

Odwołując się do pojęcia religijnej predyspozycji, mówca wychodzi poza ideę autonomii. Faktycznie poprzez rozważania nad predyspozycją człowieka do życia religijnego, odstaniają się w dziele nowe momenty w określeniu istoty religii. Schleiermacher podkreśla fakt, że religijny charakter człowieka jest w nim czymś specyficznym, oddzielnym od wszystkiego innego, co można odkryć w pozostałych jego predyspozycjach (190). W pewnym momencie mówca twierdzi nawet, że owa część duszy, w której Bóg buduje swoją świątynię, jest oddzielona od wszystkiego tego, co człowiek w sobie

kształtuje i rozwija. Schleiermacher kwestionuje tym samym klasyczny obraz człowieka, ponieważ do tego obrazu wkracza to, co niepojmowalne i zagadkowe.

2. SCHLEIERMACHER JAKO ROMANTYK

Czy Schleiermacher jest teologiem romantyzmu? Jeśli stawiamy pytanie o wpływ ducha epoki na *Mowy o religii*, to przede wszystkim należy odpowiedzieć na pytanie, czy należą one do spuścizny myśli romantycznej. Czy można w ogóle mówić o romantycznym chrześcijaństwie? Czy obecne w *Mowach* nastawienie na „czystą wewnętrzność” życia duchowego człowieka, nie świadczy o przyjęciu w nich idei romantyzmu? Czy religia jest „przywilejem duchowej arystokracji”, „rzeczą wykształcenia”? Oto niektóre tylko z pytań, które nasuwają się, kiedy zastanawiamy się nad romantycznym kontekstem dzieła. Zdania interpretatorów dorobku Schleiermачera są w tej kwestii podzielone. Na przykład: Dilthey podkreślał samodzielną pozycję Schleiermачera w romantyzmie, natomiast inni interpretatorzy wskazywali na to, że podstawowa myśl dzieła, która zawarta jest w ujęciu religii jako oglądu i wszechświata, znajduje się już u F. Schlegla. Sądzę, że problem romantycznego charakteru *Mów* nie daje się rozwickać bez zasady egzoteryzmu i tzw. „niewłaściwego” sposobu wystawiania się w nich autora. Należy odpowiedzieć przede wszystkim na następujące pytania: Jak daleko Schleiermacher przejmuje ideologię romantyzmu? Jak daleko odpowiada ona jego zamiarom? Na ile mógłby on przyjąć romantyzm jako rzeczowy wyraz tego, o co mu chodziło we własnych rozważaniach nad istotą religii?

Nie sposób temu zaprzeczyć, że wewnętrzne powiązania *Mów* z czasem, w jakim powstały, są tak liczne, że właściwie nie ma sposobu, aby je w sposób wyczerpujący przedstawić⁸. Tutaj ograniczę się tylko do niektórych odniesień dzieła do ducha epoki. Stosunek do Kanta i Lessinga jest prawie zawsze polemiczny. Polemika z Kantem była właściwie już w pełni sformułowana, zanim Schleiermacher wkroczył w krąg romantyków. W *Mowach* powtarza on zarzuty pod adresem Kanta z prac młodzieńczych, zwalczając przede wszystkim kantowskie pojęcie religii, prymat filozofii praktycznej nad religią, wprowadzanie Boga jako „gwaranta praw moralnych” (70, 194). Zwraca się także mówca przeciwko zasadom oświeceniowej filozofii dziejów, którą Kant dzielił z Lessingiem.

⁸ Por. Th. Siegfried, *Das romantische Prinzip in Schleiermachers Reden über die Religion*, Phil. Diss., Jena 1916, s. 3.

Ocenę Kanta podzielał Schleiermacher z przyjaciółmi z kręgu romantycznego. Również entuzjastyczna reakcja na publikację filozofii natury Schellinga potwierdzały tezę o Schellingiańskiej prowienicji własnej koncepcji natury w *Mowach*, dając tym samym podstawę do snucia przypuszczeń na temat powiązań między koncepcją *Mów* a romantyzmem. Stosunek do Fichtego w książce jest złożony. Jest on z jednej strony tym, który przewyciężył w filozofii podział na filozofię teoretyczną i praktyczną (71). Nie ulega też wątpliwości, że u podstaw charakterystyki człowieka aktywnego, zbudowanej w opozycji do „człowieka zmysłowego”, leży model człowieka Fichtego. Jednakże z drugiej strony Schleiermacher polemizuje z Fichtem.

Schleiermacher występuje wyraźnie przeciwko tryumfowi spekulacji zarówno w filozofii, jak i w religii. Nie różni się on od Fichtego czy młodego Schellinga, jeśli chodzi o przekonanie, że filozofia jest teorią wiedzy, czyli taką wiedzą, która bada warunki możliwości podmiotowej wiedzy o przedmiocie. Tym, co go od nich odróżnia, jest przekonanie, że teoria wiedzy nie musi przybierać formy konstrukcji dedukcyjnej, w której twierdzenia pochodne wyprowadzane są z pierwszych zasad. Wynika z tego również, że w filozofii Schleiermachera nie ma miejsca dla Fichteńskiego pojęcia podmiotu absolutnego, który byłby przejrzysty dla siebie samego i wyprowadzałby z siebie dedukcyjnie wiedzę o rzeczywistości – faktycznie podmiot nie jest w stanie wydać sądu o historycznej rzeczywistości niezależnie od indywidualnego doświadczenia.

Schleiermacher znajduje się w opozycji wobec ówczesnej wersji idealizmu: już to przeciwko Fichteowskiemu ujęciu zadania filozofii transcendentalnej jako subiektywno-teoretycznej konstytucji obiektywności na podstawie samoświadomości, już to przeciwko Schellingiańskiemu ujęciu filozofii identyczności. Zaprzecza on w swojej teorii wiedzy możliwości bezpośredniego odniesienia wiedzy do tzw. wiedzy pierwszej, prawiedzy (*Urwissen*), która dla Schellinga reprezentuje identyczność tego, co idealne, z tym, co realne. Odrzuca on możliwość refleksyjnego ujęcia absolutu przez skończony rozum ludzki; jedność przeciwstawnych elementów absolutu: idealności i realności, nie jest dostępna myśleniu, lecz może jedynie zostać uobecniona w oglądzie (*Anschauung*). W zgodzie z zasadą indywidualności odrzuca on możliwość wydedukowania z naczelných zasad wiedzy całego systemu wiedzy, przy abstrahowaniu od wiedzy rzeczywistej, tj. od obiektywnego poznania rzeczywistości w jej indywidualnym ukształtowaniu.

Z pozostałych postaci z kręgu romantyków przywoływani są w *Mowach* jedynie F. Schlegel, Wackenroder i Novalis. Czymś zaskakującym jest tu mały wpływ F. Schlegla, jeśli abstrahować od „romantycznego” ducha języka, ironii i paradoksu jako środka językowej wypowiedzi i estetycznej skłonności mówcy. Nie ma tu ani śladu po filozoficznym uzasadnieniu

koniczności sięgania w filozofii do ironicznej, paradoksalnej formy wypowiedzi, ze względu na to, że filozof nigdy nie ma dostępu do prawdy absolutnej. Schleiermacher podziela tylko częściowo krytykę F. Schlegla filozofii systematycznej, ponieważ uważa, że można budować systemy wyłącznie w metafizyce i moralności, a nie w religii.

Odniesienie do Novalisa jest już wyraźniejsze. Słynne zdanie Novalisa w *Blütenstaub*: „Do wewnątrz zmierza pełna tajemnic droga” (Nach innen geht der geheimnisvolle Weg)⁹, nie tylko jest wprost przywołane w *Mowach* (57), ale mogłoby zostać uznane za motto znacznych części dzieła. Wpływ Novalisa można również zauważyć w silnym oddzieleniu przez Schleiermachersa sfery życia religijnego od sfery życia politycznego. Jest to przecież podstawowa myśl książki Novalisa *Christenheit oder Europa*¹⁰. Z drugiej strony wpływ Schleiermachersa na rozumienie religii przez Novalisa był bardzo duży.

Stosunek Schleiermachersa do romantyków był zróżnicowany. Mówca nie unika z nimi także „wewnętrznej polemiki”. Również romantikom zawdzięcza Schleiermacher bliższe zapoznanie się ze światem Goethego i Spinozy. Przede wszystkim *Wilhelm Meister* Goethego silnie oddziałał na Schleiermachersa. Nie chodzi tu o to, że mówca bezpośrednio cytuje Goethego, ile o duchowe fluidum, które leży u podstaw *Mów*. Słynna scena miłosna, która ma w sposób metafizyczno-obrazowy przedstawiać symbiozę człowieka ze wszechświatem w religii (86), jako żywo budzi skojarzenia z estetyką z kręgu Goethego. Mówca odnosi się także pośrednio do Goethego, kiedy mówi o tych, którzy są najbardziej kulturalni spośród nas i dla których świat cały zjawia się jako wieczna gra przeciwstawnych sił. Fragment ten odnosi się zarówno do Goethego, jak i do Schellinga. Obaj myśliciele pojawiają się w *Mowach* w tle rozważań – nie tak zresztą licznych w książce – nad przyrodą i strukturą życia duchowego człowieka.

Jeśli chodzi o ujęcie przyrody Schleiermachersa, to jest ono prowiniencji Schellingańskiej. Przyroda jest dlań jednorodnym, dynamicznym, samoorganizującym się celowym układem, stanowiącym rodzaj organizmu, którego zasadę zespalającą stanowi życie. Życie jest tutaj rodzajem energii, właściwej przyrodzie jako całość (*natura naturans*), wyłaniającej wielość widzialnych form przedmiotowych zarówno nieorganicznych, jak i organicznych (*natura naturata*). Przyroda nie jest tu ani obiektem poznania, martwą podstawą określającego ją myślenia i działania, ani przedmiotem, którego własności zostaną ukonstytuowane i przedstawione przez rozum.

⁹ Novalis, *Schriften*, 2. Teil, s. 16.

¹⁰ Hartenberg (Novalis) ukończył na jesieni roku 1799 swoje dzieło *Christenheit und Europa*. Można zasadnie przypuszczać, że Schleiermacher znał to dzieło. Por. D. Seifert, *Die Theologie des jungen Schleiermacher*, Gütersloh 1960, s. 44. O konieczności oddzielenia religii od państwa korespondował Schleiermacher już z wujem Stubenrauchem. Por. *Briefe 1*, Bd. III, s. 53.

Schleiermacher rozwija w *Mowach* dynamiczną teorię dwóch przeciwnie zorientowanych sił, działających zarówno w przyrodzie, jak i w sferze ducha. „Każde życie jest tylko rezultatem ciągłego przyswajania i odrzucania, każda rzecz ma swe określone istnienie tylko dzięki temu, że w szczególnie sposób łączy i utrzymuje dwie prąsy natury: spragnione przyciąganie do siebie oraz rozprzestrzenianie ruchliwego i żywego »ja«. [...] Każda dusza ludzka [...] jest jedynie produktem dwóch przeciwstawnych popędów. Pierwszym z nich jest dążenie do przyciągania do siebie wszystkiego, co ją otacza. [...] Drugim jest tęsknota do coraz dalszego rozprzestrzeniania swego własnego wewnętrznego ja, przeniknięcia nim wszystkiego” (50).

Teoria biegunowo zorientowanych sił, działających zarówno w przyrodzie jak i w sferze ducha, była obiegową ideą epoki. Zarówno bowiem teoria Schellinga o „sile odśrodkowej i sile dośrodkowej”, jak i teoria Fichtego o dwóch przeciwstawnych tendencjach w „Ja”, jak i pojęcie Schillera „popędu formy i popędu materii”, jak i przeciwstawienie pojęć „diastole i systole” u Goethego – nie są czymś oryginalnym. Bowiem antyczne przeciwstawienie materiału i formy zostaje tu związane z pojęciami nowożytnej fizyki. To teoria grawitacji Newtona, przyjmująca w materii działanie siły przyciągania i odpychania, posłużyła za podstawę do rozszerzenia schematu znaczeniowego, zakładającego „wzajemną grę” biegunowo zorientowanych sił na całą rzeczywistość. Przynajmniej od czasów *Mów* ujmuje Schleiermacher – zbliżając się w tym do koncepcji pandynamizmu (*Pandynamismus*) Herdera – „życie bytu skończonego” jako produkt zjednoczenia się dwóch przeciwnie działających sił. Byt skończony jest skonstruowany przez przeciwieństwa. Aktywność tych sił przejawia się w nieorganicznej przyrodzie jako siły przyciągania i odpychania, w świecie organizmów jako „wchłanianie i wydalanie materiałów”, w specyficznym ludzkim życiu jako poznanie i wola, natomiast w sferze poznania jeszcze raz powtarza się struktura dwubiegunowa – jako zmysłowość i intelekt albo jako organiczna funkcja i funkcja intelektualna.

W świetle powyższych wywodów nie można utrzymywać tezy o bezpośrednim wpływie filozofii przyrody Goethego na koncepcję przyrody w *Mowach*; raczej należy sądzić, że koncepcja „systole i diastole” u Goethego i „dwubiegunowy schemat sił” u Schleiermachera zostały sformułowane niezależnie od siebie i odsyłają do paradygmatu myślenia o przyrodzie w tej epoce.

Nie można też mówić o wpływie Goethego na rozumienie przez Schleiermachera chrześcijaństwa. Goethe krytykował chrześcijaństwo, po pierwsze, za odrzucanie wszystkiego, co nie należy w sposób ścisły do kultury chrześcijańskiej, po drugie za negatywny stosunek do przyrody. Ograniczoność chrześcijańskiego stanowiska w religii widział Goethe przede wszystkim

w pojęciu supranaturalnego Boga, który jest istotą istniejącą ponad wszelką naturą¹¹. Mimo niewątpliwej zbieżności w tym punkcie między Goethem i Schleiermacherem, nie można nie dostrzegać zasadniczej niezgodności ich poglądów na temat chrześcijaństwa. Postawa powściągliwego dystansowania się Goethego wobec *Mów* miała zapewne swoje uzasadnienie w rozbieżności poglądów właśnie na ten temat.

Również czymś wiele mówiącym w tym kontekście jest stosunek Goethego i Schleiermachera do Spinozy – ulubionego filozofa kręgów ludzi wykształconych tej epoki. Schleiermacher nie ukrywał swego podziwu dla Spinozy; dał zresztą temu wyraz na kartach *Mów*, ale nigdy nie twierdził, że jest zwolennikiem jego filozofii. Schleiermacher przejmując niewątpliwie od Spinozy pojęcie nieskończonej substancji i koncepcję manifestowania się nieskończoności w poszczególnych skończonych przedmiotach. Zgodnie z tezą Spinozy twierdzi – najpierw w dziele *Kurze Darstellung des spinozistischen System*, a później w *Mowach o religii* – że w poszczególnych przedmiotach dane jest każdorazowo w specyficzny dla nich sposób to, co nieskończone. Niewątpliwie Schleiermacher opisując doświadczenie jedności człowieka ze wszechświatem, które ma dlań charakter głęboko religijny, korzysta z pojęć Spinozy.

Ale tak naprawdę Schleiermachera nie interesuje Spinoza jako twórca systemu filozoficznego, tylko jego pobożność. Przy czym jest on w pełni świadom paradoksalności swojego stosunku do Spinozy, który przecież funkcjonował w świadomości filozoficznej jako ateista. Istotne dla zrozumienia *Mów* jest to, że Schleiermacher przeciwstawia dwa typy pobożności, mianowicie Fichtego i Spinozy. Ocena Spinozy była już punktem spornym między Fichtem i Schellingiem. Schleiermachera interesuje nastawienie Spinozy wobec życia, które przeciwstawia nastawieniu prometejskiemu Fichtego. Pobożności Fichtego, w której w centrum znajduje się człowiek, przeciwstawia pobożność Spinozy, w której w centrum znajduje się wszechświat – czyli to, co nieskończone, zawierające w sobie to, co skończone. Nie miejsce tu jednak na podjęcie wnikliwej problematyki relacji między Spinozą a Schleiermacherem.

3. WSZECHŚWIAT A RELIGIA

Często podnoszono wobec Schleiermachera zarzut subiektywizmu. Teolog K. Sack, pierwszy recenzent *Mów* twierdził, że pojęcie religii w tym dziele wyczerpuje się w pojęciu religijności i brak mu obiektywnego momentu

¹¹ J. Obenauer, *Goethe in seinem Verhältnis zur Religion*, Jena 1923, s. 125, 127.

prawdy¹². Zwrot w „subiektywnej” wykładni *Mów* datuje się od interpretacji dokonanej przez wybitnego teologa protestanckiego Hirscha, który podkreślał teocentryczny charakter idealistycznej pobożności Schleiermachera¹³.

Następnie Rudolf Otto wydobyl na jaw to, że ogląd religijny w *Mowach* odniesiony jest do wszechświata jako swego przedmiotu¹⁴. Powstaje pytanie: o co właściwie chodzi w tych sporach wokół subiektywizmu *Mów*?

Żeby odpowiedzieć na to podstawowe dla zrozumienia dzieła pytanie, musimy najpierw zastanowić się nad tym, co autor rozumie pod pojęciem religii. Otóż religia wedle słynnej definicji jest „zmysłem dla i upodobnieniem do nieskończoności” (75). O prawdziwej religii możemy mówić tylko wtedy, kiedy „komuś na zawsze otworzy się zmysł na wszechświat [...], w jakimś określonym oglądzie”. Mówca odnosi zmysł religijny w przytoczonej definicji religii do wszechświata. Zmysł zmierza do uchwycenia całości uniwersum (126). Ujęcie świata jako całości ma prowadzić do poznania każdej rzeczy w jej szczególnym charakterze. W każdej rzeczy należy „zobaczyć element całości”.

Odniesienie zmysłu do wszechświata, którego totalność i głębia ma zostać odśloniuta w poszczególnych zjawiskach, jest pierwszą charakterystyką zmysłu w *Mowach*. Z tym też wiąże się jego ściśle odniesienie do oglądu, bowiem to, co zmysł odsłania, ogląd przyjmuje, tak że „zakres i prawda oglądu” jest zależna od „ostrości i głębi zasięgu zmysłu” (133). Zmysł jest zorientowany w trzech kierunkach: na to, co wewnętrzne, świat i sztukę; odpowiadają mu trzy rodzaje oglądu: samoogląd, ogląd świata, ogląd sztuki. „Otwarty zmysł” przedstawia się jako organ do przyjmowania oglądów. Zmysł cechuje więc pasywny charakter. W odróżnieniu od aktywnego „rozumienia”, zmysł wyszukuje dla siebie przedmioty; jest on jakby wystawiony na przyjmowanie oddziaływań, w tym też sensie mówca utrzymuje, że zmysł znajduje wszechświat, który nań oddziałuje.

Pasywność jest pierwszą cechą właściwą dla zmysłu.

Dla zmysłu charakterystyczne jest intencjonalne skierowanie na uniwersum, które uchwytuje on w poszczególnych oglądach, przy czym oglądy nie tworzą żadnego systemu. Właśnie w tym momencie ujawnia się „dialektyczna” metoda Schleiermachera, który obok pasywności zmysłu wprowadza pojęcie spontaniczności wewnętrznego działania fantazji. Fantazja jako aktywna zasada pozostaje w *Mowach* w tle pasywności i nigdy nie zostaje wysunięta

¹² K. Sack, *Rezension der dritten Auflage der Reden*, Heidelb. Jahrb. der Literatur 1822, s. 837.

¹³ E. Hirsch, *Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation*, Göttingen 1930 (Augustanarede), s. 17.

¹⁴ Interpretację R. Otto podziela ją w tej kwestii tacy badacze filozofii religii Schleiermachera jak W. Wehrung i H. Stephan. Por. W. Wehrung, *Theologie und deutscher Idealismus*, ZStH 1932, s. 185; H. Stephan, *Der neue Kampf um Schleiermacher*, ZThK 1925, s. 192.

na plan pierwszy. W *Monologach*, które powstały mniej więcej w tym samym czasie co *Mowy o religii*, kolejność jest odwrotna: tu fantazja odgrywa rolę nadrzędną względem zmysłu, który zostaje wycofany na plan drugi. W *Mowach* zmysł i fantazja są ściśle do siebie odniesione. To, co zmysł przyjął do życia wewnętrznego człowieka, zostaje następnie duchowo przeniknięte przez fantazję. Fantazja ma więc za zadanie przeniknąć duchowo to, co w sposób pasywny zostało przyswojone przez zmysł i następnie wyartykułować je w myślach. Jako spontaniczność wewnętrznego działania jest ona tym, co najwyższe i najbardziej pierwotne w człowieku. To ona jest tym, „co dla was tworzy świat” (115). Przypomina ona w *Mowach* Fichteańskie pojęcie „ja”, które samo siebie ustanawia. Ale nie może ona być „ja absolutnym” Fichtego, ponieważ w powiązaniu ze zmysłem prowadzi u Schleiermachera do stanowiska „wyższego realizmu” (*höherer Realismus*). Spontaniczny charakter fantazji jest zawsze indywidualny, przy czym nie jest ona całkowicie swobodna, ponieważ zawsze związana jest przez to, co zmysł przyjął w siebie.

Wraz z pojęciem zmysłu i fantazji znajdujemy się tylko na progu tego, co autor rozumie pod „pojęciem religii” jako „objawienia wszechświata”. „Droga do wewnątrz” prowadzi jeszcze głębiej. Ten fragment drogi w głąb oznaczony jest przez nową parę pojęć, mianowicie: uczucie i ogląd. Zanim przyjrzymy się im bliżej, należałoby najpierw określić ich miejsce w dziele. Kiedy autor mówi o predyspozycji religijnej człowieka, to nie ulega wątpliwości, że jego wypowiedź ma charakter antropologiczny i psychologiczny. Mówca chce wyrazić fakt, że spośród różnych predyspozycji człowieka, które zostają rozwinięte, także predyspozycja religijna musi zostać w pełni wykształcona i rozwinięta. Sądzi on, że konieczny jest „indywidualny rozwój religijnej predyspozycji”. A więc pierwsze zadanie polegać ma na uzmysłowieniu ludziom wykształconym istnienia w nich tej predyspozycji do religii. Jeśli się to powiedzie, to dopiero wtedy można będzie uczynić następny krok, mianowicie zobaczyć, że wykształcenie i rozwój religijnej predyspozycji należą do pełnego człowieczeństwa.

Predyspozycja religijna różni się tym od innych predyspozycji człowieka, że nie daje się jej doskonale wykształcić na drodze wychowania i pouczeń. Nadnaturalne i jakies szczególne znaczenie jest często podniętą do wykształcenia w sobie tej predyspozycji. Wszystkie inne predyspozycje poza religijną można rozumieć od strony spontaniczności, natomiast predyspozycję religijną można uchwycić tylko jako efekt oddziaływania na człowieka wszechświata.

Jeśli człowiek przyjmuje, że jego uczucia religijne wywodzą się z wnętrza jego życia duchowego, to nie ma on do czynienia z religią. Religia bierze się bowiem z oddziaływania na człowieka wszechświata: człowiek wystawia się na oddziaływanie wszechświata i dopiero na to pobudzenie odpowiada.

Występują tu dwa momenty; pasywny (który przeważa) i spontaniczny, jako odpowiedź człowieka na oddziaływanie wszechświata. Oba momenty: spontaniczności i pasywności znajdują się obok siebie, ale moment oddziaływania wszechświata uzyskuje priorytet nad momentem spontaniczności uczucia, odpowiadającego na to oddziaływanie. Te szczególnego rodzaju uczucia, które opisuje mówca, są uczuciami chrześcijańskimi.

Jeśli Schleiermacher przeciwstawia uczucia oglądowi twierdząc, że pierwsze ma charakter subiektywny, zaś drugie – obiektywny, to należy pamiętać, że uczucie i ogląd są ściśle ze sobą związane. Ogląd tym się różni od spontaniczno-subiektywnego uczucia, że ma ono spontaniczno-kognitywny charakter (184). Mówca przeciwstawia ogląd refleksyjnemu myśleniu; różni się ono od niego tym, że powstaje jako efekt oddziaływania na człowieka wszechświata, które jest on w stanie w siebie przyjąć. Nie można z pewnością twierdzić, że pojęcie oglądu przejął Schleiermacher od idealistów (Fichtego i Schellinga), czy też od Goethego. Dla nas ważne jest, że należało ono do dorobku kultury epoki.

Pojęcie oglądu u Schleiermachera jest określone przez to, że jeszcze silniej niż w przypadku „uczucia” akcent przesuwa się tu od „Ja” w kierunku do obiektu, i że to, co dlań specyficzne, leży w jego kognitywnym charakterze. Stosunek między uczuciem a oglądem, podobnie do stosunku między zmysłem i fantazją, podpada pod schemat, o którym mówiliśmy już w innym kontekście, a który daje się wyrazić poprzez zdanie: „Każda ludzka dusza jest [...] tylko produktem dwóch przeciwstawnych popędów” (50). Funkcje duszy należy podwójnie wyrażać: zarówno w odniesieniu do „popędu przyciągania do siebie wszystkiego, wchłonięcia wszystkiego w swą własną istotę” (50), „jak i popędu odrzucania [...], każde życie jest rezultatem ciągłego przyswajania i odrzucania” (49). Uczucie i ogląd są pierwotnie czymś jednym i nie dającym się rozdzielić. Właśnie tę głęboką jedność ma na myśli mówca, kiedy opisuje istotę religii jako ogląd i uczucie, mówiąc o „bezpośrednim wpływie” na człowieka wszechświata, któremu oddaje się on z „dziecięcą pasywnością”.

Również w innych sferach duchowej organizacji człowieka uczucie i ogląd występują w jedności. Jednakże w religii istnieje mocniejszy związek między oglądem a uczuciem, a ponadto ogląd nigdy nie przeważa tak bardzo, by uczucie niemal „całkowicie wygasło” (82). Oddziaływanie uniwersum dotyczy głębokiej warstwy duszy, co nie ma miejsca w innych przypadkach życia duchowego. Swoisty stosunek oglądu do uczucia w religii jest jednocześnie dowodem na to, że mamy do czynienia z prawdziwym objawieniem wszechświata.

Pytanie o prawdziwe „objawienie się uniwersum” jest przeto podstawowe i dlatego też Schleiermacher wskazuje na „chwilę” (*Augenblick*), która „zaskakuje umysł” i w której „powstaje nowy człowiek” – rodzi się „nowe

indywiduum”. Właśnie o takie prawdziwe objawienie chodzi w głośnej „scenie miłosnej” (86), w której opisany jest pierwszy pełny tajemniczy moment przeżycia religijnego. Dochodzi tu niewątpliwie do głosu pewna mistyka identyczności. Nie zaprzeczyłby temu i sam autor, który w piśmie *Sendschreiben über seine Reden*¹⁵ poddaje jako źródło swoich narzucających się mu oglądów swoją „wrodzoną skłonność do mistyki” (55). Również coś z mistycznych predyspozycji zawarte jest w schemacie tzw. „wyższego realizmu” – teorii oglądu i uczucia, która leży u podstaw drogi „spoglądania w głąb siebie”. Idea podstawowa jest tu taka: w swojej najbardziej wewnętrznej głębi dusza człowieka dostaje się pod oddziaływanie wszechświata i świadomość tego zdarzenia rozwija się w zgodzie ze strukturą duchowego życia człowieka w formie uczucia i oglądu. Opis „pełnego tajemniczy momentu”, w którym mówca chce dać czytelnikowi do zrozumienia to, co właściwie rozumie on pod pojęciem „objawienia wszechświata”, pojawia się w wielu miejscach dzieła. Najbardziej wymownym przykładem jest tu z pewnością „scena miłosna”, w której człowiek przeżywa mistyczną jedność z wszechświatem.

Niewątpliwie dochodzi tu także do głosu panteistyczna postawa autora. Należy jednak zalecić ostrożność wobec stanowiska, które w „scenie miłosnej” objawienia się człowiekowi uniwersum, chce widzieć to, co najbardziej własne dla Schleiermachera. Należy raczej sądzić, że wiąże go ona z duchem czasu. Przypomina ona scenę miłosną, którą Goethe zamieścił na początku *Cierpień młodego Wertera*. Także u Novalisa w *Lehrling von Sais* napotykaemy podobne sceny. Przemawia to za tym, że została ona napisana zgodnie z gustem, który ukształtował się w kręgach Goethego.

Postawmy pytanie: Co rozumie Schleiermacher pod pojęciem objawienia wszechświata? Objawienie definiuje mówca jako „wszelki pierwotny i nowy ogląd kosmosu” (119). Akcent w tym określeniu leży na pierwotności oglądu, a nie na tym, że ogląd jest nowy. Nie chodzi tu o objawienie w sensie idealizmu, dla którego „każda nowa myśl, każdy nowy czyn geniusza”, obojętnie jakiego rodzaju, może być już objawieniem.

Różnica między Schleiermacherem a idealistami polega na tym, że u niego w określeniu objawienia akcent pada na pierwotność oglądu wszechświata, który to moment decyduje o prawdziwości objawiania. Na poparcie tej interpretacji można zacytować znany fragment, w którym Schleiermacher mówi o „herosach religii” jako o fundatorach objawienia. „Herosi religii” to ci, „którzy przynieśli nam jakieś nowe objawienie” (62). Ale już wcześniej mówi autor o nich jako o „wyższym kapłaństwie”, tych, którzy zgłębili istotę wszystkich tajemnic ducha i przemawiają z „Królestwa Bożego” (53). To oni dążą do „przebudzenia wspólnego zarodka lepszego

¹⁵ Schleiermacher, *Briefe I*, Bd. III, s. 285.

człowieczeństwa, wzniesienia miłości do rzeczy najwyższych, przemiany zwykłego życia w życie wyższe” (53). Mówca podkreśla wielokrotnie fakt, że „objawienie wszechświata” polega przede wszystkim na działaniu wszechświata, poprzez które objawia się on [...] w tym, co skończone”. Te właśnie działania wszechświata „łączą go w nowym związku z waszymi uczuciami i z waszym stanem, na jego widok ogarnia was wiele różnych uczuć” (82).

„Objawienie wszechświata” jest podstawą wszelkiej religii w *Mowach*. Mówca rozumie przez objawienie aktywność wszechświata, przeżycie głębi w ludzkiej duszy, które nie powstaje pod wpływem aktywności samego człowieka, ale wszechświata. Przeżywa to w „ogłądzie i uczuciu” – w parze funkcji życia duchowego człowieka – jako odpowiedzi na objawienie otrzymuje swoją, własną jedność. Tak rozumiane objawienie jest pierwotnym i nowym elementem wkraczającym w życie człowieka.

Ponieważ mówca mówi stale w tym związku o aktywności wszechświata, należałoby zapytać o to, co rozumie on pod pojęciem wszechświata (*Universum*)?

Schleiermacher widzi różnicę między wszechświatem, który człowiek sam tworzy dla siebie, a tym, który stworzył człowieka. Pojęcie wszechświata jako Boga czy Boskości i wszechświata jako świata nie pokrywają się u niego. Pojęcie wszechświata ma dwa odniesienia: jedno do objawienia, drugie do człowieka. Człowieka nie należy przeciwstawiać wszechświatowi; widzieć go należy jako „jego część”, tzn. jako „coś świętego”. Schleiermacher przeciwstawia się idealistycznemu ujęciu odniesienia człowieka do wszechświata. „Religia chce widzieć w człowieku nie mniej niż we wszystkich innych rzeczach poszczególnych i skończonych to, co nieskończone, tego odbicie, tego prezentację” (74). Natomiast metafizyka i moralność widzą w całym wszechświecie tylko człowieka jako centralny punkt wszystkich odniesień, jako warunek wszelkiego bytu i przyczynę wszelkiego stawania się (74). Z tego wynika, że człowieka nie można przeciwstawiać wszechświatowi i domagać się od niego, żeby stał się jego władcą (idealizm), ale z drugiej strony, stosunek człowieka doń nie daje się wyrazić przez odniesienie: stwórca – natura stworzona.

Powinno być jasne, że wszechświat jako całość świata, jako „totalność bytu i dziania się”, co najwyżej może stanowić najniższą warstwę w pojęciu wszechświata. Argumentem, jaki można przytoczyć na poparcie takiej interpretacji jest to, że wszechświata nie można utożsamiać z ludzkimi dziejami. Wprawdzie fakty historyczne pozwalają dojrzeć zagadkową postać ludzkiego losu, ale za dziejami znajduje się „wysoki duch świata”, z którego perspektywy można dopiero wykładać sens dziejów. Schleiermacher mówi także o „wielkim ciągłym postępującym dziele zbawienia wiecznej miłości” w dziejach – co pozwala przypuszczać, że dziejów nie daje się zredukować do pojęcia wszechświata.

W równie małym stopniu jak w dziejach, Schleiermacher rozpoznaje w naturze wszechświat. W przeciwieństwie do Spinozy, Schellinga i Goethego rozpoznaje on w „zewnętrznej naturze” tylko „przedsionek” do świętości religii (88). „Nie w gromie niebiańskim ani w przerażających falach morza powinniście poznawać wszechmocną Istotę, ani też w połysku kwiatów czy blasku zorzy wieczornej – miłość i dobroć” (88). A dalej twierdzi mówca, że „Wszystkie przeczucia niewidzialnego, które człowiek otrzymał na tej drodze, nie miały charakteru religijnego, lecz filozoficzny, nie były oglądami świata i jego ducha [...], lecz szukaniem i badaniem przyczyny i pierwszej siły” (88).

To, co Schleiermacher nazywa światem, nie istnieje w przestrzeni i w czasie. „Przestrzeń i masa nie stanowią świata i nie są treścią religii – szukanie w nich nieskończoności zdradza dziecinny sposób myślenia [...] czyż nawet najbardziej ograniczone ciało nie jest pod tym względem równie nieskończone co wszystkie owe światy” (90).

Także prawa natury nie interesują mówcy; raczej perturbacje wskazują na „wyższą jedność”, na „samowolę i fantazję”, których reguły moglibyśmy „odkryć jedynie z jakiegoś wyższego punktu widzenia (97). Ten „wyższy punkt widzenia” przyjmuje mówca we „wnętrzu umysłu”, ponieważ to w nim odbija się wszechświat. Tylko „w życiu wewnętrznym odbija się wszechświat, a tylko dzięki życiu wewnętrznemu zrozumiałe stają się zewnętrzne” (93).

Mówca od wszechświata rozumianego jako natura, oraz jako dzieje, przechodzi do pojęcia wszechświata jako ludzkości. „Zajmujemy się więc ludzkością, w niej znajdziemy materiał dla religii” (93). Bez ludzkości nie istnieje religia, ponieważ „aby oglądać świat i mieć religię, człowiek musi najpierw znaleźć ludzkość, a znajduje ją jedynie w miłości i przez miłość” (93). A w innym miejscu mówca zdaje się ustalać znak równania między ludzkością a wszechświatem, głosząc: „Sama ludzkość jest dla was właściwie kosmosem i wszystko inne zaliczane doń tylko o tyle, o ile pozostaje w jakimś związku z nią lub też o ile ją otacza” (94).

A jeszcze w innym mówi: „Tu także wy znajdziecie się w waszej najbardziej właściwej i najukochańszej ojczyźnie, tu otwiera się przed wami wasze najintymniejsze życie” (94). Ale mówca przekracza ten punkt widzenia na wszechświat, konstatując: „Jednakże powiedziałem wam dość wyraźnie, że ludzkość nie jest dla mnie wszystkim, że moja religia dąży do wszechświata, którego wraz ze wszystkim, co do niej należy, jest ona tylko nieskończeniem małą częścią, jedynie przemijającą formą. Czyż więc Bóg, który byłby geniuszem ludzkości może być najwyższym [Bogiem] mojej religii?”

Wszechświat jako totalność bytu i stawania się, jak i uniwersum jako ludzkość i człowieczeństwo nie jest najbardziej pełnym określeniem wszechświata w *Mowach*. Pojęcie ludzkości jest wyżej wartościowane od „totalności

bytu i dziania się”, ponieważ to w życiu wewnętrznym człowieka odbija się wszechświat, a ludzkość w sobie odkrywa świat. „W kości ze swej kości i we krwi ze swej krwi odkrył on ludzkość, a w ludzkości – świat; od tej chwili stał się zdolny słyszeć głos Boga i nań odpowiadać, a odtąd nawet najbardziej karygodne przekroczenie Jego prawa nie wykluczyło go z obcowania z wieczną istotą” (93).

Trzeci najwyższy stopień pojęcia wszechświata tworzy „świat”. Jednocześnie dochodzi tu do głosu dominujący moment „objawienia”. Mówca myśli „o wiecznym świecie” (82), o „świecie i jego duchu” (77). Nieskończoność tego świata jest wyższa od świata, który jest dany w spostrzeżeniu zmysłowym (194). Ślady tego „wiecznego świata” nie leżą poza tym światem, jakby po drugiej jego stronie, lecz w tym oto świecie. „Kto widzi różnicę między tym a tamtym światem, ten sam się oszukuje, przynajmniej wszyscy, którzy mają jakąś religię, wierzą tylko w jeden” (64).

Pojawia się tu w sposób dobitny problem tzw. „wyższego realizmu”. Jeśli bowiem mówi się o wszechświecie jako świecie, to chodzi o to, że nieskończoność objawia się we wszelkim bycie skończonym i na odwrót: to, co skończone jest odbiciem i przedstawieniem tego, co nieskończone. Tak rozumiany wszechświat nie jest identyczny ze światem jako „totalnością bytu i stawania się”, jak i ze światem ludzkości. Ale jednocześnie nie jest on wobec niego transcendentny. Mówca mówi przeciw o pragnieniu zbawienia tego świata. Ten oto świat, w którym żyjemy, jest zwierciadłem wszechświata, nasz świat staje się właściwie dopiero światem, kiedy Uniwersum = świat działa w owej głębi, która może się tylko „objawiać”.

Wszechświat tak rozumiany jest głęboką jednością świata – jest synonimem w *Mowach* Boga, który także może być nazywany „duchem świata” albo „tym co wieczne” (204). Mówca głosi: „Kto nie żyje w tym, co wieczne, kto w nim nie istnieje, temu jest ono całkowicie nie znane” (204).

Schleiermacher jest przekonany o tym, że nie można ująć owej głębokiej jedności świata bez Boga, jak i na odwrót: Boga nie można ująć bez owej jedności świata: „Będziecie wiedzieć, że to wasza fantazja tworzy dla was świat i że bez świata nie moglibyście mieć żadnego Boga” (115).

Pierwsze i ostatnie słowo *Mów*, jeśli chodzi o pojęcie wszechświata jako Boga, nie dotyczy metafizycznej teorii na temat Jego istoty, lecz jest egzystencjalną wypowiedzią o Jego działaniu, objawiającym się w Świecie. Z tej właśnie perspektywy powinniśmy interpretować wypowiedzi mówcy o Bogu. „Również Bóg nie może pojawić się w religii inaczej niż jako działający, a boskiemu życiu i działaniu wszechświata nikt jeszcze nie przeczył; nie ma ona nic wspólnego z bytującym i panującym Bogiem, tak jak Bóg nie przydaje się na nic fizykom i moralistom, których smutne

niezrozumienia są i zawsze będą właśnie tym” (115). Bóg nie może nas, wedle Schleiermachersa, pobudzać do moralności, a działający Bóg religii nie może także gwarantować szczęśliwości (115).

4. IDEA BOGA I NIEŚMIERTELNOŚCI

Schleiermacher odrzuca wszelką metafizyczną spekulację na temat Boga. Odrzucając pojęcie i przedstawienie Boga podziela autor popularne w tym czasie w filozofii nastawienie. Z jednej strony neguje ideę Boga osobowego, podzielając co do tego poglądy spinozjańsko nastawionego kręgu, skupionego wokół Goethego i Herdera. Polemika z koncepcją personalistyczną w religii uwikłana jest w *Mowach* w polemikę z Oświeceniem i teologią tego czasu. Również wypowiedzi skupione wokół problemu istnienia Boga osobowego można odnieść do tzw. „sporu o ateizm” Fichtego.

Ale zbieżność między koncepcjami Boga Schleiermachersa a wyobrażeniami na ten temat myślicieli epoki nie wykraczają właściwie poza wspólny front krytyki pojęcia Boga jako „najwyższego moralnego porządku świata” (193) oraz odrzucenia stanowiska oświeceniowego deizmu. Nikłe zainteresowanie Schleiermachersa dla pojęcia Boga w religii, a w szczególności Boga osobowego, i dla pojęcia nieśmiertelności, właściwie przypada już na lata jego pobytu w Halle, a później w Schlobitten. Schleiermacher pisze nawet w piśmie *Sendschreiben an Lücke*, że początki tej postawy przypadają już na lata wczesnej młodości. Od początku szło tu więc o odrzucenie popularnego oglądu religii, o ile ten posługuje się określonym pojęciem Boga. Schleiermacher zwraca się polemicznie przede wszystkim przeciwko oświeceniowemu deizmowi, dla którego Bóg jest, wedle trafnego określenia Hansa Ehrenberga, „honorowym przewodniczącym natury”¹⁶.

Wraz z oświeceniowym deizmem atakiem objęta jest również kantowska religia postulatów moralnych. Dla fałszywego sposobu mówienia o Bogu charakterystyczne jest pomieszanie obu sfer, które należy ściśle od siebie oddzielać, mianowicie: metafizyki i religii. A co za tym idzie, rozgraniczanie w wypowiedziach o Bogu oglądów i objawień od przedstawień i pojęć. Jako przykład fałszywego wyobrażenia religii może służyć tzw. religia naturalna, która w wypowiedziach o Bogu miesza oglądy i objawienia z przedstawieniami i pojęciami. W centrum religii naturalnej znajduje się wiara w Boga, która nie odwołuje się do „żywego oglądu” Boga, ale operuje Jego przedstawieniami

¹⁶ Por. Seifert, *Die Theologie...*, s. 82.

i pojęciami. Każda spekulacja o Bogu nie ma wedle autora *Mów* w religii sensu, ponieważ religia to przedstawienie wszystkich wydarzeń w świecie jako działań Boga – wyrażanie związku tych działań z nieskończoną całością. Mędrkowanie o bycie tego Boga przed światem i poza światem – twierdzi mówca – mogłoby być dobre i konieczne w metafizyce, w religii będzie tylko pustą mitologią, dalszym rozwinięciem tego, co jest jedynie pomocniczym środkiem prezentacji. To, jak działający i objawiający się Bóg będzie przedstawiany czy pomyślany, jest już sprawą drugorzędną.

W procesie wykładania sensu objawienia niewątpliwie ma swój udział fantazja i myślenie. Ale pamiętajmy o tym, że fantazja może w różny sposób interpretować ten sam ogląd – jak i na odwrót: na różne oglądy może zostać naniesiona ta sama struktura interpretacyjna.

Mówca nie jest zainteresowany personalizmem i panteizmem w religii. Idea istnienia Boga osobowego, tak jak jest ona przedstawiona w personalizmie, nic nie ma wspólnego z „ogładem religijnym”. Odnosi się to również do panteizmu. Odnosząc się do idei Boga w religii Schleiermacher pisze: „W religii więc idea Boga nie stoi tak wysoko jak mniemanie, również wśród prawdziwie religijnych ludzi nigdy nie było fanatyków, entuzjastów czy marzycieli walczących o istnienie Boga; z wielkim spokojem widzieli oni obok siebie to, co nazywamy ateizmem, i zawsze istniało coś, co wydawało im się bardziej irreligijnym od niego” (115).

W przytoczonych cytatach *Mów* wyrażona jest krytyka konieczności posługiwania się w religii pojęciem Boga. Schleiermacher nie wyklucza możliwości, że „jakaś religia bez Boga może być lepsza od innej – z Bogiem” (113). Krytykuje w myśleniu o religii koncepcję personalistyczną i panteistyczną. Obie formy religii przedstawiając Boga na dwa różne sposoby, w rzeczywistości są sposobami myślenia o wszechświecie jako indywiduum.

Schleiermacher nie widzi większej różnicy między tymi, którzy personifikują wszechświat, a tymi, którzy tego nie czynią (146). To, czy fantazja przedstawia sobie „najwyższy przedmiot religii” jako zindywidualizowany, czy też tego nie robi, nie ma większego znaczenia. Schleiermacher negując w religii pojęcie Boga osobowego wpisuje się w szeroki prąd duchowy epoki. „Istnieją, być może, dusze poetyckie – a przyznacie, iż wierzę, że stoją one wyżej [od nas] – dla których Bóg jest jednostką całkowicie różną od ludzkości, jedynym egzemplarzem własnego gatunku” (113). Ale istnieją też tacy, dla których „człowiek jest prawzorem ich Boga, ludzkość jest dla nich wszystkim, i zgodnie z tym, co uważają oni za wydarzenia i (formy) prowadzenia w dziejach, określają charakter i istotę swego Boga” (113). Religia nie jest zależna, zdaniem Schleiermachera, od idei Istoty Najwyższej, która rządzi światem opierając się na rozumie i wolności (113).

Najbardziej zdecydowanie przeciwstawia się mówca idei Boga osobowego. „Nie jest prawdą, że jeśli nie ma Boga, to nie ma także religii” (112). Odrzucenie deistyczno-personalistycznej idei Boga i negacja w religii metafizycznych spekulacji, wzmocniły tylko w odniesieniu do Schleiermachera zarzut panteizmu. Nie można zaprzeczyć, że pobożność mówcy zbliża się w wielu punktach do „pobożności mistycznej”. Przecież sam Schleiermacher w *Piśmie do Lückego* wspominał „swoją wrodzoną predyspozycję do mistycyzmu”. Ale nie można stąd wyciągać wniosku, że Schleiermacher jest w religii panteistą. Bo przecież rozważając stosunek tego, co nieskończone, do tego, co skończone, jedności do różnorodności, Stwórcy do stworzenia, mówca w sposób jasny i wyraźny rozróżnia oba człony tej relacji. To, co nieskończone nie jest tym, co skończone; to, co pojedyncze nie jest jednym; ludzkość nie jest wszechświatem. Rozstrzygającym argumentem w kompleksie pytań i problemów związanych z rzekomym panteizmem Schleiermachera może być to, że ze względów zasadniczych odrzuca on zasadność stosowania w religii filozoficznych schematów. Niezależnie od tego, czy można, czy też nie można odkryć panteistyczne elementy w *Mowach*, należy pamiętać także o tym, że problemy te mają dla autora drugorzędne znaczenie.

Polemika Schleiermachera jest skierowana przeciwko przewadze w religii jednego, określonego pojęcia Boga nad rzeczywistością religijną, którą można określić – w sensie wywodów mówcy – jako wszechświat. Kiedy autor walczy z pojęciami metafizycznymi w religii, to tym samym opowiada się za prymatem rzeczywistości religijnej, której istnienie nigdy nie było przez niego poddawane w wątpliwość. Mówca syntetyzuje wszystkie te momenty w zdaniu: „Bóg nie jest w religii wszystkim, lecz Jednym, a wszechświat jest czymś więcej; również nie moglibyście Mu uwierzyć arbitralnie czy też dlatego, że potrzebujecie Go ku pociesze i pomocy, lecz dlatego, że musicie. Nieśmiertelność nie może być pragnieniem, jeśli najpierw nie była zadaniem, któreście rozwiązali. W samym środku skończoności stać się jednym z nieskończonością i być Wiecznym w przemijającej chwili: to jest nieśmiertelnością w religii” (117).

W ścisłym związku z wywodami mówcy na temat pojęcia Boga pozostaje polemika z „ideą nieśmiertelności”. Powiązanie idei Boga z ideą nieśmiertelności uważane jest za filar religii naturalnej, która jest przedmiotem zaciekłej krytyki. Oba pojęcia umieszczone są na tej samej linii: Jeśli „człowiek jest prawzorem Boga” (113), to jego pragnienie jest określone przez ideę nieśmiertelności. Schleiermacher uważa, że dążenie do nieśmiertelności jest „całkowicie irreligijne, wręcz sprzeczne z duchem religii” (112). Autor powołuje się tu na werset z Biblii: „Kto życie swe traci dla Mnie, ten je zachowa, a kto chce je zachować, ten je straci” (116).

W pragnieniu przez człowieka nieśmiertelności zawarta jest tylko egoistyczna troska człowieka o zachowanie swojej indywidualności.

„Z trwogą pytają, jak zabiorą ją [ludzkość] ze sobą poza ten świat, i najwyżej dążą do [posiadania] dodatkowych oczu i lepszych kończyn. [...] Żaloszne jest to życie, które chcą zachować, albowiem jeśli chodzi im o wieczność swej osoby, to dlaczego nie troszczą się z takim samym lękiem o to, czym byli, jak o to, czym będą [...]. Szukając nieśmiertelności, która nie jest żadną nieśmiertelnością i której panami nie są, tracą oni tę, którą mogliby mieć, a ponadto śmiertelne życie wraz z myślami, które daremnie ich lękają i dręczą. Z miłości do wszechświata spróbujcie wyrzec się swego życia. Już to dążcie do zniszczenia waszej indywidualności i do życia w jednym i we wszystkim, dążcie do bycia czymś więcej, niż sami jesteście, abyście niewiele stracili, kiedy utracicie siebie; a kiedy w ten sposób stopicie się ze wszechświatem [...] wtedy dalej będziemy rozmawiać o nadziejach, jakie czyni nam śmierć, i o nieskończoności, do której niezawodnie przez śmierć się wzniesiemy” (116–117).

Schleiermacher odrzuca tradycyjnie rozumianą ideę nieśmiertelności i zamiast o nieśmiertelności mówi o wspólnocie człowieka z Bogiem. Nie chodzi tu o panteistyczne zlewanie się człowieka ze wszechświatem, ani o jego pochłonięcie przez wszechświat. Już sam termin „nieśmiertelność” wskazuje, jego zdaniem, na metafizyczny charakter spekulacji. A o rzeczywistości religijnej nie można wyrażać się w kategoriach spekulatywnych, a tylko można powiedzieć, że objawia się ona tu i teraz. Już we wczesnych kazaniach mówi Schleiermacher o Królestwie Bożym: „Kto wierzy, że ono nadejdzie, ten musi także wiedzieć, że już znajduje się w nim”¹⁷. To właśnie we wczesnych kazaniach znajdujemy korzenie swoistej „immanentnej eschatologii” autora *Mów*.

Schleiermacher podziela ten pogląd z takimi myślicielami epoki, jak Lessing, Goethe, Fichte. Ideę nieśmiertelności uważa on za ideę niechrześcijańską. Nadzieja na samą nieśmiertelność byłaby czymś mało pouczającym. We wczesnych kazaniach z roku 1797 zostają skonfrontowane idea zmartwychwstania i nadzieja na nieśmiertelność. Schleiermacher sądzi, że podstawową sprawą jest to, jaki wpływ ma nasza wiara na nasze zmartwychwstanie, i że należy pokazać, w jaki sposób wiara w zmartwychwstanie czyni wartością spodziewanie się przez człowieka wiecznego życia, bowiem nadzieja na samą nieśmiertelność nie wystarcza. „Kto nie żyje w tym, co wieczne, kto w nim nie istnieje, temu jest ono całkowicie nie znane, w tego ograniczonym umyśle żadna religia jeszcze się nie pojawiła” (204).

W rozważaniach Schleiermachera na temat nieśmiertelności można dostrzec wpływ Spinozy i Goethego. Pytanie o to, czy Schleiermacher przez pojęcie „immanentnej eschatologii” prawidłowo zinterpretował *Nowy Testament*, nie jest tu problemem do dyskusji.

¹⁷ Schleiermacher, *Predigten I*, s. 162, także Seifert, *Die Theologie...*, s. 85.

5. RELIGIA

Co właściwie rozumie mówca pod pojęciem religii? To wieloznaczne pojęcie oznacza całą gamę różnorodnych pojęć: religijności, wiary, pobożności, życia religijnego, świadomości religijnej, człowieka religijnego, religijnego obszaru *humanitas*, jak i religijnej sfery świata duchowego i zjawisko religii w dziejach (pozytywna religia) – to wszystko określa mówca jednym i tym samym pojęciem: religia.

Wszystko to należy mieć na względzie, kiedy zamierzamy odpowiedzieć na pytanie o sens pojęcia religii w *Mowach*. Na religię jako na „manifestację ludzkiego ducha” można spojrzeć z podwójnej perspektywy, mianowicie: albo wyjść od określonego pojęcia religii, albo od określonej historycznie postaci religii. Pierwsza droga jest drogą oświeceniowej filozofii religii. Nie jest ona odrzucana przez Schleiermachersa, ale otrzymuje ważne dopełnienie w rozpatrywaniu religii jako wytworu określonej epoki historycznej.

„Każdy wyraz, każde dzieło ludzkiego ducha można widzieć i poznawać z podwójnego punktu widzenia. Jeśli rozpatrywać je od środka, odpowiednio do jego wewnętrznej istoty, to okazuje się ono produktem natury ludzkiej [...] jeśli jednak rozpatrywać je od strony granicy [...], to okazuje się ono wytworem epoki i historii” (58). Ale jeśli wychodzi się od pojęcia religii „rozpatrywanej od środka”, to należy je uzasadnić, wychodząc też od tego, co szczegółowe (59).

Podejście drugie do religii, polegające na tym, że wychodzi się od historycznej postaci religii, jest wedle mówcy „słuszne, ale pełne trudu”. Sam Schleiermacher podąża tą drogą w mowie piątej, w której pokazuje religię nie od strony jej ogólnego pojęcia, ale od strony jej historycznej rzeczywistości. Schleiermacher uczy nas oglądania historycznych form religii za pomocą pojęcia religii. Faktycznie wiąże ze sobą w swych rozważaniach oba podejścia do religii. I usprawiedliwia użycie określonego pojęcia religii na podstawie poszczególnych historycznie określonych zjawisk, jednocześnie pouczając nas przy tym, że należy na zjawiska historycznej religijności spojrzeć „od środka”, czyli „od strony pojęcia religii”. Punkt newralgiczny leży tu w egzystencjalnym punkcie wyjścia, który znajduje się w „pojęciu” religijnego przeżycia.

Twierdzi on wyraźnie, że jeśli religia nie ma podstaw w religijnym przeżyciu, to pozostaje nam z religii w rękach tylko „martwa, zimna masa” (61–62).

W słynnej definicji religii, zawartej w mowie drugiej, wedle której jej istotą nie jest ani myślenie, ani działanie, lecz ogląd i uczucie, wychodzi mówca od ogólnego pojęcia religii. Na początku ujmuje autor religię jako sferę życia duchowego człowieka. Najkrócej można wyrazić to w ten

sposób, że istota religii zostaje najpierw ujęta jako religijność. Stawiano wobec takiego ujęcia religii zarzut, że jeśli religię redukuje się do fenomenu religijności, to właściwie nie może się pojawić pytanie o jej prawdę, bowiem wystarczy, że zadowolamy się pewnością przeżycia religijnego¹⁸. Wedle ujęcia religii jako religijności, wypływa ona ze stosunku człowieka do podstawy własnego życia duchowego.

Niewątpliwie określenie religii jako religijności zajmuje wiele miejsca w *Mowach*. Oto tylko niektóre z nich: Religia jest „kierowaniem się umysłu ku wieczności” (62). Albo takie sformułowanie: „Wszystkie te uczucia są religią, a także wszystkie inne, przy których wszechświat jest jedynym, a w pewien sposób wasze »ja« jest drugim z punktów, między którymi unosi się dusza. Starożytni wiedzieli o tym dobrze i pobożnością nazywali te wszystkie uczucia i odnosili je bezpośrednio do religii, której najszlachetniejszą częścią były dla nich one” (105). A w jeszcze innym miejscu mówca twierdzi: „toteż jest religią przyjąć wszystko, co pojedyncze, jako część całości, a wszystko, co ograniczone, jako reprezentację nieskończoności” (76).

Religią jest więc przedstawianie wszystkich wydarzeń w świecie jako działań Boga – „wyraża to ich związek z nieskończoną całością” (77). To wszystko jest religijnością – strumieniem przeżyć, który całkowicie wypełnia człowieka. Kiedy Schleiermacher mówi o nieskończoności religii, to chce podkreślić swoistą siłę i głębię przeżycia religijnego.

Tu dotykamy punktu, w którym religijność odróżnia się od innych sfer życia duchowego człowieka. Kiedy człowiek rozpoznaje nieskończoność religii w świadomości swojej własnej ograniczoności, to wtedy manifestuje się tu inna nieskończoność od tej, o której mówi spekulacja metafizyczna i moralność. Religijność jest nieskończona, ponieważ w niej człowiek odnosi się do prawdziwej nieskończoności: „Praktyka jest sztuką, spekulacja wiedzą, religia – zmysłem dla i upodobaniem do nieskończoności” (75). W tej słynnej definicji religijność określona jest od strony „przedmiotowej” i podkreślone jest to, co swoiste dla religijności, w odróżnieniu od sfery spekulacji i moralności.

Ogląd wszechświata jako „oś” całej drugiej mowy odnosi to, co subiektywne, do tego, co obiektywne. Kiedy człowiek przyjmuje – zgodnie ze swoją naturą – oddziaływanie nań wszechświata, wtedy można mówić o narodzinach religijności jako „prowincji” życia duchowego człowieka, znajdującej się w nim obok innych „prowincji”. Tego ścisłego odniesienia czynnika subiektywnego i obiektywnego nie należy tracić z oczu, jeśli rozumie się przede wszystkim religię jako religijność. Autor chce pokazać

¹⁸ O. Piper, *Das religiöse Erlebnis. Eine kritische Analyse der Schleiermacherscher Reden über die Religion*, Göttingen 1920, s. 8. Por. także Otto, *Redenkommentar*, s. XVIII.

ludziom wykształconym poprzez ukazanie religii jako religijności, że musi się ona wyłonić „z wnętrza każdej lepszej duszy” i że w naszych uczuciach ma ona swą własną prowincję, w której rządzi bez ograniczeń (66). Religijność ma w tym aspekcie „konieczną” funkcję w ramach „kształtowania” pełni człowieczeństwa.

Ale w ten sposób został w *Mowach* dokonany tylko pierwszy krok na drodze wyjaśnienia istoty religii. Przy tym podejściu do fenomenu religijności na plan pierwszy wysuwa się aspekt „wewnętrznej spontaniczności”, tj. to, że religia musi wyłaniać się od wewnątrz z życia duchowego człowieka – co jest pewną jednostronnością w podejściu do wyjaśniania istoty religii. Jest to związane z egzoteryzmem, z którego wypływa „niewłaściwa” linia argumentacji w *Mowach*, a która konstruowana jest ze względu na słuchacza jako reprezentanta kultury epoki. Stanowisko, wedle którego religia jest tylko „prowincją w umyśle człowieka”, jest stanowiskiem przejściowym, poprzez które autor zbliża się coraz bardziej do właściwego poglądu na religię.

W dalszych częściach tekstu coraz wyraźniej dochodzi do głosu tendencja do przejścia przez religię dominującej pozycji w sferze życia duchowego człowieka. Życie duchowe człowieka ma za przedmiot „wszechświat i stosunek, jaki łączy z nim człowieka” (69), przy czym religia inaczej się do niego odnosi niż filozofia moralna czy sztuka. Jeśli tylko religia jest w stanie nadać człowiekowi uniwersalny charakter istnienia, to dlatego, że w innych sferach życia duchowego człowiek odnosi się do tego, co skończone, a w religii skonfrontowany jest z tym, co nieskończone. A stąd już tylko jeden krok do stwierdzenia, że religia jest prazródłem wszelkiego życia duchowego człowieka.

O religii jako o prazródle życia duchowego człowieka autor mówi już na początku pierwszej mowy, w hymnie pochwalnym wygłoszonym na jej cześć: „Religia nie może być dumna, gdyż jest zawsze pełna pokory. Religia była ciałem matki [...] w niej oddychał mój duch [...] to ona pomogła mi [...] ona wprowadziła mnie w czynne życie [...] ona nauczyła mnie [...] wraz z moimi cnotami i błędami zachować świętość w moim niepodzielnym istnieniu, tylko dzięki niej wreszcie poznałem, czym jest przyjaźń i miłość” (54).

Myśl o poszukiwaniu obszaru źródłowego w sferze życia duchowego człowieka jest klamrą spinającą w jedność dwie młodzieńcze prace Schleiermachersa, mianowicie – *Mowy o religii* i *Monologi*. Jest to zarówno motyw reformacji, jak i idealizmu. Schleiermacher szuka także owego punktu, z którego można zobaczyć „wszystko, co ważne jest dla człowieka” (62–63). Tym wewnętrznym pulsem życia duchowego człowieka nie jest dlań moralność, lecz religia. Samo odgraniczanie moralności od religii związane jest z duchem epoki.

Już w czasie powstania *Mów* Schleiermacher ma własną etykę religijną, którą po raz pierwszy przedstawił w *Monologach*. Różni się ona zasadniczo od etyki Kanta czy etyki idealistycznej. Religijność została u Kanta całkowicie pochłonięta przez moralność. Religia jest dla Kanta, ujmując ją od strony podmiotu, poznaniem wszystkich naszych obowiązków jako Boskich nakazów. Tę „moralną religię” Kant identyfikuje z religią chrześcijańską. Schleiermacher odrzuca zarówno oświeceniową moralną religię Kanta, jak i ujęcie religii przez wczesny idealizm. W tym duchu należy rozumieć polemikę mówcy z przekonaniem, że religia ma pobudzać do działania moralnego, albo być sama podstawą dla tego działania. „To całe nieporozumienie, że religia ma działać jest zarazem strasznym nadużyciem, i bez względu na to, w którą stronę zwróci się aktywność, może się skończyć tylko nieszczęściem i ruiną” (64).

O „objawiającym się w działaniu” Bogu, w odróżnieniu od „Boga nakazującego”, mówi się, że nie pobudza do działania (115). „Również nie może [On] pobudzać do moralności, albowiem jest uważany tylko za działającego, a na naszą moralność nie można działać ani też nie można sobie wyobrazić żadnego na nią działania” (116). Ale możemy z tego wnioskować o całkowitej indyferentności religii wobec moralności. Religia otwiera dopiero człowieka na pełne człowieczeństwo w ten sposób, że „właściwe działanie powinno być działaniem moralnym”. Schleiermacher wyraża swoje stanowisko poprzez formułę: należy działać „nie z religii, lecz wraz z nią”. Wszelkie właściwe działanie powinno i może też być moralne, jednakże uczucia religijne powinny niby święta muzyka towarzyszyć wszelkiemu działaniu człowieka; powinien on robić wszystko z towarzyszeniem religii, nie zaś – z powodu religii” (83).

Religia otwiera więc obszar źródłowy, w którym wszelkie funkcje życia mają swoją podstawę i swoje powiązanie. Określa ona człowieka w całym jego życiu, nie ingerując przy tym bezpośrednio w autonomię innych obszarów życia duchowego człowieka. Celem człowieka pobożnego jest „w spokojnym działaniu, które musi wychodzić ze swego własnego źródła, mieć duszę pełną religią” (84). To religia ujęta w aspekcie religijności czyni człowieka właściwym człowiekiem, otwiera obszar źródłowy wszelkiego bytu. Jedynie ona, wedle mówcy, jest w stanie „poruszyć człowieka z całą siłą”, to ona „przenika aż do najgłębszego wnętrza każdej jednostki, która oddycha w jej atmosferze” (118).

Właśnie w tym miejscu wprowadza mówca tzw. „religię ludzkości”. Ta odmiana postawy religijnej jest w *Mowach* szczególnie ważna, ponieważ to dzięki niej ludzie dochodzą do odkrycia swego człowieczeństwa. Mówca wyraża to dobitnie w słynnym sformułowaniu: „Sama ludzkość jest dla was właściwie kosmosem” (94). Termin „ludzkość” użyty jest w podwójnym sensie: po pierwsze w odniesieniu do całości indywidualnego życia ludzkiego,

po drugie oznacza on pojęcie człowieczeństwa. Przy czym akcent pada na znaczenie drugie.

Mowa tu jest o pełni człowieczeństwa, jakie człowiek może osiągnąć poprzez religię ujętą jako religijność. W tym sensie należy rozumieć pytanie mówcy, skierowane do rozmówców: Pokazałem wam, czym właściwie jest religia; czy znaleźliście w niej cokolwiek, co byłoby niegodne was i najwyższej kultury ludzkiej?

„Religia ludzkości” jako forma religijności jest fazą przejściową w drodze do pełnego pojęcia religii. Ale jej rola w tym procesie odkrywania religii prawdziwej jest niezbywalna, ponieważ to dzięki niej zostaje odkryte pełne człowieczeństwo i religia jako dominująca prowincja w wewnętrznym życiu duchowym człowieka. Mówca uważa, że człowiek musi najpierw znaleźć ludzkość, jeśli chce usłyszeć głos Boga. Wyraża on to wprost w takim oto fragmencie: „Ale także duszę, jeśli ma wytworzyć i wykarmić religię, trzeba zobaczyć w jakimś świecie [...] Aby oglądać świat i mieć religię, człowiek musi najpierw znaleźć ludzkość, a znajduje ją jedynie w miłości i przez miłość” (92).

Odkrywanie ludzkości dokonuje się w *Mowach* poprzez pośrednika (*Mittler*), który ograniczonego człowieka zmysłowego odnosi do „nieskończonej ludzkości” (51).

Wprowadzenie pojęcia pośrednika ma dla toku wywodów wielkie znaczenie. Nie powinniśmy mieć co do tego wątpliwości, że pośrednik między człowiekiem a ludzkością należy do najniższej warstwy w pojęciu pośrednika. Ale jest on ważny dla rozważań mówcy nad istotą religii, ponieważ pojęcie pośrednika zamyka obraz religii ludzkości, która otwiera człowieka na jego człowieczeństwo i dopełnia od tej strony pojęcie religijności. W rezultacie tego pośrednictwa człowiek nie potrzebuje już żadnych pośredników, żeby oglądać ludzkość.

„U kogo religia w ten sposób [z trudem] znowu przedostała się do wnętrza i także tam znalazła nieskończoność, u tego jest ona w tym aspekcie doskonała, on już zaś nie potrzebuje żadnego pośrednika do jakiegokolwiek oglądu ludzkości i sam może nim być dla wielu” (99).

To dzięki „religii ludzkości” może mówca powiedzieć o ludziach: „Wy sami jesteście kompendium ludzkości, wasza osobowość obejmuje w pewnym sensie całą ludzką naturę, a ta [natura], we wszystkich swych prezentacjach, nie jest niczym innym [...] jak waszym własnym powielonym, wyraźnie zaznaczonym i we wszystkich swych odmianach odwiecznym „Ja” (99).

Zaznaczyliśmy już, że „religia ludzkości” nie jest ostatecznym słowem Schleiermachera na temat istoty religii. Z drugiej strony nie jest ona wyłącznie słowem tymczasowym. Istota religii zawsze bowiem zawiera w sobie religijność. Mówca podsumowując swoje rozważania na temat

„religii ludzkości” konstatuje: „Tylko w pobieżnym zarysie naszkicowałem kilka z wybijających się obrazów religii w dziedzinie natury i ludzkości; tu jednak doprowadziłem was aż do ostatniej granicy waszego widnokręgu. Tu kończy się religia dla tych, dla których ludzkość i wszechświat znaczą to samo. [...] Nie wierzcie jednak, że jest to zarazem granica religii. Właściwie nie może się ona tu zatrzymać i dopiero po drugiej stronie tego punktu naprawdę spogląda w nieskończoność” (102). A kilka wierszy dalej mówca ujawnia wyraźnie swoje własne stanowisko: „Do takiego przeczcucia czegoś znajdującego się poza i ponad ludzkością dąży cała religia, aby dać się porwać temu, co wspólne i wyższe w obu” (102).

Mówca jest świadom, że jego rozmówcy nie są jeszcze przygotowani do tego, żeby im wyjawić tajemnicę religii prawdziwej. „Ale dość już aluzji do tego, co od was jest nieskończenie dalekie, każde następne słowo na ten temat byłoby czymś niezrozumiałym” (102).

Dokąd zmierza Schleiermacher, pokazuje następne zdanie, w którym przechodzi on od bytu ludzkości do jej stawiania się: „Ale nie tylko w jej bycie musi widzieć ludzkość lecz także w jej stawianiu się” (99). „Historia w najważniejszym sensie jest najwyższym przedmiotem religii, od niej się zaczyna i wraz z nią się kończy” (99). Mówca posuwa się nawet dalej, wyznając: „cała prawdziwa historia zrazu miała wszędzie cel religijny i wyszła od religijnych idei. W jej sferze leżą też najwyższe i najwznioślejsze poglądy religii” (100).

Powyżej naszkicowane podejście do religii znajduje swoją kontynuację w mowie piątej. Schleiermacher przechodzi po naszkicowaniu religii ludzkości jako idei, która dała ludziom kulturalnym wyobrażenie o wewnętrznej stronie religii (religijności), do religii jako „rzeczywistości” – do wielkich historycznych religii.

Jeśli zasadna jest wykładnia pewnych części młodzieńczego dzieła Schleiermachersa w duchu mistyki, to może się ona odnosić do sfery „religii ludzkości” jako religijności. Mistyka jako „droga do wewnątrz”, prowadząca do samooglądu, odnosi jednostkę bezpośrednio do ludzkości. Mistyczna religijność Schleiermachersa ma swoją podstawę w jego polemice z religijnością oświeceniową. Ale pamiętajmy o tym, że widzi on również niebezpieczeństwo jednostronnej mistycznej religijności. Mówca mówi o „fantastycznych naturach”, którym „brakuje przenikliwości ducha [...], mają one napady religijności”, rozwijają „subiektywne, przypadkowe konstrukcje” (130).

Jeśli uznać by za prawdziwe twierdzenie, że własna religijność Schleiermachersa posiada cechy mistyczne, to tym bardziej zdumiewa, że jest on świadom niebezpieczeństwa takiego typu religijności, jaki prowadzi „drogą do wewnątrz” człowieka. Jednakże dyskusję nad tym, czy religia mówcy jest

mystyką, można w tym miejscu zakończyć stwierdzeniem, że nie może być o tym mowy, ponieważ religia jako religijność nie odpowiada ostatecznie pojęciu religii prawdziwej.

5. INDYWIDUALNOŚĆ

Często twierdzi się, że pojęcie indywidualności, które zarówno w *Mowach o religii* jak i *Monologach* odgrywa kluczową rolę, świadczy o wpływie dziedzictwa romantyzmu na twórczość młodego Schleiermachera. Nie uważamy, żeby był to sąd trafny.

Pojęcie indywidualności bowiem wypływa z doświadczenia religijnego, jakie Schleiermacher wyniósł z czasów pobytu w gminie religijnej „Braci Morawskich”. Bliższe prawdy jest odwrotne stwierdzenie: to romantyzm zawdzięcza wiele ze swojego rozumienia indywidualności autorowi *Mów* i *Monologów*. Zazwyczaj w literaturze przedmiotu odróżnia się estetyczne rozumienie pojęcia indywidualności, które najpełniej występuje u Herdera, Goethego, Humboldta i romantyków, od jego etycznej wykładni u Fichtego – zaś jedno i drugie odgranicza się od religijnego oglądu indywidualności u Schleiermachera. Na ogół uważa się, że Schleiermacher swoje pojęcie indywidualności, z jego trzema elementami: bycia czymś określonym, bycia własnym rodzajem i bycia pewną całością – sformułował już w czasie pobytu w Schlobitten. Musimy sobie w sposób jasny zdać o tego sprawę, że pojęcie indywidualności, które jest podstawową cechą religijnego przeżycia, a później, w mowie piątej, zostanie przez autora zastosowane do ujęcia religii jako pewnego indywiduum, nie jest określone w sposób filozoficzny, jako *principium individuationis*.

Leibniz nie wywarł żadnego pozytywnego wpływu na ujęcie oglądu indywidualności przez Schleiermachera. Pojęcie indywidualności ma swoje egzystencjalne uwarunkowanie. Wypływa ono z egzystencjalnego przeżycia religijnego autora *Mów* – „bycia określonym” przez wszechświat – i z doświadczenia siebie w przeżyciu religijnym jako niepowtarzalnej całości. Kiedy Schleiermacher mówiąc o religii twierdzi: to „wszystko wynika z wewnętrznej neodpartej konieczności mojej natury”, czy kiedy wspomina o „boskim powołaniu” jako tym, co określa jego miejsce we wszechświecie, to ujawnia się w tym charakter jego istoty, którą najlepiej oddać przez pojęcie – przeżycia swojej własnej indywidualności.

Ogląd indywidualności ma w koncepcji religii Schleiermachera podstawowe znaczenie. Jest on jego oryginalnym wkładem do teorii religii; nie należy pojęcia indywidualności rozumieć ani jako romantycznej, ani jako filozoficznej zasady. Nie ma bowiem nic wspólnego z romantyczną radością, wpływającą

z nieskończonego rozwijania własnej indywidualności. Jeśli Schleiermacher myśląc o sobie mówi w *Monologach* o „tysiącach postaci” swojej obecności w świecie, to jedynie po to, żeby rozpoznać wśród nich tę jedyną – „najbardziej własną” (82). Nie jest to również koncepcja filozoficzno-etyczna indywidualności. Zarówno dążenie do urzeczywistnienia ideału „pełnego człowieczeństwa” Goethego, jak i pojęcie „absolutnej wolności” Fichtego, nie oddaje tego, o co chodzi Schleiermacherowi.

Dla autora *Mów* indywidualność nie jest pojęciem ontologicznym, lecz historycznym – jest ona problemem życia i wspólnoty społecznej. Już bardzo wcześniej, bo w kazaniach, które Schleiermacher wygłaszał w Schlobitten, pojawia się myśl o indywidualności w sposób pośredni albo bezpośredni. Ogląd indywidualności znajduje się w centrum koncepcji religii w *Mowach*. Niektórzy interpretatorzy tego dzieła sądzą, że autor łączy za pomocą tego pojęcia metafizyczny problem odniesienia do siebie tego, co skończone, do tego, co nieskończone. W oglądzie indywidualności zachowane jest bowiem stanowisko tzw. „wyższego realizmu”. Rzeczywiście: to co indywidualne jest zwierciadłem tego, co nieskończone, pozytywnym wyrazem tego, co wieczne w tym, co skończone. A więc to, co indywidualne, jest wprawdzie ograniczone, bo „wykrojone z tego, co nieskończone”, ale samo jest nieskończone. I dlatego mówca powie o nim: „Tylko w ten sposób może ono w obrębie tych granic być samo nieskończone i samo się tworzyć, inaczej straciecie zaś wszystko w jednostajności ogólnego pojęcia” (75).

To, co swoiste dla każdej indywidualności polega na tym, że jest ona zwierciadłem tego, co nieskończone. Określenie to przywołuje myśl, którą Schleiermacher sformułował już w Schlobitten, mianowicie, że „nawet najbardziej zły człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga”. Schleiermachera ujęcie indywidualności jest niewątpliwie sprzeczne z arystokratycznym kultem indywidualności, rozpowszechnionym w kręgach romantyków. Pojęcie indywidualności w *Mowach* zakłada, że każdą poszczególną rzecz należy ująć jako „element całości”. Tylko wtedy można ją „rozpatrywać w jej swoistej naturze” (228). Mówca nawołuje w związku z tym ludzi wykształconych: „Oby jednak kiedyś mogli zrozumieć, że każdą rzecz – aby zobaczyć w niej element całości – trzeba rozpatrywać w jej specyficznej naturze i w jej najwyższym spełnieniu. Albowiem we wszechświecie może ona być czymś tylko dzięki totalności swych oddziaływań i powiązań, do nich się wszystko sprowadza, aby to pojąć, trzeba jakąś rzecz rozważyć [...] z własnego centrum i ze wszystkich stron w odniesieniu do niego, to znaczy, w jej wyodrębnionym istnieniu, w jej własnej istocie” (128).

Z drugiej strony, jeśli to co indywidualne jako „odbicie wszechświata” ma być pewną całością, to już sam wszechświat musi być ujęty jako całość. Dlatego też rozważania tego, co indywidualne we wszechświecie, noszą

w sobie charakter rozważań nad totalnością powiązań i oddziaływań. Również z tego powodu jest ważne rozważanie indywidualności w jej własnym centrum. Ujęcie rzeczy we własnym centrum polegać ma na ujawnieniu w niej tego, co wieczne – co sprowadza się właściwie do ujawnienia całości jej „oddziaływań i powiązań”. Na tym właśnie polega ujęcie rzeczy w jej centrum, w którym uchwytywana jest istota rzeczy. Dochodzi tu do głosu stanowisko tzw. „wyższego realizmu”.

Przypomnieć w tym kontekście należy, że pytanie o istotę religii również jest równoznaczne z pytaniem o jej centrum. I dlatego odgraniczenie religii od metafizyki i moralności polega na „wycięciu z religii jej fałszywych centrów”. Mówca rozpatruje indywidualium z podwójnej perspektywy: po pierwsze ujmuje indywidualium jako „konieczne uzupełnienie doskonałego oglądu ludzkości”. U podstaw leży tu przekonanie, że ludzkość jako całość doskonale odzwierciedla się w całości poszczególnych indywidualnych ukształtowań. Po drugie: indywidualium jest w pełni rozwinięte dopiero we wspólnocie społecznej. Jeśli w pierwszym przypadku indywidualium jest elementem całości, która jest mechaniczną sumą jej części, to w przypadku drugim indywidualium jest członem wspólnoty społecznej. Schleiermacher zmierza tu do tego, żeby pokazać, że indywidualium i wspólnota znajdują się w nierozłącznym związku życiowym. Jedno nie może obyć się bez drugiego.

Związek indywidualium ze wspólnotą ma jeszcze inne znaczenie, mianowicie indywidualium uświadamia sobie dzięki niemu swoją ograniczoność i określoność. Tylko przez ograniczenie uzyskuje indywidualium określoną postać (122). Chodzi tu o to, że tylko poprzez odniesienie do wspólnoty społecznej, w której jedna wolność zderza się z wolnością drugiego człowieka, indywidualium może się rozwijać. Zarówno w odniesieniu do *Mów*, jak i *Monologów*, ma znaczenie teza: „tylko przez przeciwstawienie to, co pojedyncze będzie poznane” (90); tylko we wspólnocie można rozpoznać indywidualium. Poprzez odniesienie indywidualium do wspólnoty „Ja” wychodzi poza siebie i „podejmuje wędrówkę przez cały obszar ludzkości” (98), żeby powrócić z niego z wyostrzonym zmysłem i bardziej wykształcony sądem własnego „Ja” i w końcu siebie głębiej i lepiej zrozumieć jako „kompendium ludzkości” (99). Poprzez odniesienie indywidualium do ludzkości uświadamiamy sobie, że w obszarze etyki „indywidualium nie może siebie poznać tylko z siebie” (142).

Pojęcie indywidualności nie oznacza pojęcia osobowości. Kiedy mówca wygłasza słynne zdanie pod koniec drugiej mowy: „Z miłości do wszechświata spróbujcie wyrzec się swego życia. Już to dążcie do zmuszenia waszej indywidualności i do życia w jednym i we wszystkim”, to pojęcie indywidualności nie występuje tutaj w swoim właściwym znaczeniu, lecz oznacza pojęcie osobowości, jako jedności swoistych sił w naturze człowieka. Schleiermacher w pojęciu indywidualium podkreśla w *Mowach* o wiele silniej niż gdzie indziej, że jest ono określane przez wszechświat. Ze współczuciem

patrzy mówca na tych, którzy, aby mogli „swe izolowane istnienie prowadzić zgodnie z własną samowolą” (105), nic o tej „zależności” od uniwersum „nie wiedzą” (105). „Żaden człowiek jako indywiduum nie może zaistnieć, przez ten akt nie zostając zarazem przeniesiony w świat, w określony porządek rzeczy” (192).

Religijny egzystencjalizm Schleiermachera polega na tym, że indywiduum jest określone i zdeterminowane przez wszechświat – przez to, co nieskończone. Determinacja nie jest żadnym więzieniem. W przeciwnym razie *Monologi* nie mogłyby w stylu filozofii Fichtego wychwalać wolności człowieka. Faktycznie to związanie indywiduum ze światem umożliwia dopiero ludzką wolność. Linia podstawowa rozważań o religii została tym samym ustalona: „obiektywnie” indywiduum jest określone i związane, a subiektywnie uzyskuje ono dzięki temu swoją wolność (180).

6. POŚREDNIK

Pojęcie pośrednika w swojej najogólniejszej formie odnosi się do pojęcia „ludzkości”. Chodzi tu o pośredniczenie między „ograniczonymi ludźmi a nieskończoną ludzkością” (52). Mówca apeluje o „wyszukiwanie świętych mężów, w których człowieczeństwo objawia się najbardziej bezpośrednio”: „wyszukajcie sobie takiego, który mógłby być pośrednikiem między waszym ograniczonym sposobem myślenia a wiecznymi granicami świata; kiedy go znajdziecie, przebiegnijcie myślą całą ludzkość i wszystko, co dotąd wydawało się wam niczym, pozwólcie oświetlić odblaskowi tego nowego świata” (98).

Takiego pośrednictwa potrzebuje każdy „ograniczony człowiek”, żeby dotrzeć do pełnego człowieczeństwa. Ale „u kogo religia w ten sposób [z trudem] znowu przedostała się do wnętrza i także tam znalazła nieskończoność, u tego jest ona w tym aspekcie doskonała, on zaś nie potrzebuje już żadnego pośrednika do jakiegokolwiek oglądu ludzkości i sam może nim być dla wielu” (99).

Każdy potrzebuje pośrednika i każdy może i powinien nim być. Ale już na początku pierwszej mowy wprowadza autor inny typ pośrednika, który demonstruje wyższą siłę pośredniczenia niż „tylko ziemską i zmysłową”. Ci pośrednicy objawiają wszechświat, którzy „odkryli” (52). To o nich, a nie o pośrednikach pierwszego stopnia, powie mówca, że „człowiek taki jest wprawdzie kapłanem Najwyższego, jako że przybliżył Go tym, którzy zwykli pojmować jedynie rzeczy skończone i błahe, ukazuje im to, co niebiańskie i wieczne, jako przedmiot rozkoszy i zjednoczenia, jako jedyne niewyczerpane źródło tego, ku czemu zwraca się ich cała działalność” (52–53).

Oba stopnie pośrednictwa pozostają w ścisłym związku: pierwszy stopień jest konieczny do przygotowania pośrednictwa wyższego stopnia. Dopiero kiedy człowiek znalazł pośrednika na drodze do ludzkości, „stał się zdolny słyszeć głos Boga i nań odpowiadać” (93). Przez samo wprowadzenie pojęcia pośrednika drugiego stopnia, które musiało być pojęciem obcym dla słuchaczy, można przypuszczać, że autor ma nam do powiedzenia coś zgoła nowego. Nie chodzi przy tym o samo pojęcie pośrednika, ponieważ mówca zakłada, iż jest ono ludziom kulturalnym znane. Zarówno ogólne pojęcie pośrednika, które charakteryzuje jego pierwszy stopień, jak i moment wolności w wyborze pośrednika, do którego zmierza pojęcie pośrednika drugiego stopnia, pozostają w związku z pojęciem pośrednika w romantyzmie. To Novalis wprowadził pojęcie pośrednika do kultury romantyzmu. Występuje ono także u F. Schlegla – przy czym nie wiadomo, czy przejął on je od Schleiermachersa, czy też od Novalisa. Odgrywało ono dużą rolę zarówno w *Blütenstaub* Novalisa, jak i w *Athenäumsfragmenten* F. Schlegla. Ten ostatni opowiada się za największą z możliwych ogólnością tego pojęcia: „Dla doskonałego chrześcijanina [...] musi przecież wszystko być pośrednikiem”. Novalis podkreśla moment wolności w wyborze pośrednika. Píše on w *Blütenstaub*: „Nic nie jest niezbędniejszego dla prawdziwej religijności od członu pośredniego – który nas łączy z Bogiem [...] w wyborze tego członu człowiek musi być wolny”¹⁹.

Właśnie tutaj znajduje się punkt, w którym Schleiermacher może znaleźć korzystne założenie dla religii, ponieważ uznaje siebie wraz z ludźmi kulturalnymi za znajdujących na tej samej linii frontu walki z „literą” *Pisma Świętego*, jako tzw. „logicznym pośrednikiem” (210). *Pismo Święte* nigdy nie było dla Schleiermachersa najważniejszym źródłem wiary. Sądzi on, że należy rozsądzić moralno-metafizyczną skorupę *Pisma Świętego*, żeby pobudzić martwą literę *Pisma* do religijnego życia. Schleiermacher podejmuje próbę nowego uformowania najważniejszych biblijno-teologicznych pojęć. Zwalcza on racjonalistyczno-ortodoksyjne podejście do dogmatycznych pojęć religii; obca jest mu sucha, rozumowo-moralna wykładnia takich pojęć jak cud, Objawienie, Boskie natchnienie. Celem jego jest wykładnia tych pojęć od strony religijnego życia. Dochodzi tu niewątpliwie do głosu romantyczna skłonność do szukania we wnętrzu człowieka, w przeżyciu religijnym żywego, głębszego fundamentu dla religijnego dogmatu. *Pismo Święte* nie jest dla Schleiermachersa zamkniętym kodeksem. Za takie zostało ono uznane przez wielu bez wyższego upoważnienia. Schleiermacher nie odwoływał się zarówno w *Mowach*, jak i w swojej działalności kaznodziejskiej do *Pisma Świętego* ani jako do „logicznego pośrednika”, ani jako „etycznego

¹⁹ Novalis, *Schriften*, Bd. II, s. 18.

pośrednika”. Zwrot „pośrednik etyczny” skierowany jest przeciwko Kantowi i jego filozofii religii.

Pośrednik, którego ma na myśli Schleiermacher, ma za zadanie obudzić w człowieku zmysł do religii. Mówca wyraźnie mówi w tym kontekście o mistrzach i uczniach, „którzy tworzą wokół mistrza własną szkołę” (156). Przy czym przyłączanie się do mistrza nie ma być żadnym ślepym naśladownictwem. Mistrzem w religii jest się przez to, wedle autora, że jest się do tego wybranym.

Ujęcie relacji mistrz–uczeń w *Mowach* grzeszy pewną jednostronnością, ale jest ono skierowane polemicznie przeciwko niewłaściwemu rozumieniu tego stosunku jako relacji między pośrednikiem a laikiem. W stosunku ucznia do mistrza akcentuje mówca wolność, w opozycji do stosunków panujących w „empirycznym” kościele współczesnym.

Teologiczno-dogmatycznej nauce w religii przeciwstawia Schleiermacher drogę przez pośrednika. Mimo że mówca podkreśla silnie wolność w wyborze pośrednika, to ostatecznie nie ma wątpliwości co do tego, kto zajmuje w tym stosunku mistrz–uczeń pozycję dominującą.

Należy zgodzić się, jak sądzę, z F. Schleglem, który po ukazaniu się *Mów* napisał: „wybiera się i zakłada pośrednika, ale można tylko tego wybrać i założyć, który już założył siebie jako takiego. Pośrednik jest tym kimś, kto spostrzega w sobie to, co Boskie, i kto poświęca siebie zarazem niszczyć siebie, żeby zwiastować, komunikować i przedstawiać to co Boskie wszystkim ludziom w zwyczajach i czynach”²⁰.

Wolny wybór pośrednika dotyczy więc pośrednika, który już w tej funkcji występował. Oczywiście mówca nie twierdzi, że pośrednik sam ustala siebie w tej roli, bowiem jest on „przysłany” po to, żeby „przynosić nowe objawienia z nieba”. Pojęcia pośrednika i objawienia wzajemnie do siebie odsyłają (109) – jest to podstawowa myśl *Mów*.

Nie ma wątpliwości, do kogo odnosi się pojęcie pośrednika drugiego stopnia. Nie bez powodu mówi się tak często o „prawdziwym kapłanie”. O ile pojęcie pośrednika prowadzącego do ludzkości odnosiło się jeszcze do każdego człowieka, to już pojęcie pośrednika drugiego stopnia zostaje zawężone do wybranego kręgu osób. Tylko o tych „lepszych” spośród laików postuluje się, że mogą się do tego kręgu dostać, na którym „będą zarazem kapłanem i laikiem” (157).

Czwarta mowa rozwiewa jakiegokolwiek wątpliwości co do tego, jak liczny wyobraża sobie mówca kapłański krąg pośredników. Także na początku pierwszej mowy deklaruje, że Bóstwo „we wszystkich epokach zsyła tu i ówdzie nielicznych [...], wyposaża ich w cudowne dary, wygładza im drogę

²⁰ F. Schlegel, *Seine prosaischen Jugendschriften 1794–1822*, hrsg. von J. Minor, Bd. II, Wien 1882, s. 293.

swym potężnym słowem i czyni ich tłumaczami Swjej woli i Swych dzieł, i pośrednikami w połączeniu tego, co w przeciwnym razie na wieki pozostałoby rozdzielone” (51). A w mowie drugiej wspomina mówca tych „nielicznych wybrańców, którzy nie potrzebują żadnego pośrednika” (111). O kim innym miałby tutaj mówca myśleć, jak nie o małym kręgu pośredników szczególnie wysokiej rangi, którzy są bezpośrednimi nośnikami Objawienia.

Stopniowo krąg pośredników staje się mniej liczny wraz ze wzrastającą godnością pośrednika. W związku z tym nasuwa się pytanie, czy *Mowy* prowadzą do najwyższego, ostatecznego stopnia pośrednictwa? Pytanie to należy rozumieć jako pytanie o chrystologię *Mów o religii*. Ażeby w sposób prawidłowy na nie odpowiedzieć, należy z góry odróżnić dwa momenty: jeden – to stanowisko samego Schleiermachera w tej kwestii, drugi – to stosunek do tego problemu czytelników dzieła.

Jeśli chodzi o stosunek czytelników czy słuchaczy mówcy do problemu istnienia ostatecznego pośrednika w religii, to znajduje się on wobec jednolitego stanowiska. Najlepiej wyraził je F. Schlegel w *Athenäumsfragmenten*: „Jest pewną jednostronnością i uzurpacją twierdzić, że powinien istnieć tylko jeden pośrednik”²¹. Novalis posuwa się nawet dalej w dziele *Blütenstaub*, pisząc: „Jest bałwochwalstwem w szerokim sensie, jeśli tego pośrednika faktycznie uznaje się za samego Boga”²².

Jeśli założymy, że intencją mówcy było wykazanie istnienia jednego, najwyższego pośrednika w religii, to rzeczywiście należy stwierdzić, że egzotyczny sposób przedstawiania i apologetyczna metoda wystawiają czytelnika *Mów* na niemałe trudności. To właśnie do *Mów* najlepiej odnosi się to, co Karl Barth powiedział o teologicznym dziele Schleiermachera: „Zdawał on sobie także z tego sprawę, jaki skandal musiało wywołać to, co miał on jako teolog do zaproponowania filozofii swoich czasów. Ale miał on odwagę zaproponować jej ten skandal. Chodzi tu o problem chrystologii”²³.

Należy również uwzględnić własny rozwój Schleiermachera w odniesieniu do problemu chrystologii. Listy, które kierował młody Schleiermacher do ojca w czasie pobytu u Braci Morawskich, wyrażają już wątpliwości wobec problemów chrystologicznych. Jeszcze w rozprawie o wolności, która powstała w czasie pobytu w Schlobitten, wprowadza Schleiermacher postać Chrystusa obok Sokratesa jako prawzoru „boskiej cnoty”. Ale już w kazaniach z tego okresu można dostrzec wzrastającą rolę Chrystusa. W iście Kantowskim stylu Chrystus będzie przedstawiony jako „prawzór” odnoszony jednakże nie jak u Kanta do idei rozumu, ale do konkretnego człowieka. Z „koncepcji

²¹ Tamże, s. 234.

²² Novalis, *Schriften*, Bd. II, s. 19/74.

²³ K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich 1947.

prawozoru" (*Vorbild*) stopniowo powstaje myśl o pośredniku. Jednakże byłibyśmy w błędzie, gdybyśmy sądzili, że w *Mowach* Schleiermacher w ten sam sposób mówi o Chrystusie. To nie ogólne pojęcie pośrednika zostaje tu zastosowane w odniesieniu do Chrystusa. Raczej jest na odwrót: Chrystus jest źródłem idei pośrednika, tak jak została ona zarysowana w mowie piątej. Można pójść jeszcze dalej i powiedzieć, że wszelka mowa o pośredniku od samego początku jest określona przez ogład pośredniczenia Chrystusa. Staje się to czymś jasnym, kiedy w piątej mowie wraz z wprowadzeniem idei pośrednika na scenę wkraczają dzieje. Chrystus nie jest tu „zbitką, zgęszczeniem pojęć”; obca jest też autorowi spekulatywna chrystologia w stylu Goethego. Raczej wprowadzenie pośrednictwa Chrystusa jest w *Mowach* zwieńczeniem i celem kompleksu problemów, którego główny temat mówca wypowiada w zdaniu: „Chcę was niejako poprowadzić do Boga, który stał się Ciałem; chcę wam pokazać religię, która wyrzekła się swej nieskończoności i w często skromnej postaci pojawiła się wśród ludzi” (174).

Wprowadzenie pojęcia pośrednika dokonuje się w *Mowach* w związku z pojęciem dziejów. Wprowadzenie dziejów do religii służy określonemu celowi: po pierwsze musi pojawić się najwspanialsze objawienie i najbardziej godny pośrednik, który boskość i ludzkość łączy w sobie w sposób najdoskonalszy. Punkt, wokół którego centrycznie skupiają się rozważania nad stopniami pośredniczenia, stopniowo zawężonego do coraz mniejszego kręgu osób, można interpretować w *Mowach* jako ideę najwyższego pośrednika. Wywody w *Mowach* na temat pojęcia pośrednika mają na celu przyznanie Osobie Chrystusa najwyższego miejsca. Akcent nie leży na wzniosłych cechach Jego człowieczeństwa, lecz na boskości, która „przedstawia ideę, zgodnie z którą, wszystko co skończone potrzebuje wyższego pośrednictwa, żeby zachować związek z Bóstwem” (174).

W idei najwyższego pośrednika pojawia się moment, który wykracza poza wszystkie do tej pory wprowadzone do rozważań pojęcia pośrednika. Chrystus nie tylko jest najwyższym pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem, ale w Jego Osobie same pośrednictwo przybrało formę zdarzenia (*Ereignis*). Do Chrystusa ujętego jako zdarzenie odnosi się, „że to, co pośredniczy, co przecież samo nie może potrzebować znowu pośrednictwa, nie może być tylko czymś skończonym; musi ono należeć do obu stron między którymi pośredniczy, musi mieć udział w boskiej naturze, tak samo i w tym samym sensie, w jakim ma udział w naturze skończonej” (207).

Dlatego też ujmuje mówca to miejsce w *Mowach* za pomocą słów św. Jana: „Nikt nie zna Ojca, jak tylko Syn, i ten, komu On zechce to objawić” (208). I tylko w Chrystusie można powiedzieć na podstawie Jego „szczególnego charakteru”, Jego religijności, że ta świadomość szczególnego charakteru

religijności była zarazem „świadomością Jego urzędu Pośrednika i Jego Bóstwa” (208). Pogląd mówcy jest jasny: na trzecim stopniu pośrednictwa znajduje się szczególnego charakteru godność – pośrednik w swojej Boskości. Jest On jedynym pośrednikiem, przy którym nie chodzi tylko o ideę i jej wyraz, ale także o jej przedstawienie. Właśnie przedstawienie idei wydarza się w Jego bosko-ludzkiej Osobie. Na pytanie: Czy Syn należy do *Ewangelii*? istnieje w sensie wywodów *Mów o religii* jedna, jednoznaczna, twierdząca odpowiedź.

Jednak to jednoznaczne stanowisko zostaje w dziele zaciemnione rozważaniami znajdującymi się w drugiej części, w której Schleiermacher zbliża się do stanowiska swoich słuchaczy. Mówca głosi o najwyższym pośredniku: „Ale nigdy nie twierdził, że jest jedynym przedmiotem zastosowania swej idei, jedynym pośrednikiem i nigdy nie mylił swej szkoły z religią” (209–210). W rozważaniach tych mówca wiąże ogląd bosko-człowieczego pośrednika z wcześniejszymi rozważaniami nad ogólnym pojęciem pośrednika. Także Chrystus nie tylko jest przedstawicielem idei, ale jednocześnie „pośrednikiem dla wielu, jednym z tych, do których przyłączyły się tysiące” (122).

W religii istnieje prawdziwe mistrzostwo i uczniostwo, są jednostki, do których przyłączają się tysiące. Przy czym uczniowie nie są uczniami dlatego, że zrobił ich nimi mistrz; „jest on ich mistrzem dlatego, że oni go nim wybrali” (122). Ale więcej jeszcze: najwyższy pośrednik jako centrum wielkiego historycznego związku pośrednictwa staje się jednocześnie założycielem wielkiej szkoły. Mówca nie absolutyzuje przesłania najwyższego pośrednika: „ogładów i uczuć, które sam mógł przekazać, nigdy nie ukazywał jako obejmujących cały zakres religii, które miała za punkt wyjścia Jego zasadniczy ogląd; zawsze wskazywał na Prawdę, która przyjdzie po nim” (209).

Chrześcijaństwo nie jest zagrożone upadkiem – twierdzi mówca – i ma przed sobą jeszcze długą drogę. Mówca głosi: „I tak inne oglądy i doznania zaprezentowały się w swej relacji do środkowego punktu chrześcijaństwa, o których nie ma mowy w naukach Chrystusa i w świętych Księgach, i wiele [jeszcze] zaprezentuje się w przyszłości, ponieważ wielkie obszary religii nie są jeszcze uprawnione dla chrześcijaństwa i dlatego, że ma ono jeszcze przed sobą długą historię mimo to wszystko, co mówi się o jego szybkim czy już zaszłym upadku” (210).

Jednakże trudności interpretacyjnych przysparzają tu fragmenty dzieła, w których mówca głosi, że „dla jednych Chrystus pozostał Jednym i Wszystkim, a jeszcze inni uznali za pośredników samych siebie lub też cokolwiek innego” (210).

Jeśli chodzi o interpretacje tych fragmentów, z których pośrednio zdaje się wynikać, iż Chrystus nigdy nie twierdził, że jest jedynym pośrednikiem, to mamy tu do czynienia z innym pośrednikiem niż Ten, o którym mówca

wypowiadał się, podkreślając jego bosko-człowieczy charakter. Wydaje się, że w świetle konstrukcji całego dzieła, istnienie Chrystusa jako jedyne najwyższego pośrednika i Jego bosko-człowieczy charakter nie powinny być poddawane w wątpliwość. Co się tyczy problemów „nieświadomego chrześcijaństwa”, które dochodzą do głosu w powyżej przytoczonych fragmentach tekstu, oraz kwestii „wolności” chrześcijańskiej zasady, to musimy mieć na względzie to, że Schleiermacher płaci tu myto na rzecz romantycznego kręgu przyjaciół. To, na ile autor mówi tu w sposób niewłaściwy, nie daje się w poszczególnych przypadkach w sposób jednoznaczny rozstrzygnąć. Sam Schleiermacher przyznał się do trudności związanych z wykładaniem niewierzącym zagadnień chrystologicznych (*Erläuterungen 15 zur Fünften Rede*).

Karl Barth twierdzi w „historii teologii”, że w *Mowach* Schleiermacher starał się „przywrócić Pana Jezusa do godności”. Sądzę, że w interpretacji problemów chrystologicznych w dziele nie chodzi o to, czy są one zgodne z kanonem dogmatów zawartych w *Piśmie Świętym*, lecz o to, czy mówca zmierza do sformułowania wypowiedzi chrystologicznych, które zasługują na to miano. Innymi słowy: chodzi o pytanie, czy Chrystus zdaniem Schleiermachera należy do *Ewangelii*. Prawie kanoniczną stała się wykładnia *Mów o religii* jako „chrześcijaństwa bez Chrystusa”. Teza ta jest nie do utrzymania w świetle tego, co już powiedzieliśmy. Osoba Syna także w świetle *Mów o religii* należy do *Ewangelii*. Teza ta zostaje w pełni potwierdzona w przedstawieniu chrześcijaństwa w dziele.

7. CHRZEŚCIJAŃSTWO

„Ludzie religijni” – głosi mówca w mowie piątej – są całkowicie historyczni: nie jest to najmniejszy powód do ich chwały; ale jest to także źródło wielkich „nieporozumień” (197).

W aspekcie historycznym religii leży najbardziej istotne znaczenie *Mów o religii*. Już w mowie drugiej, przechodząc od „religii ludzkości” do religii, mówca wprowadza do rozważań pojęcie historii. Zgodnie z nim „ludzkość powinna być oglądana nie tylko w swoim bycie, ale także w jej stawianiu się” (99). Nie chodzi tu o nowy sposób podejścia do ludzkości, ale o wyższy sposób jej rozważania. Historia w najwłaściwszym sensie jest najwyższym przedmiotem religii, od niej się zaczyna i wraz z nią się kończy (99–100).

Jeśli najwyższym przedmiotem religii ma być historia, to nie jest obojętne, jak jest ona oglądana przez religię. Celem historii, oglądanej z perspektywy religii, jest „przezyciężenie na świecie śmierci przez życie”, a tematem „ciągle postępujące naprzód, zbawcze dzieło wielkiej miłości” (101–102).

Dochodzi tu do głosu charakterystyczna dla *Mów o religii* perspektywa immanentnej teologicznej eschatologii.

Już obraz „prawdziwego kościoła” przedstawiony w mowie czwartej jest potwierdzeniem takiego spojrzenia na religię. Religia dokumentuje swoją prawdziwość przez to, że ogląda historię. Mówca idzie nawet dalej: religia nie tylko ogląda historię, nie tylko ugruntowuje wszelkie prawdziwe rozumienie historii, ale sama jest tylko czymś rzeczywistym jako historia. Dlatego też celem mówcy jest doprowadzić słuchaczy do Boga, „Który stał się ciałem”. To oni „wśród religii powinni odkryć religię” (174).

Schleiermacher neguje punkt widzenia na historię swoich czasów. Poprzez rozróżnienie u Lessinga i Kanta prawdy rozumu i prawdy historii, a u Fichtego odróżnianie tego, co metafizyczne, od tego, co historyczne, prowadzi linia ciągła do poglądu na religię epoki, w której myśl dominuje nad historią. Charakterystycznym wyrazem tej tendencji jest dla Schleiermachera tzw. „religia naturalna”, którą identyfikuje się zazwyczaj z tzw. „rozumnym chrześcijaństwem”. Jeśli mówca chce na nowo określić stosunek myśli do historii, to wtedy zmuszony jest przeciwstawiać się tendencji do dominacji myśli nad historią.

Z tych też powodów już na pierwszych stronach mowy piątej mówca przeciwstawia religii naturalnej – religię pozytywną. Religia naturalna porusza się w obszarze filozoficznych spekulacji. Dobitym argumentem przeciwko religii naturalnej jest to, że twierdzi ona o sobie, iż jest jedyną prawdziwą istniejącą religią. Ale dążenie do wyłączności jest usprawiedliwione jedynie w sferze metafizyki i moralności, a nie religii, natomiast religia jest „jednolita tylko w czymś określonym” (193). To, że istnieje coś takiego jak religia naturalna może jedynie być dowodem na to, że również coś nieokreślonego może zaistnieć (194). Ale tak jak nie może istnieć „człowiek w ogóle”, tak nie może istnieć „religia w ogóle”. Religia jako rzeczywistość istnieć tylko może w obszarze historii.

Walka religii naturalnej z historycznie ukształtowanymi religiami pozytywnymi jest „polemiką przeciwko życiu” (195). Silnym argumentem przeciwko religii naturalnej jest także to, że dla jej wyznawców nie istnieje żadne osobowe ukształtowanie i indywidualizacja religii. Wprawdzie religia naturalna szczyli się tym, że „swym zwolennikom daje więcej wolności, by mogli uformować się religijnie zgodnie z własnymi przekonaniem”, ale w istocie jest to wolność „od konieczności bycia czymkolwiek określonym lub widzenia i odczuwania czegokolwiek określonego” (192).

W religii naturalnej brak jest doświadczenia religijnego, a tam gdzie zdaje się ona coś demonstrować z życia religijnego, to przy bliższym oglądzie okazuje się, że jest ono w końcu czymś „samowolnym i pozytywnym” (193).

Celem Schleiermachersa nie jest zniesienie Objawienia w filozofii, ale wręcz coś przeciwnego: chce on je rozpoznać w historii. Religia, która jest przedmiotem wywodów w mowie drugiej, nie istnieje tylko jako konstrukt myślowy, ponieważ ma swą głęboką rzeczywistość w historycznie ukształtowanych religiach. Tylko w „osobistym uformowaniu i indywidualizacji” religijności człowieka istnieje religia. W koncepcji Schleiermachersa religii historyczna rzeczywistość dominuje nad religią jako konstruktem myśli.

Mówca proponuje nowe podejście do zjawisk życia religijnego. Prawidłowe rozpatrywanie historycznie określonych fenomenów religii polega na szukaniu w niej „punktu centralnego”, wokół którego jest zorganizowana konkretna religia. U podstaw leży tu pojęcie indywiduum jako całości zorganizowanej wokół swego „punktu centralnego”.

Zastosowanie pojęcia indywiduum do analizy materiału z historii religii umożliwi Schleiermacherowi operowanie w niej pojęciem religii jako indywiduów. Mówca zmierza do przedstawienia słuchaczom rzeczywistości religii w historii. Apeluje do nich: „Wśród religii powinniście odkryć religię” (174). Religię można znaleźć tylko w historii. Ale należy przedtem wyjaśnić stosunek, w jakim pozostają poszczególne religie do istoty religii, którą za przedmiot ma druga mowa.

Schleiermacher rozwiązuje to zadanie za pomocą pojęcia indywidualności. Religia musi mieć już w sobie „zasadę samoindywidualizacji”, ponieważ w przeciwnym razie „nie mogłaby w ogóle istnieć i być spostrzegana” (176). Z nieskończoności prawdziwej religii wynika, że „musimy postulować i znaleźć nieskończoną liczbę skończonych i określonych form, w których się ona objawia” (176). Schleiermacher wprowadza w tym kontekście pojęcie religii pozytywnej. Jest nią taka postać religii, w której wszystko odnoszone jest do oglądu centralnego.

I znów chciałbym zwrócić uwagę na „niewłaściwy” sposób mówienia autora w tym kontekście. Otóż mówca podkreśla, że „cała religia [...] będzie przedstawiona jedynie w nieskończonej sukcesji pojawiających się znowu przemijających postaci” (186).

Nie ulega wątpliwości, że to ilościowe odniesienie do „totalności” religii pełni tu tylko funkcję pomocniczą i w dalszym wywodzie autora zostanie przewyżczone.

Wprowadzenie pojęcia indywidualności ma na celu przewyżczenie ilościowego podejścia do religii. Pozytywne formy, w jakich organizuje się religia, nie są scharakteryzowane przez „określoną ilość religijnego materiału” (187). Określona forma religii nie jest nią dlatego, że zawiera jakieś „quantum religijnego materiału” (181), ale przez swój „ogład podstawowy” (197). Tworzy ono centrum religii pozytywnej, wokół którego organizuje się religia jako indywiduum. Gdybyśmy szukali charakteru religii w określonej ilości oglądów i uczuć, to rezultatem byłaby jej fragmentaryzacja, przeciw-

stawna duchowi religii. Mówca twierdzi tu, że całość ujęta jako system pewnej ilości oglądów i uczuć nie byłaby religią, lecz sektą – „byłaby fragmentem gwałtownie wyrwanym nieskończoności” (182). Można przypomnieć o tym, że mówca już wcześniej podkreślał, że indywidualum jest prawdziwym fragmentem „wykrojonym z tego, co nieskończone” (75). Faktycznie zastosowanie tej myśli ma dopiero tam miejsce, gdzie religia ukazuje się w religijnym indywidualum. I na odwrót: religia tylko jako indywidualum może mieć charakter nieskończoności.

Kiedy Schleiermacher używa pojęcia indywidualności wobec narodu, rodziny, generacji itd., to chodzi mu o ukazanie jedności i specyficznego charakteru tych form. Także w przypadku religii ujętej jako indywidualum chodzi o znalezienie jedności w swoistej całości religijnej – tego, co charakterystyczne dla niej. Tym samym dokonuje się poprzez pojęcie indywidualum wgląd w „nieskończoność” religii. Fakt, że w tych charakterystycznych, historycznie ukształtowanych formach zjawia się rzeczywiście nieskończona religia, decyduje o historycznym wymiarze religii. Zastanawiając się nad genezą powstania religii, ujętej jako indywidualum (= religia pozytywna), mówca odwołuje się do pojęcia „wolnej samowoli”, która podnosi jakiś poszczególny pogląd na wszechświat do centralnego punktu oglądu podstawowego całej religii, i wszystko, co do niej należy, od tej pory „zostanie do niego odniesione” (185).

Nie będziemy poprawnie rozumieć mówcy, jeśli przyjmiemy, że „samowola” wychodzi od człowieka religijnego. Bowiern pierwotna aktywność wszechświata została wydobyta na jaw już w ogólnych wywodach o istocie religii. Należy pokreślić, że „samowola”, która leży u podstaw religii pozytywnej, nosi już w sobie „konieczność”. Albowiem formy religii pozytywnych wyłania z siebie wszechświat, a nie religijnie nastawiony do świata człowiek.

Pod pojęciem religii pozytywnej mówca rozumie „istniejące, określone zjawiska religijne” (177), które na początku mają „własną szkołę i uczniów” (186). Schleiermacher kieruje swą myśl w kierunku, w którym pojęcie „początku” ma dla chrześcijańskiej wiary szczególne znaczenie. Mówca przestrzega przed identyfikowaniem „oglądu podstawowego religii” z owym historycznym „faktem”, który znajduje się na początku religii. Zbyt pochopnie podstawia się zdarzenie, w którym po raz pierwszy pojawił się ogląd podstawowy wszechświata, na miejsce tego oglądu: „To zwiódło niemal wszystkich i wykrzywiło perspektywę prawie wszystkich religii” (198). Nie chodzi tu, jakby mogło się wydać na pierwszy rzut oka, o pomniejszenie znaczenia tego, co właściwie historyczne w religii. Raczej idzie tu o pokazanie na swój sposób czegoś z ponadhistorycznego charakteru Objawienia, którego nie można po prostu identyfikować ze zdarzeniem, wraz z którym wkracza religia po raz pierwszy w świat historii.

Niejako w tle pojawia się tu problem stosunku religii historycznej do religii osobistej, który tworzy centrum wywodów autora na temat religii pozytywnej. Autor nie zamierza dostarczyć wyczerpującego przeglądu historycznych form religii: – „byłoby to studium obliczone na całe życie, a nie sprawa jednej rozmowy” (179). Mówcy wystarczy to, jeśli od wewnątrz dotrze do ogólnej idei religii, żeby pokazać, iż jedynie w historycznych religiach „możliwy jest prawdziwy, indywidualny rozwój religijnej predyspozycji”, i że zgodnie ze swoją istotą, „nie mogą one przynieść pod tym względem żadnego uszczerbku wolności swych wyznawców” (180).

Schleiermacher dąży do rozszerzenia pojęcia tego, co historyczno-pozytywne. Co ma on na myśli, kiedy twierdzi, że „religia człowieka ma swoją historię i zaczyna się od jakiejś rzeczy godnej zapamiętania” (193)? Otóż sądzę, że dzięki takim sformułowaniom, można uznać osobistą religię każdego człowieka za religię pozytywną. Schleiermacher wyprowadza tę konsekwencję w całej rozciągłości. Tak jak wielkie historyczne indywidualne religie mają swoje centrum w oglądzie podstawowym wszechświata, tak osobisto-pozytywne religie poszczególnych jednostek również posiadają swój ogląd centralny, w którym obecny jest zmysł dla wszechświata i nieskończoności, do którego odniesione zostaną wszystkie inne oglądy tej formy religijności.

W religii osobistej leży podstawa dla „każdej późniejszej fazy religii” (189). Stąd także otrzymuje osobisto-pozytywna religia swoją postać i określoność.

Jeśli ktoś – jako „dokument swej indywidualności religijnej” – wskazuje na fakt, „jak to naraz w samym środku rzeczy skończonych i poszczególnych rozwinęła się w nim świadomość nieskończoności i całości” (190), to tym samym potrafi podać dzień narodzin osobisto-pozytywnej religii. Jeśli zaś ktoś nie ma dość siły, by ogląd wszechświata uczynić ośrodkiem religii, wokół którego wszystko się skupia, to nie może on zainicjować procesu własnego życia religijnego i nie ma osobisto-pozytywnej religii.

Schleiermacher stoi na stanowisku, że prawdziwa osobisto-pozytywna religia może jedynie „wypłynąć i żyć” w obszarze historyczno-pozytywnej religii. A sprzedając cel ostateczny wywodów można powiedzieć, że tylko religia chrześcijańska jest tu brana pod uwagę.

Ale właśnie w tym punkcie najczęściej nie daje się wiary mówcy. Bowiem na pytanie słuchaczy, czy musi się przynależć do jednej z już istniejących form religijności, odpowiada on spokojnie, przez negację: „Musi więc każdy – zapytacie z pewnym zdumieniem – w którego religii jakiś pogląd jest panujący, należeć do jednej z istniejących form? Bynajmniej; ale jakiś pogląd musi w jego religii być panujący, w przeciwnym razie jest ona nic nie warta” (186). Mówca zakłada więc nieskończoną liczbę osobisto-pozytywnych religii: „Nieliczone mają się przeciw rozwinąć ze wszystkich punktów, a – jak chciałbym powiedzieć – ten, kto nie godzi się z żadną

już istniejącą, kto nie byłby w stanie sam ją stworzyć, gdyby jeszcze nie istniała, ten z pewnością nie będzie do żadnej z nich należał, lecz stworzy jakąś nową” (186–187). Wydaje się, że mówca chce bez odpowiedniego przygotowania postawić słuchaczy wobec tezy o koniecznym powiązaniu wielkich historycznych religii z osobisto-pozytywnymi religiami. Otóż okazuje się, „że te istniejące formy nie przeszkadzają żadnemu człowiekowi przez swe wcześniejsze istnienie wykształcić sobie religii stosownie do swej natury i zrozumienia” (187).

Właśnie dla takiego wykształcenia osobisto-pozytywnej religii stwarzają szanse i możliwości wielkie historyczno-pozytywne religie. Po stwierdzeniu, że wielkie historyczne religie pozostawiają dużo miejsca na wykształcenie osobisto-pozytywnej religii, mówca powraca do tezy wyjściowej, mianowicie do tego, że „o ile człowiek przyjmuje religię pozytywną [...], o tyle jego religia jeszcze w innym sensie nie tylko może być osobnym indywiduum, lecz także rozwine się sama ze siebie” (188).

Religia pozostaje więc oglądem fundamentalnym wyznaczającym wszystkie poglądy człowieka. Jest to obiektywna strona wielkiej historyczno-pozytywnej religii. Subiektywna strona polega na tym, że dzięki wielkiej historycznej religii „narodzi się nowe indywiduum osobisto-pozytywnej religii” (188). Zarówno strona obiektywna, jak i subiektywna należą do siebie. Spotykają się one w formie, w jakiej pozostaje w religii pojęcie bycia określonym przez wszechświat do pojęcia wolności. Zgodnie z nim, określenie człowieka przez oddziaływanie wszechświata dopiero umożliwia wolność osobisto-pozytywnej religii. Ostatecznym słowem Schleiermacha co do odniesienia wielkich historyczno-pozytywnych religii do religii osobisto-pozytywnej jest przekonanie, że tylko we właściwym obszarze religii, w jej określonych formach, w religiach pozytywnych można znaleźć przedstawienie własnej osobistej religii.

W świetle tych wywodów przekonanie, że Schleiermacher otworzył subiektywizmowi w religii na oścież drzwi i okna, polega na nieporozumieniu²⁴. Może ono tylko wtedy zostać rozpoznane, kiedy przyjmie się, zgodnie z retoryczną budową dzieła, iż w miejscach, w których wymienia się niezliczone postacie osobisto-pozytywnej religii, mówi się w sposób „nie-właściwy”. Aby poprawnie zinterpretować *Mowy*, nie należy gubić z oczu związku, w jakim pozostają wielkie historyczno-pozytywne religie z religiami osobisto-pozytywnymi. Jest więc czymś koniecznym, żeby interpretować je na podstawie całości wywodów autora, a nie wyłącznie opierając się na poszczególnych miejscach w tekście.

²⁴ Twierdzą tak np. Ch. Senft, *Wahrhaftigkeit und Wahrheit. Die Theologie des 19. Jahrhunderts zwischen Orthodoxie und Aufklärung*, Tübingen 1956, s. 18 i F. Flückinger, *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*, Zürich 1947, s. 47. Por. s. 18, 47. Por. także Ritschl, *Schleiermachers Stellung...*, s. 38.

Ostatecznie intencja mówcy nie jest nakierowana na aspekt historycznego bogactwa wielkich religii-indywiduów, ale na całkowicie określoną religię.

Zamykając swoje ogólne wywody na temat istoty religii i znaczenia religii pozytywnej, Schleiermacher daje już wyraźnie rozpoznać cel, do którego zmierza: „Wprawdzie powinienem mówić tylko o jednej religii, judaizm jest już od dawna religią martwą” (199). Może budzić zdziwienie fakt, że Schleiermacher mówi tu o religii judaistycznej, którą uważa przecież za religię martwą. To, że jednak o niej mówi, można przypisać podwójnemu względowi: po pierwsze, odniesieniu judaizmu do chrześcijaństwa. Mówca odrzuca judaizm jako poprzednika w religii chrześcijańskiej, ponieważ w ogóle odrzuca relację poprzedzania, kontynuacji czy następowania w rozwoju religii (200). Tym samym autor neguje wszelkie wewnętrzne odniesienia między tymi dwoma wielkimi historycznymi formami religii. Stosunek między nimi jest innego rodzaju, mianowicie: „polemiczny” (200).

Schleiermacher powtarza ten pogląd także w innym kontekście, gdzie stwierdza, iż Chrystus „wyszedł ze starej idei Swego ludu, której zniszczenie chciał tylko wyrazić i rzeczywiście wyraził w zbyt sławnej formie, twierdząc, iż jest Tym, na Którego czekano” (207).

Drugi powód rozprawiania przez mówcę o judaizmie jest ściśle związany z pierwszym i dotyczy faktu, iż mówca nie znał dokładniej, właściwie poza starotestamentową, żadnej niechrześcijańskiej religii. Zwrot o szerokim kręgu religijno-historycznych oglądów jest tu tylko retoryczną ozdobą. W rzeczywistości pole oglądów w odniesieniu do historycznych zjawisk życia religijnego jest ściśle ograniczone. Właściwie w jednym jedynym miejscu, w jakim mówca mógłby wykroczyć poza judaizm i chrześcijaństwo, i włączyć mitologię Greków i Rzymian w krąg rozważań – brak jest z jego strony zainteresowania. Na przykładzie starotestamentowej żydowskiej religii mówca rozwija swoją tezę o oglądzie podstawowym jako punkcie centralnym religii, wokół którego skupione są wszystkie inne oglądy, pojęcia, przedstawienia. Mówca znajduje go w idei „powszechnej, bezpośredniej zemsty” (200) i projektuje, wychodząc od tego oglądu, obraz judaizmu i jego dziejów. Schleiermacher wydobywa na jaw w oglądzie podstawowym judaizmu „przysłwiecającą wszędzie ideę wszechświata”, która konstytuuje określoną relację człowieka do uniwersum. W idei wszechświata widzi autor ideę powszechnej, bezpośredniej zemsty, „specyficznej reakcji tego, co nieskończone, wobec każdego skończonego indywiduum, która rodzi się z samowoli, przez inne skończone indywiduum, które nie jest widziane inaczej jak rodzące się z samowoli. Tak rozumiane jest wszystko [...], nagradzając, karząc, karcąc to, co poszczególne w jednostce, tak wyłącznie wyobrażane jest Bóstwo” (200).

To, jakie podstawowe znaczenie ma obraz judaizmu naszkicowany na niewielu stronach książki dla całego toku wywodów, stanie się dopiero

wtedy jasne, kiedy dowiemy się, co autor ma do powiedzenia na temat chrześcijaństwa. Mówca zaczyna omawianie oglądu podstawowego chrześcijaństwa od wygłoszenia na jego cześć dytyrambu: „wspanialszym, wznioślejszym, godniejszym dorosłego człowieczeństwa, głębiej wnikającym w ducha systematycznej religii, bardziej rozwijającym i rozszerzającym się w całym wszechświecie jest pierwotny ogląd chrześcijaństwa” (202).

Nie daje się utrzymać, w świetle tego co *Mowy o religii* mają w tej materii do powiedzenia, tezy, że chrześcijaństwo tu przedstawione jest „chrześcijaństwem bez Chrystusa”. Nie można przeczyć faktu, że już w drugim zdaniu, w którym rozwijany jest ogląd podstawowy chrześcijaństwa, w tle pojawia się nie zasada, ale boskoczłowieczy Pośrednik. Jeszcze na początku wywodów mówca przywiązuje wagę do ogólnych sformułowań: „Nie jest to żaden inny ogląd jak ogląd powszechnego dążenia wszelkich rzeczy skończonych ku jedności całości i sposobu, w jaki Bóstwo traktuje to dążenie, w jaki zapośrednicza wrogość wobec siebie, i wyznacza granice rosnącemu oddaleniu, w całości rozpraszając poszczególne punkty, które są zarazem czymś skończonym i nieskończonym, ludzkim i boskim” (202).

Mimo całego abstrakcyjnego sposobu wystawiania się, mimo mowy o punktach, które są zarazem skończonym i nieskończonym, nie ma wątpliwości co do tego, skąd mówca czerpie bodźce do swojego oglądu. Jest nim ogląd Chrystusa jako pośrednika znoszącego „wrogość” między Bogiem i człowiekiem. Już na następnych stronach dzieła mówca mówiąc o tym, jak to, co skończone – fizyczny, moralny, religijny świat – przedstawione zostaje w oglądzie chrześcijańskim jako świat upadku, zastępuje pojęcie „punktów” przez pojęcie „wysłannika”, „Bóstwa”, w którym połączone zostaje Bóstwo z ludzkością (203).

Wprawdzie chrześcijanie dostrzegają w tym, co skończone to, co wieczne, ale pierwotnie wychodzą od przeciwieństwa między człowiekiem a wszechświatem. „We wszystkich wypaczeniach i wynaturzeniach widzieli zapewne niebiański zarodek religii, ale jako chrześcijanie za sprawę główną mieli oddalenie od wszechświata, które potrzebowało pośrednika, i kiedy głosili chrześcijaństwo, zajmowali się tylko tym” (204).

Schleiermacher sądzi, że w oglądzie podstawowym chrześcijaństwa leży zasada polemiczna, skierowana zarówno na zewnątrz, jak i do wewnątrz (203). Przez polemiczny charakter chrześcijaństwa rozumie mówca „wrogość” człowieka wobec Boga, która znajduje najpełniejszy wyraz w pojęciu grzechu. Pojęcie to eksplikuje Schleiermacher w swoim głównym dziele teologicznym *Der christliche Glaube* jako brak świadomości Boga u człowieka. Głównym wątkiem chrześcijaństwa wedle mówcy jest to, jak ma zostać przezwyciężony spór między człowiekiem a Bogiem. Obraz chrześcijaństwa zawarty w *Mowach o religii* sytuuje się w opozycji do obiegowego wyobrażenia epoki. Zapewne

tutaj znalazł Goethe podstawę do swojej „umiarkowanej niechęci” wobec dzieła Schleiermachersa.

Goethe próbował zminimalizować wszystko to, co dzieliło człowieka od Boga, nawet twierdził, że tego, „kto jest nieustrudzony w doskonaleniu siebie, możemy już zbawić”. Był on w tym niekwestionowanym przywódcą duchowym epoki. Nie ulega wątpliwości, że stanowisko Goethego podzielała większość ludzi wykształconych owego czasu. Fichte w swoim dziele z filozofii religii *Anweisungen* mówi, że Chrystus „wymazał cały ten obłęd grzechu”²⁵, a Novalis we *Fragmentach* z roku 1800 stawia tezę, że dla „prawdziwej religii nie istnieje grzech”²⁶. Tylko F. Schlegel opowiedział się za stanowiskiem przyjaciela w zdaniu: „Właściwym generalnym oglądem chrześcijaństwa jest grzech”²⁷. Chrześcijaństwo spogląda przez pryzmat polemiki zarówno na swoją własną postać, historię, jak i świat wokół siebie. „Demaskuje ono wszelką fałszywą moralność, wszelką złą religię [...] (203) i oświetla wszelkie zło, które czai się w ciemnościach” (203–204).

Ale w swym najważniejszym „ogłędzie podstawowym najczęściej i najchętniej ogląda wszechświat w religii i w jej historii” (203). Należy pamiętać o tym, że naszkicowany powyżej stosunek chrześcijaństwa do judaizmu jest polemiczny. Właśnie w tym kontekście sformułowana zostaje ogólna zasada, wedle której chrześcijaństwo ma religię za przedmiot swego oglądu – tj. swojej polemiki: o tyle też chrześcijaństwo samą religię wykorzystuje jako materiał dla religii – i jest poniekąd „wyższą jej potencją” (203).

Przez określenie chrześcijaństwa jako „wyższej potencji religii” ma Schleiermacher na myśli to, „że jest ono religią religii”. Sformułowanie to należy rozumieć w kontekście polemiki chrześcijaństwa z judaizmem. Judaizm ugruntowuje stosunek wszechświata do człowieka z punktu widzenia zemsty, natomiast chrześcijaństwo jest religią zbawienia, i spogląda na człowieka w jego stosunku do wszechświata z punktu widzenia zbawienia. Wydaje się prawdopodobne, że teoria religii chrześcijańskiej jako wyższej potencji religii została wyprowadzona ze stosunku judaizm – chrześcijaństwo. Mimo tego wszystkiego, rozpowszechniona jest interpretacja, wedle której Schleiermacher postawił chrześcijaństwo w historii religii obok innych religii i właściwie nie myślał poważnie o tym, żeby dochodzić jego absolutnego charakteru. Ale taka wykładnia teologii młodego Schleiermachersa nie daje się utrzymać w świetle wywodów autora *Mów o religii*.

Nie jest zamiarem mówcy głoszenie poglądu o przemijaniu chrześcijaństwa. Wprawdzie każda religia przemija, chociaż jej ogląd podstawowy jest „wieczny”, ale chrześcijaństwo wyłącza mówca z tego sposobu rozpatrywania

²⁵ J. G. Fichte, *Anweisungen zum seligen Leben*, Leipzig 1923, s. 202.

²⁶ Novalis, *Schritten*, Bd. II, s. 398.

²⁷ Schlegel, *Seine prosaischen...*, hrsg. von J. Minor, Bd. II, s. 296, nr 63.

religii, wskazując na to, iż „czas jego końca leży poza wszelkim czasem” (211). Nie oznacza to żadnego końca chrześcijaństwa, a jedynie czas jego ostatecznego spełnienia, który nadejdzie, kiedy „nie będzie już mowy o żadnym pośredniku, lecz Ojciec będzie wszystkim we wszystkim” (211). Można postawić pytanie: jakie znaczenie miałby wtedy ogląd podstawowy chrześcijaństwa? Argumentacja mówcy zmierza do tezy, że chrześcijaństwo tylko wtedy mogłoby przeminąć, kiedy jego ogląd podstawowy nie miałby już większego znaczenia. Ale o tym właściwie nie może być mowy, ponieważ jest on, zdaniem mówcy, „wiecznie” ważny. Dlatego też każda nowa epoka – również i współczesna – jest „palingenezą chrześcijaństwa” (217).

Podstawowe pytanie, jakie leży u podstaw tezy „o palingenezie chrześcijaństwa”, dotyczy stosunku poszczególnych religii do religii chrześcijańskiej.

Już wcześniej mówca podjął próbę określenia tego stosunku: „Cała religia może być rzeczywiście dana tylko w totalności wszystkich możliwych form zgodnych z tą konstrukcją, a więc będzie ona przedstawiona jedynie w nieskończonej sukcesji pojawiających się i znowu przemijających postaci” (186).

Najczęściej stanowisko Schleiermachera rozumie się wychodząc od tego zdania. Należy jednak pamiętać o tym, że autor odrzuca każde ilościowe ujęcie religii; religia nie jest „sumą religijnego materiału”. Mówiliśmy już o tym, że wprowadzenie do rozważań nad religią pojęcia indywiduum ma właśnie służyć przewycięzeniu jej ilościowego ujęcia.

Schleiermacher uznając chrześcijaństwo za „wyższą potencję religii”, za „religię religii”, musi zarazem uznawać, że dysponuje ono „ogłędem centralnym”, do którego odnoszą się wszystkie oglądy religii pozytywnych. Ze swej strony religie pozytywne mają swoje oglądy podstawowe, które tworzą „punkt centralny” swojej własnej całości. Innymi słowy: chrześcijaństwo jest punktem centralnym w świecie religii, centrum organizacyjnym, w którym wielość zostaje sprowadzona do jakości. Jest ono jądrem krystalizacyjnym indywiduum, które nazywa się religią. Chrześcijaństwo jest więc religią absolutną. „Nigdzie religia nie jest tak bardzo wyidealizowana jak w chrześcijaństwie” (184).

Wprawdzie w odniesieniu do historii religii, mówca twierdzi: „możliwe są niezliczone postaci religii” (212), ale w zasadzie nie są one niczym innym jak „własnymi elementami” chrześcijaństwa. Należy przy tym zwrócić uwagę, że mówiąc „o niezliczonych postaciach religii” mówca nie ma na myśli wielkich pozytywno-historycznych religii, lecz osobisto-pozytywne religie. Nawet wtedy, kiedy na „zewnętrznych granicach” religii pojawiają się nowe formy religii, to powinny one – sądzi mówca – zostać włączone w ogląd podstawowy chrześcijaństwa, w którym jest „przestrzeń dla wszystkich” religii. „Religia religii nie może zgromadzić dość materiału dla

najbardziej własnego aspektu swego najintymniejszego oglądu, i jak nie ma nic bardziej areligijnego, jak domaganie się jednostajności w ludzkości w ogóle, tak nie ma nic bardziej niechrześcijańskiego niż szukanie jednostajności w religii" (212).

Maciej Potępa

EINFÜHRUNG IN DIE THEOLOGIE DES JUNGEN SCHLEIERMACHERS

Ich gehe von der These aus, daß man zuerst einmal unbefangen hören solle, was der „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts“ zum theologischen Thema zu sagen habe. Die hier vorgelegte Arbeit wählt das Erstlingswerk von 1799 zum Thema in der Überzeugung, daß die *Reden über die Religion* im Gesamtwerk Schleiermachers eine Schlüsselstellung einnehmen. Ich bemühe mich also um die Auslegung der *Reden*. Schleiermachers permanentes Thema heißt hier: Der Glaube der Christenheit und der moderne Mensch. Er fragt, warum eigentlich der moderne Mensch dem Glauben der Christenheit so kühl, ja so ablehnend gegenübersteht. Liegt es an diesem Menschen – oder liegt es vielleicht daran, daß es an den rechten „Mittlern“ fehlt?

Schleiermacher ist überzeugt: Es liegt an beiden. Er versucht den Menschen einer neuen Zeit mit dem Glauben der Christenheit zu konfrontieren. Er erkennt, daß es theologischer Irrweg ist, alte Formeln – und sei es selbst das Wort der Heiligen Schrift – einfach zu wiederholen. Er ist überzeugt, daß es vielfach nicht einmal genüge, den „alten Buchstaben“ neu zu deuten. So wagt er den Verzicht auf das Alte und den Versuch eines ganz neuen Anfangs. Dabei muß sein Blick immer auf den modernen Menschen gerichtet sein. Denn diesem Menschen soll ja die Begegnung mit der christlichen Botschaft vermittelt werden. Diesem Menschen soll gezeigt werden, wie man zum echten, personhaften Glauben kommt. Daher der „anthropologische“ Akzent des Schleiermacherschen Theologisierens. Daher auch die Behandlung der Dogmatik als Aufgabe im Zusammenhang der Geschichte: Jede neue Zeit verlangt eine neue Entfaltung der christlichen Botschaft. Das ist der Kern Schleiermachers Programm.