

Leszek Kuc

Romantyczne dziedzictwo w teologii

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5, 101-107

1972

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.

Leszek Kuc

Romantyczne dziedzictwo w teologii

Romantyczne dziedzictwo w teologii jest wielowątkowe. Pierwszorzędnej wagi wydaje się samo rozumienie teologii. Właśnie w czasach tworzenia się i panowania kultury romantycznej pojmowanie teologii zarówno w środowiskach protestanckich, jak katolickich doznaje gruntownej przemiany. Nie znaczy to, by proponowane wówczas modele teologii przyjmowały się bez oporów, wręcz przeciwnie. W środowiskach katolickich trzeba było czekać aż do soboru watykańskiego II, by w świecie teologicznym przyjęło się ogólnie tak zwane pastoralne pojmowanie teologii, co w środowiskach protestanckich było oczywiste od dawna, a przynajmniej w epoce romantycznej nie natrafiało na poważniejsze opory.

Kiedy mowa o pastoralnym charakterze teologii, mamy na myśli powiązanie refleksji teologicznej z rzeczywistością przeżywaną egzystencją. Nauka o Bogu jest w nie mniejszym stopniu nauką o człowieku. Właśnie w epoce romantycznej, bynajmniej nie z teologicznych przesłanek wychodząc, zauważył to Ludwik Feuerbach i oddał w ten sposób znakomitą przysługę teologii chrześcijańskiej.

Czym jest
teologia?

Nauka o
Bogu i
człowieku

Zakres
teologii
romantycznej

Aby nie żonglować nazwami, spróbujmy ostrożnie określić granice treści wyrażenia teologia romantyczna. Zarówno pod względem chronologicznym, jak i tematycznym może tu być mowa o zjawiskach różnych i odległych od siebie. Od tendencji historycznych i krytycznych w protestantyzmie niemieckim pod koniec XVIII wieku, związanych z nazwiskiem Schleiermachera, a równocześnie od tendencji pietystycznych i indywidualistycznych, w odniesieniu do których można wymieniać Jacobi'ego, przez zdecydowaną krytykę społeczną we francuskich kręgach inspirowanych przez Lamunnaisa aż do zjawisk nieco późniejszych, jak *Erweckungstheologie* (również protestancka) w Niemczech, wreszcie protestancka szkoła historycyzmu F. C. Baura w Tübingen, i w tym samym mieście i uniwersytecie katolicka szkoła, której symbolicznymi postaciami są J. S. v. Drey i J. A. Möhler. Wszystko to w określonym znaczeniu uznać trzeba za teologię romantyczną.

Oprócz teologii romantycznej, na której zakres wskazaliśmy, a z treści wybierzemy niektóre elementy, trzeba jeszcze mówić o oddziaływaniu kultury romantycznej na teologię, niekoniecznie romantyczną. Na przykład to, co będziemy mieć do zważenia o sytuacji teologii w Polsce w związku z kulturą romantyczną, należy raczej do problematyki oddziaływania romantyzmu na teologię. Nie można jednak i w Polsce wykluczyć wpływu teologii romantycznej, skoro na przykład dzieła Möhlera tłumaczone były na nasz język już w wieku ubiegłym.

O teologii
rewolucji

Dziś, gdy mowa o żywotności romantyzmu w teologii, często wymienia się zjawisko najbardziej pod tym względem spektakularne, mianowicie tak zwaną teologię rewolucji. Ponieważ temat ten doczekał się już w Polsce omówień o charakterze informacyjnym, np. K. Karskiego i C. Bartnika, dlatego — nie informując — zwracamy raczej uwagę na strukturę zjawiska.

Wraz z tym tematem przechodzimy do ujęcia niektórych elementów treści zawartej w wyrażeniu teologia romantyczna.

Współczesna teologia rewolucji należy do tych postaci romantycznego dziedzictwa w teologii, które znamionują się dążnością do objęcia całego życia ludzkiego jedną wizją. W różnych odmianach teologii romantycznej zauważono niewystarczalność oświeceniowego i optymistycznego ewolucjonizmu w traktowaniu życia społecznego. Marks i Engels wskażą na wielorakie uzasadnienia tej podstawowej intuicji, nieobcej wcale myśleniu teologicznemu. Chrześcijaństwo są odpowiedzialni za historię będąc odpowiedzialni za życie osobiste.

Równocześnie z tą nową jakością w teologii pojawia się inna. Mianowicie — położenie akcentu w teologii na interpretację doświadczenia ludzkiego, w tym także doświadczenia religijnego. Teologia przestaje być z wolna nauką wyłącznie o tekstach świętych, w protestantyzmie o tekstach *Biblii*, w katolicyzmie zaś ponadto o tekstach tradycji i nauczania kościelnego. Staje się coraz wyraźniej nauką o tekstach bardzo rozmaitych, składających się na ludzką egzystencję.

Sięgając w przyszłość zauważmy, że to co wielu czytelników zafascynowało w publikowanych pośmiertnie pismach Teilharda de Chardin jest właśnie bodaj różnorodność tekstów zestawionych ze sobą i z generalną wizją biblijną dla celów interpretacji całej rzeczywistości „od końca do końca”. Teilhard wrażliwy jest właśnie na urywany rytm rozwoju wszechświata, który przez ludzi podtrzymywany być może i musi, czego w zakresie teologicznym interpretacją porywającą dla wielu jest właśnie — teologia rewolucji. Inni wolą mówić o teologii rozwoju, mając na myśli rozwój w pełnym jego znaczeniu, z uwzględnieniem gwałtownej tonacji, w jakiej toczy się on nie tylko w przyrodniczym, ale zwłaszcza humanistycznym świecie.

Refleksja o tekstach ludzkiej egzystencji

Teilhard — urywany rytm rozwoju wszechświata

Rezygnacja z zasady mechanistycznie pojmowanej ciągłości tradycji oraz wskazywanie na całość społecznie i osobowo pojmowanej egzystencji ludzkiej, na całość kultury jako na *locus theologicus*, oto dwa wątki wydobyte spośród wielu w teologii dzisiejszej, na których przykładzie można zaproponować kilka wniosków.

Czy w mutacyjnym, nie zaś jednorodnie mechanistycznym, rozumieniu tradycji można się dopatrywać dziedzictwa romantyzmu? Dla uzyskania precyzyjnej odpowiedzi trzeba będzie prześledzić historię sensu nadawanego wyrażeniu: historia zbawienia czy historia święta. Teraz nie sprostamy temu zadaniu, projektujemy więc. W tradycjonalizmie francuskim pierwszej połowy XIX wieku, u Bautaina i innych, na pewno nie występowała jasna świadomość przewzięcia jednorodnego mechanistycznie pojęcia rozwoju i postępu. Było tam jednak coś ważnego, czego wcześniejszym francuskim świadkiem jest Chateaubriand: świadomość odmienności formacji kulturowych, także religijnych i teologicznych. Nawiązywanie np. do średniowiecza ma źródło w takim właśnie uchwyceniu odmienności formacji.

Odczytywanie *Biblii* jako historii zbawienia właściwe zarówno protestanckiej, jak i katolickiej szkole teologicznej w Tübingen (znów pierwsza połowa XIX wieku), implikuje zabieg hermeneutyczny: ten sam Bóg w różnych układach społecznych i kulturowych zmierza do wypełnienia obietnicy, a ludzie dowiadują się o tym od proroków sobie współczesnych, którzy nawiązują zawsze do proroków dawnych. Inspiracją teologicznej hermeneutyki są tu na pewno liczne zainteresowania i próby romantyczne w zakresie historiozofii. Pojawia się na tym tle motyw postulowanej zmiany struktur społecznych (Lamenais!), jakby zapowiedź teologii rewolucji.

Jeśli twórczość Kierkegaarda, rozpatrywana choćby z punktu widzenia konwencji literackiej, należy do kultury romantycznej, a wydaje się to niewątpliwe,

Mutacyjne
czy mecha-
nistyczne
rozumienie
rozwoju

Teologiczna
hermeneu-
tyka

to nie tylko społecznie pojęta interpretacja egzystencji (czego wynikiem są różne koncepcje historii zbawienia), ale i sens życia jednostki ludzkiej, tłumaczony w teologii dzisiejszej, ma swoich romantycznych antenatów. Wspomnienie o teologii rewolucji kieruje myśl ku najnowszym próbom interpretacji spraw sumienia. Jeden z najtrudniejszych dla człowieka, właśnie w romantycznej kulturze wyrażnie dostrzeżony dylemat między ugodowością w postawie jednostki („bo i tak ja sam nie odwrócę biegu dziejów”) a poczuciem osobistej odpowiedzialności za zmianę społecznych struktur uznawanych za nieludzkie, a przez to i niechrześcijańskie, stanowi w dzisiejszych poszukiwaniach teologicznych siłę kształtującą na równi z dociekaniem nad teologią świata i rozwoju — najnowszą wersją badań nad historią zbawienia. Jeśli z naszej literatury przypomnieć Mochnackiego i Lelewela, a później Krasińskiego i Norwida, to widoczne jest, iż tam właśnie zapoczątkowała się w szerokim zakresie interpretacja historii jako siły projektowania przyszłości, w której liczą się tak istotne decyzje jednostkowe.

Jeden z najwybitniejszych, choć mało u nas znanych teologów rozwoju, V. Cosmao OP, tak przedstawia rolę badań nad historią, że w odniesieniu do przeszłości chrześcijanin powinien poszukiwać jej zbawczego sensu; co do przyszłości zaś — sens ten trzeba wydarzeniom nadawać. Konstruowanie przyszłości drogą jednostkowych decyzji, wynikających ze społecznie kształtowanych sumień, oto właściwa interpretacja jednostkowej egzystencji, nie abstrahująca bynajmniej od społecznego konkretnego.

Pisząc o przewyciężeniu mechanicznie rozumianej ciągłości tradycji, sami nie popełniamy podobnego błędu: wątki romantyczne kontynuowane są bogato w teologii dzisiejszej. Z nie omówionych wspomnijmy chociaż najważniejszy: wątek absolutnej przyszłości człowieka, którą to nazwą tłumaczy się często chrześcijańską eschatologię. Brak dotąd wypracowa-

Rozważania
o jednostce
ludzkiej:
Kierkegaard...

...Mochnacki...

...Norwid

nych metod badawczych, by uchwycić strukturalny związek odmiennych, choć na pewno współzależnych struktur religijnej i teologicznej kultury, romantycznej i dzisiejszej.

Współczesne
badania
romantyzmu

Na koniec ekskurs w dzieje współzależności, o której mowa, w polskiej kulturze religijnej i teologicznej. Jakkolwiek badania A. Sikory i A. Walickiego wniosły tu nieco światła, ciągle jeszcze dalecy jesteśmy od zrozumienia, na czym polega żywotność polskich romantycznych syntez religijnofilozoficznych i historiozoficznych w naszym myśleniu religijnym i w próbach uprawiania rodzimej teologii, czy też czerpania w rodzimy sposób z ogólnego dorobku. Warto przypomnieć bardzo interesującą rozprawę J. Znamirowskiej (*Liryka Powstania Listopadowego*, 1930), poświęcającej sporo miejsca i wnikliwych spostrzeżeń ideologii religijnej i wczesnomesjanistycznej poezji polskiego romantyzmu.

Sprzymie-
rzeniecy
odnowy
teologicznej

Dopóki nie zakończy się nowy proces Stanisława Brzozowskiego, dopóki przestaniemy wymieniać jedynie z nazwiska Mariana Zdziechowskiego jako koronnego świadka omawianych tutaj procesów, dopóki wreszcie nie zaczniemy rozumieć przyczyn, dla których najbardziej nawet zbuntowani poeci i teoretycy polskiego modernizmu stawali się z czasem sprzymierzeńcami odnowy teologicznej, a nawet religijnej (Wyspiański, Kasprówic, także K. Tetmajer, a chwilami i Przybyszewski), dopóty dzieje teologii w Polsce czasu zaborów i czasu drugiej Rzeczypospolitej (aż do naszych dni) traktować się będzie fałszując perspektywę, mianowicie — jako wynik oddziaływania określonych prądów religijnych i teologicznych z Zachodu.

Na przykład: jak to się działo, że pozytywista z wykształcenia, ks. Stefan Pawlicki, we wstępie do swojej *Historii filozofii* rozważa pytanie, jakiej filozofii Polacy potrzebują, na tle dorobku filozoficzno-religijnej myśli romantyzmu? A przecież on sam

reprezentuje nie tylko filozoficzny, ale i teologiczny program swoistej odnowy.

Na jedno warto zwrócić jeszcze uwagę. Sam model polskiej religijności był i jest kształtowany wyraźnie wzorcami romantycznymi. Temat jest zbyt rozległy, by weń wnikać, ale chodzi o fakt, iż według programu dzisiejszej teologii, o czym była już mowa, samo życie religijne, społeczne oraz osobiste doświadczenia religijne stanowią materiał refleksji teologicznej. Romantycznego profilu polskiej religijności nie można po prostu oceniać, przyjmować czy odrzucać. Trzeba go zbadać i zrozumieć. Okaże się przy tym dopiero, jak dalece można mówić o rodzimej teologii w Polsce. Można przypuszczać, że przekonanie o „wtórności” polskiej kultury teologicznej (przez kogo i po co lansowane, to znowu pytanie) ulegnie w ten sposób istotnym poprawkom.

W ostatnim słowie autora upomnijmy się o określenie kultury romantycznej. Albowiem w naszym pojęciu daleko jeszcze do wyodrębnienia elementów tej historycznej i kulturowej mutacji.

Romantyczny
profil
polskiej
religijności