

RELIGIA, Z KTÓRĄ MOŻNA ZROBIĆ, CO SIĘ CHCE

RECENZJA KSIĄŻKI *FINIS CHRISTIANISMI: WYBÓR PISM* FRANZA
OVERBECKA

MICHAŁ JĘDRZEJEK

Abstrakt: Celem tej recenzji jest analiza problemu wiary i historii w wybranych pismach Franza Overbecka. Overbeck (1837–1905), niemiecki teolog-agnostyk, historyk chrześcijaństwa, przyjaciel Fryderyka Nietzschego, opisuje w swoich pracach eschatologiczny i kontrkulturowy wymiar pierwotnego chrześcijaństwa. Dzieje Kościoła opierają się według niego na powolnym wypieraniu eschatologii oraz zastąpieniu jej konserwatywnym projektem podtrzymywania i stabilizowania zachodniej kultury i cywilizacji. Z tego powodu Overbeck – broniąc integralności chrześcijaństwa jako kulturowego fenomenu oraz jego uniwersalistycznego dziedzictwa – krytykuje zarówno współczesny mu protestantyzm kulturowy (A. Harnack) jak i postchrześcijańskie i nacjonalistyczne alternatywy (D.F. Strauss, P. Lagarde). W artykule wskazuję na aktualność Overbeckowskich zastrzeżeń wobec wszelkiej – tradycjonalistycznej, liberalnej i lewicowej – teologii politycznej z punktu widzenia chrześcijaństwa zorientowanego na eschatologię. Analizuję również dwie ścieżki recepcji myśli Overbecka w dwudziestowiecznych Niemczech: próbę odnowienia protestantyzmu jako religii stanu wyjątkowego (K. Barth) oraz krytykę teologii i sceptyczno-ironiczne pożegnanie z chrześcijaństwem (H. Blumenberg).

Słowa kluczowe: Franz Overbeck, Hans Blumenberg, Karl Barth, *finis Christianismi*, teologia polityczna, eschatologia, protestantyzm kulturowy

Od kilkunastu lat polski czytelnik ma coraz szerszy dostęp do dwudziestowiecznych niemieckich debat poświęconych ukrytemu oddziaływaniu teologii chrześcijańskiej w życiu zeświecczonych nowoczesnych społeczeństw: w ich strukturach władzy oraz w świeckich narracjach historiozoficznych, politycznych i ekonomicznych. Patronami tych historyczno-filozoficznych rozpoznaniań, angażujących od lat dwudziestych zeszłego wieku lewicę i prawicę, są Walter Benjamin i Carl Schmitt, a rozgałęziające się linie powracających motywów i argumentów wiodą od sporu o nowoczesność i sekularyzację toczonego w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych (w którym uczestniczyli m.in. Karl Löwith, Hans Blumenberg czy Jacob Taubes) do niedawnych dyskusji o teologii politycznej monoteizmu (Jan Assmann, Peter Sloterdijk) czy społeczeństwie postsekularnym (Jürgen Habermas). Szkicując mapy intelektualnych oddziaływań i szukając źródeł niemieckich sporów o dziedzictwo chrześcijańskie w świecie nowoczesnym, znajdziemy miejsce dla Franza Overbecka (1837–1905), nieco zapomnianego teologa-agnostyka, historyka chrześcijaństwa i przyjaciela Fryderyka Nietzschego, którego wybór pism pt. *Finis Christianismi* został wydany w języku polskim w 2014 roku.

Ślady lektury Overbecka, rzecznika apokaliptycznego wymiaru pierwotnego chrześcijaństwa i proroka jego kresu, znaleźć można bowiem u kilku wspomnianych wyżej autorów¹. Rozpoznali w nim oni istotną postać przełomu wieków, „myśliciela epoki przejściowej” – jak pisze o nim Carl Albrecht Bernoulli (Nabrings 2013, 40) – zamykającego epokę niemieckiego mieszczaństwa i jego szlachetną tradycję *république de lettres* (Walter Benjamin zakończył swoją – zredagowaną pod pseudonimem Detlef Holz i wydaną w przededniu II wojny światowej – antologię listów prezentujących opozycyjny wobec faszyzmu świat niemieckiego mieszczaństwa listem Overbecka do Nietzschego, zob. Holz 1936, 112–116). Szczególną rangę przypisał mu Karl Löwith, poświęcając Overbeckowi ostatni rozdział swojej monumentalnej pracy *Od Hegla do Nietzschego*. Według Löwitha Franz Overbeck „postawił [...] jasno problem tego, czym jest dla nas chrześcijaństwo, i na reprezentatywnym przykładzie wieku dziewiętnastego zarysował rozdzźwięk pomiędzy nim a nami” (Löwith 2001, 467). Aby lepiej zrozumieć, „czym jest dla nas chrześcijaństwo”, do Overbecka sięgał zarówno Karl Barth, anektując go w 1920 roku na rzecz swojej teologii kryzysu (Barth 1920), jak i powojenny obrońca nowoczesności Hans Blumenberg (Blumenberg 1988, 55–56, 132–133) czy głoszący „nędzę teologii” pozytywista Hans Albert (Albert 1979, 42). Skłonny do przesady Jacob Taubes już w połowie lat sześćdziesiątych, wyprzedzając pojawienie się kilku monografii i wydanie dziewięciotomowego zbioru dzieł wybranych, twierdził że „w ostatnich dekadach nad nazwiskiem Overbecka unosi się nimb sławy” (Taubes 2013, 203).

1 Przegląd recepcji Overbecka w dwudziestowiecznej myśli niemieckiej znaleźć można w Henry 2007.

Finis Christianismi, wydany w serii *Klasyki filozofii niemieckiej* magazynu *Kronos*, stanowi reprezentatywny wybór pism Overbecka. Znajdziemy w nim jego wykłady historyczne, dwie wpływowe prace skierowane przeciw ówczesnej teologii protestanckiej: *O chrześcijaństwie naszej dzisiejszej teologii* (1873) i *Leksykon kościelny* (znacząco zredagowany i wydany pośmiertnie w 1919 roku jako *Chrześcijaństwo i kultura*), oraz intrygujące uwagi autobiograficzne i notatki poświęcone przyjaźni z Fryderykiem Nietzsche (znane już w Polsce z dziełka *Nietzsche. Zapiski przyjaciela* – Overbeck 2008). Książka zaopatrzona jest w kompetentne wprowadzenie tłumacza, a jako uzupełnienie służyć może poświęcony Overbeckowi numer kwartalnika *Kronos* (nr 4/2013) zawierający cenne eseje współczesnych znawców jego prac, m.in. Martina Henry'ego i Andreasa Ursa Sommera (Henry 2013; Sommer 2013). Książkę oraz wymienione artykuły przełożył znakomicie Tadeusz Zatorski, którego liczne tłumaczenia i komentarze (m.in. do prac Goethego, Lichtenberga i Heinego) tworzą już dziś swoistą antologię niemieckiej tradycji oświeceniowej – krytycznej i ironicznej wobec wszelkiego religijnego i filozoficznego dogmatyzmu.

Franz Overbeck wydaje się być dziedzicem dwojakiej oświeceniowej tradycji – zarówno osiemnastowiecznego oświecenia Kantowskiego, które stawia sobie za cel rozumowy „Sąd Ostateczny nad rzeczami”, jak i sceptycznego, dziewiętnastowiecznego oświecenia historycznego. Nerwem Overbeckowskich rozważań – które spróbuję tu skrótowo zrekonstruować – jest nie tylko pytanie o *Glauben und Wissen*, o wiarę i wiedzę, lecz przede wszystkim pytanie o *Glauben und Geschichte*, o relację wiary i historii. Chrześcijańska wiara staje według niego przed dwojakimi historycznymi zagadnieniami, które wciągają ją w wir teoretycznych trudności i stawiają pod znakiem zapytania jej dalszą przyszłość. Po pierwsze, chrześcijaństwo konfrontowane jest z wynikami szczegółowych badań nauk historycznych podważającymi dotychczasowe wyobrażenia o jego źródłach, po drugie zaś, wobec rozwijającej się samoświadomości historycznej staje ono przed zadaniem dokonania nowej interpretacji swoich własnych dziejów, musząc znaleźć wyjaśnienie i usprawiedliwienie dla gruntownych przemian doktrynalnych i instytucjonalnych, którym podlegało. Pytania te, choć stanowią wyzwanie przede wszystkim dla ludzi wierzących i wspólnot religijnych, są istotne także z perspektywy pozakonfesyjnej. Nie jest bez znaczenia, co stanie się z chrześcijańskim dziedzictwem – jaką formę życia zainspiruje i jakim politycznym celom będzie służyć.

W pierwszym kontekście – pytań o źródła chrześcijaństwa – Overbeck wpisuje się w tradycję historyczno-krytycznych badań w teologii protestanckiej i w bibliстыce dziewiętnastego wieku, które postawiły pytania o historyczną wiarygodność i spójność poszczególnych pism Nowego Testamentu oraz ukazały rozwój doktryny religijnej w pierwszych wiekach istnienia Kościoła. Jest więc częścią badawczej rewolucji, której wyniki, jak pisze jeden ze współczesnych polskich autorów, „stały się traumatycznym przeżyciem

teologii i wielu teologów, po części jawnym, w większej części jednak ukrytym, ale z tego powodu wcale nie mniej silnie oddziałującym na rozwój myśli teologicznej” (Węclawski 2008, 33). Szczególna ranga studiów Overbecka opiera się na pionierskim charakterze jego uwag o eschatologicznym wymiarze nauczania Jezusa². Ich istotą – opartą przede wszystkim na analizie tekstów Nowego Testamentu o bliskim „Królestwie Bożym” – jest teza o apokaliptycznym horyzoncie nauczania samego Jezusa oraz jego pierwszych wyznawców. Uczniowie mieli być przekonani o rychłym, mającym miejsce za ich życia, drugim przyjściu Chrystusa. Podstawową orientacją wczesnego chrześcijaństwa byłoby w takim razie nie tyle głoszenie aktywnej miłości bliźniego, co przede wszystkim odwrót od świata dojrzałego do upadku i pasywne oczekiwanie na jego koniec. Sam przekaz moralny Ewangelii mógłby być wytłumaczony nawet jako specyficzna etyka stanu wyjątkowego; radykalna, bo obliczona tylko na krótki czas.

Tak określona wizja prachrześcijaństwa staje się miarą dla oceny jego dalszych losów – ich wnikliwa interpretacja to drugi wielki obszar badań Overbecka. Najistotniejszym znamieniem dziejów chrześcijaństwa jest według niemieckiego historyka i teologa powolne wypieranie ze świadomości zawiedzionej nadziei na Paruzję. Nienadchodzący kres wymógł powstanie pełniące funkcje apologetyczne teologii oraz instytucjonalnego Kościoła, budującego trwale miejsce dla religii w odrzuconym przez nią świecie. Chrześcijaństwo musiało odnaleźć swoje miejsce w dziejach, których koniec samo wieszczyło. Ceną za przetrwanie stało się powolne zapoznawanie podstawowego budulca chrześcijańskiej tożsamości, czyli jego antyświatowej i pozaświatowej orientacji. Próba zachowania pierwotnego ukierunkowania pozostały według Overbecka jedynie męczeństwo oraz ascetyczny monastycyzm. Choć odnosi się on z ciekawością do radykalizmu tej tradycji, to w swoim wykładzie *O początkach monastycyzmu* (1867) celnie zarysowuje paradoksy monastycznej formy życia z późnego antyku, charakterystyczne także dla niektórych nowożytnych chrześcijańskich formacji. Odwrót od świata stoi w niej w sprzeczności z wezwaniem do aktywnej miłości wobec innych ludzi; kodyfikacja szczegółowej reguły klasztornej niweczy postulat przewyciężenia Prawa; początkowe wyzwolenie pustelników od politycznej władzy kończy się na stworzeniu zhierarchizowanej struktury, w której naczelną cnotą jest posłuszeństwo, a rzeczywistą konsekwencją – dążenie do „fanatycznego unicestwienia człowieka” (Overbeck 2014, 28). Losy ruchu monastycznego, których zwieńczeniem według Overbecka jest powstanie zhierarchizowanego, podporządkowanego

2 Wśród poprzedników Overbecka wymienia się Hermanna Samuela Reimarus, który pod koniec osiemnastego wieku jako prekursor poszukiwań „Jezusa historycznego” wskazał na kluczową rolę eschatologii w naukach Jezusa. Na przelomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku temat ten spopularyzowali – prawdopodobnie niezależnie od Overbecka – Johannes Weiss w pracy *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892) oraz Albert Schweitzer w *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906), za: Zatorski 2014a, XXVI–XXVII.

papiestwu i politycznie zaangażowanego zakonu jezuitów, są symbolem procesów uświatowienia czy sekularyzacji, które naznaczają całą historię chrześcijaństwa.

Overbeck w sposób nowatorski podkreśla bowiem, że wyparcie oczekiwania na Paruzję z centrum chrześcijańskiej nowiny oznacza rozpoczęcie procesu jej sekularyzacji. Sekularyzacja nie jest zatem wyłącznie zjawiskiem nowożytnym czy nowoczesnym, lecz znajduje się u początków chrześcijaństwa i dokonuje się wraz z rozwojem instytucjonalnym Kościoła i jego splotem z rzymską państwowością. Mimo nawracających nastrojów chiliastycznych oraz tworzonych wciąż wizji Sądu i zaświatów, chrześcijaństwo staje się współtwórcą i gwarantem cywilizacji oraz porządku władzy, „eliksirem życia” (Overbeck 2014, 230) podtrzymującym świat, o którego kres modlili się jego pierwsi wyznawcy.

Zalążkiem procesu zeświecczenia chrześcijaństwa było również powstanie legitymizującej wylaniający się porządek polityczny teologii, która wyrosła przede wszystkim ze spotkania z myślą grecką. To właśnie teologia, a nie samo chrześcijaństwo, jest przedmiotem szczególnie zjadliwych ataków Overbecka. Formulowana przez niego krytyka wydaje się mieć dwojaki charakter. Po pierwsze, Overbeck w nieco pietystycznym duchu przeciwstawia zdecydowanie religijną **wiarę** i teologię jako **naukę** o Objawieniu. Teologia jest zjawiskiem hybrydycznym. Przynależąc do fakultetów uniwersyteckich, nie spełnia kryteriów naukowości, choć stroi się w szaty nauki. Dla chrześcijaństwa jest ciałem obcym, a przez skłonność do dyskursywizacji każdego zjawiska, które religia pozostawia w cieniu i otacza woalem tajemnicy, nieświadomie prowadzi do osłabienia jego „mitotwórczych sił”. Po drugie i ważniejsze, Overbeck dostrzega w teologii narzędzie do niemal nieskończonej asymilacji i dostosowywania religii do zmieniającego się kontekstu historyczno-społeczno-politycznego. W konsekwencji chrześcijaństwo stało się „religią, z którą można zrobić, co się chce” (Overbeck 2014, 102).

Dowodem na to według Overbecka jest współczesna mu dziwiętnastowieczna formacja niemieckiego *Kulturprotestantismus*, w której protestanckie chrześcijaństwo stało się sojusznikiem swoich czasów, mieszczańskiej formacji polityczno-kulturowej i odrodzonego niemieckiego państwa. W rozprawie *O chrześcijańskości naszej dzisiejszej teologii* (1873) dokonuje on rozrachunku ze współczesnymi sobie nurtami teologii protestanckiej. Konserwatywnym apologetom religii zarzuca karkołomne i nieprzekonujące wyszukiwanie historycznych i przyrodniczych dowodów na rzecz chrześcijaństwa (sama potrzeba znajdowania uzasadnienia treści religijnych w nauce świadczy o słabości doktryny), liberalom zaś zerwanie więzi z dotychczasową tradycją chrześcijańską. O ile teologia apologetyczna miałaby zachować pozbawioną jądra łuskę rzeczy, to teologia liberalna – w dowolności podchodzenia do dogmatów chrześcijańskich – wraz z jądrem miałaby odrzucić także łuski chrześcijaństwa. Obie te formacje miałyby przede wszystkim dokonywać afirmacji mieszczańskiej współczesności: „trudno się tu oprzeć wrażeniu, że jak dawniej pokusy do czynienia ze

słowami Pisma, co tylko im się podobało, dostarczała teologom wiara w Chrystusa, tak teraz dostarcza im jej wiara w kulturę” (Overbeck 2014, 90). Zapoznali oni w ten sposób, że „chrześcijaństwo nigdy naprawdę nie wspierało się wśród ludzi na fundamencie innym niż nieszczęsna dola świata” (Overbeck 2014, 95). Teologom zarzuca także fatalny styl i skłonność do sentymentalnej afektacji. Chcieliby naśladować Pascala – największego dla Overbecka nowożytnego apologetę chrześcijaństwa, który potrafił uchwycić ascetyczny rdzeń chrześcijaństwa – ale potrafią od niego jedynie „odpisać”. Z czasem symbolem kulturowego protestantyzmu stanie się dla Overbecka „dworski teolog” Adolf Harnack, któremu nie szczędzi cierpkich uwag w swoich notatkach³.

Uzupełniając kontekst historyczny jego wystąpienia, warto wskazać również na wyłożony w tej samej rozprawie sceptycyzm Overbecka wobec postchrześcijańskich alternatyw formułowanych w ówczesnych Niemczech, często zabarwionych rozwijającym się nacjonalizmem. Polemizuje on bezpośrednio ze sławnymi wówczas krytykami chrześcijaństwa: Davidem Friedrichem Straussem i Paulem de Lagardem. Wskazuje na elementy nacjonalistyczne w propozycjach Straussa, widząc w chrześcijańskim uniwersalizmie przynajmniej bezsilny znak sprzeciwu wobec narastających animozji między narodami: „Jest przecież rzeczą o nieocenionej wartości, że ponad całym tym nieszczęsnym rozpadem unosi się przynajmniej imię chrześcijaństwa jako rodzaj kategorycznego imperatywu, głoszącego potępienie tego rozpadu” (Overbeck 2014, 127). W podobny sposób odnosi się Overbeck do propozycji Lagarde’a i jego wizji religii niemieckiej, w której powstanie miałyby zaangażować się zreformowane wydziały teologiczne niemieckich uczelni. Overbeck odrzuca ją, po pierwsze będąc przekonany o pierwotnych siłach mitycznych religii, które nie mogą być wytworzone *ad hoc* przez żadną teologię, a po drugie z powodu zdecydowanej niechęci i poczucia zagrożenia płynącego z wszelkiego politycznego użytku z religii⁴.

3 Słynna praca Harnacka *Istota chrześcijaństwa* winna według Overbecka nosić tytuł *Nieistotność chrześcijaństwa*, a autor ten to dlań „elocwentny mętlnik i konfuzjonista” (Overbeck 2014, 310, 396). Krytycznie odnosił się on również do jego politycznego zaangażowania. Już po śmierci Overbecka Harnack zdecydowanie wspierał politykę cesarza Wilhelma. W sierpniu 1914 roku pomógł Kaiserowi w przygotowaniu mowy wojennej, a w następnych miesiącach – wraz z innymi teologami – podpisał list dziewięćdziesięciu trzech uczonych z poparciem dla działań militarnych Niemiec. Dokument zawierał znamienne zdanie: „uwierzcie nam, uwierzcie, że powinniśmy toczyć tę walkę do samego końca, jako naród kulturalny, dla którego dziedzictwo Goethego, Beethovena czy Kanta jest równie święte, jak rodzinna ziemia i płomień domowego ogniska”. Zaangażowanie wojenne teologów liberalnych wywołało na początku lat dwudziestych sprzeciw m.in. Karla Bartha. O politycznej roli teologii liberalnej w Rzeszy Wilhelmińskiej i Manifeście 93 zob. Lilla 2009, 238–258.

4 W liście do swojego przyjaciela z lat młodzieńczych, Heinricha von Treitschkego, który będąc niemal urzędowym historykiem Rzeszy Bismarckowskiej, rozniecał motywowane religijnie antysemitckie spory, Overbeck pisał: „jeśli jest jakaś jedna kwestia, w której chrześcijaństwo skrzywdziło ludzkość, to są nią wszelkie możliwe związki, w jakie chrześcijaństwo wchodzi z polityką. Nie wątpię też, że jest to ta kwestia, za sprawą której pewnego dnia chrześcijaństwo zostanie wzgardzone, jeśli ta dziedzina nie będzie utrzymywana w czystości”, za: Taubes 2013, 211.

Posługując się miarą radykalizmu pierwotnego chrześcijaństwa, Overbeck oponuje bowiem przeciw łączeniu współczesnego chrześcijaństwa z mieszczańskim samozadowoleniem i z nacjonalizmem. Warto zwrócić uwagę na aktualność wątpliwości podniesionych przez Overbecka. Pozostają one wyzwaniem zarówno dla konserwatywnych, jak i dla progresywnych sympatyków politycznego zaangażowania religii. Jego krytyka dotyczyć może wszak zarówno liberalnych teologów (w Polsce sympatyków tzw. Kościoła otwartego) zorientowanych na łagodne pogodzenie się z nowoczesnością, jak i zwolenników nurtów tradycjonalistycznych, uznających chrześcijaństwo za fundament „narodowego bytu” czy „cywilizacji opartej na wartościach (judeo)chrześcijańskich”. Oponuje on także przeciw zrównywaniu chrześcijaństwa z „kwestią społeczną”, co dziś odpowiadałoby teologii wyzwolenia⁵. Wszystkim tym nurtom w świetle analiz Overbecka zarzucić można zerwanie ze źródłową antyświatową orientacją chrześcijaństwa i arbitralne sięganie po pojedyncze nitki jego religijnej tradycji czy nawet włączanie pod szyld chrześcijaństwa treści radykalnie mu obcych. Jedno z pytań stawianych przez Overbecka może brzmieć następująco: co jest rdzeniem chrześcijańskiej tożsamości? Jakie są granice jego akomodacji do historyczno-politycznego kontekstu? Czy ceną za dziejowe przetrwanie chrześcijaństwa nie stało się już porzucenie własnej tożsamości? Kluczowym przykładem pozostaje dla Overbecka porzucenie przez chrześcijaństwo pierwotnej wizji czasu – kto z chrześcijan rzeczywiście oczekuje na Paruzję?

Z jakiej pozycji i po co Overbeck, wykładowca historii Kościoła i agnostyk, formułuje swoje pytania o chrześcijańskie dziedzictwo? W *O chrześcijańskości...* Overbeck przeciwstawia teologii liberalnej i apologetycznej własną propozycję „teologii krytycznej”, której cele powinny być nie tyle religijne, co raczej służyć zrozumieniu chrześcijaństwa i jego tożsamości. Teologia krytyczna miałaby „bronić chrześcijaństwa przed wszystkimi innymi teologiami” (Overbeck 2014, 120), a solidaryzując się z „chrześcijańską wizją życia”, nie pozwolić na całkowite usunięcie jej z historycznej pamięci. W godnej zachowania chrześcijańskiej *Lebensbetrachtung* Overbeck odkrywa wycucie kruchości człowieka, gotowość do wyrzeczeń, świadomość ograniczeń ludzkiej kondycji, stojące w opozycji do tromtadrackich postaw swojej epoki. Wbrew rozpowszechnionym w oświeceniowej tradycji opiniom, Overbeck dostrzega humanitaryzm chrześcijańskiej refleksji o śmierci, doceniając obecny w niej niekiedy klimat rezygnacji i pokoju oraz pogodzenia z ludzką skończonością.

5 Zarzut Overbecka wobec dwudziestowiecznej emancypacyjnej myśli teologicznej Jacoba Taubesa i Ernsta Blocha oraz latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia mógłby być następujący: istotą eschatologicznego przesłania chrześcijaństwa jest raczej bierne oczekiwanie na Koniec i modlitewne przyzywanie Pana niż „branie spraw w swoje ręce” i tworzenie zaczynu dla Królestwa Bożego na ziemi. Dla Overbecka wczesne chrześcijaństwo nie może służyć za zarys jakiegokolwiek politycznego programu; eschatologiczny klimat u źródeł tej religii powinien skutkować raczej politycznym paraliżem, a nie aktywnym działaniem na rzecz przemiany świata. Religijna legitymizacja projektów rewolucji społecznej byłaby pewnie dla Overbecka jeszcze jednym przykładem, że z „chrześcijaństwem można zrobić, co się chce”.

Jednakże w późniejszych notatkach z *Leksykonu kościelnego* Overbeck radykalizuje stanowisko. Otwarcie wieszczy *finis Christianismi*, zastanawiając się, czy chrześcijaństwo nie przetrwało już wyłącznie jako „dawna ruina”, dla teologów rezerwując zaś rolę jego „grabarzy” (Overbeck 2014, 229, 311). Zachowuje on jednakże swoją pierwotną intencję historyczną, dopominając się o pamięć o eschatologicznej tożsamości chrześcijaństwa, oraz intencję egzystencjalną, realizującą się we współodczuwaniu z chrześcijańską ascetyczną wizją życia. Jednocześnie należy zauważyć, że inaczej niż np. Kierkegaard nie krytykuje współczesnego sobie chrześcijaństwa, aby na powrót sięgnąć do podstawowego momentu chrześcijaństwa pierwotnego i dzisiejsze chrześcijaństwo zreformować. Taki „skok” ponad dziejami wydaje się Overbeckowi zupełnie niemożliwy do dokonania, niewspółmierny do sposobu życia i świadomości historycznej człowieka nowoczesnego. Postawa Overbecka to obrona resztek godności chrześcijaństwa, zjawiska kształtującego Europę przez kilkanaście wieków, wobec powszechnych interpretacyjnych nadużyć. Wynika ona – jak się zdaje – z troski o integralność tego historycznego fenomenu oraz z rozpoznania własnej sytuacji dziejowej – życia w świecie odchodzącym od religii, a zwracającym się w stronę rosnącego w siłę nacjonalizmu. Overbeck nie podejmuje jeszcze jednej próby wskazania aktualnych treści w chrześcijaństwie, lecz chciałby niejako zamknąć i podsumować jego historię. Jedynie w ten sposób – pozwalając powoli odejść tej religijnej tradycji – można by ją obronić przed wykorzystywaniem do legitymizacji politycznego szowinizmu.

Warto zauważyć na marginesie, że wycucie własnej pozycji historycznej u Overbecka nie pozwala też na próbę prostego pominięcia dziejów chrześcijaństwa i bezpośrednie sięgnięcie do greckich czy archaicznych źródeł. Wydaje się go to odróżniać od innych myślicieli kręgu bazylejskiego (obok Overbecka to Nietzsche, Bachofen czy Burckhardt, zob. Gossman 2000); podobnie zresztą jak pogodniejsze nastawienie do świata nowoczesnego. Choć jego prace nie są wolne od krytyki kultury, skierowanej przeciw kultowi państwa, atomizacji społeczeństwa oraz dyktatowi opinii publicznej, to jednocześnie daleko mu do pesymistycznej „późnej mądrości starego Europejczyka” – jak o Jacobie Burckhardcie pisał Karl Löwith⁶. Sympatyzuje on nie z „sędziwą mądrością [dziewiętnastego – MJ] stulecia”, lecz z jego młodzieńczym „pędem do wolności” (Overbeck 2014, 409). Dostrzega w swojej epoce moment zawieszenia, w którym kończy się stary świat uformowany przez chrześcijaństwo, a świat nowy jeszcze się nie wyłonił.

Intrygująca w stosunku Overbecka do chrześcijaństwa jest jego dwuznaczność: z jednej strony żegna się on chrześcijaństwem, z drugiej upomina się o pojedyncze wątki jego

⁶ Löwith opisuje wizję chrześcijaństwa u Burckhardta jako zbliżoną w niektórych punktach do diagnozy Overbecka. Burckhardt również surowo krytykuje i niemal ośmiesza współczesny protestantyzm, odwołując się do zapoznanych wymiarów chrześcijańskiej tradycji: ascezy i samouniżenia oraz profetycznego sprzeciwu wobec *saeculum*. Diagnoza ta wydaje się jednak podporządkowana ostrej krytyce nowoczesnego świata, a nie opisowi pogłębiającego się kryzysu religii; zob. Löwith 2002, 29–33.

dziedzictwa. Podważenie historycznych fundamentów chrześcijaństwa stworzyło klimat, w którym Overbeck zdiagnozował dekadencję chrześcijańskiej tradycji, polegającą nie tylko na odpływie wiernych z kościołów, co na trudniej uchwytnej utracie sił witalnych i czysto receptywnym czy wręcz pasożytniczym stosunku teologii do nowych prądów filozoficznych i naukowych. Znaczącym chrześcijaństwa – do których zalicza się sam Overbeck – przewidział on rolę prowadzenia „misji dobrych usług”, wyjaśnienia pogłębiających się zjawisk sekularyzacyjnych i spokojnego złożenia chrześcijaństwa do grobu. Jednocześnie próbuje on zachować niektóre momenty tego religijnego doświadczenia – uniwersalizm i wycucie ludzkiej kruchości.

Dwudziestowieczna recepcja sugeruje, że Overbeck może być inspirujący dla dwóch odrębnych postaw. Wzorem pierwszej będzie teologia kryzysu Karla Bartha, dla którego Overbeck był jednym z kilku autorów „budzących z dogmatycznej drzemki”. Barth spróbuje przekornie dokonać tego, co dla Overbecka było niemożliwe – na powrót uczynić chrześcijaństwo religią stanu wyjątkowego, poszukując łączności z antyświatowym i kontrkulturowym nastawieniem Nowego Testamentu. Jego naśladowcy odkryć mogą w Overbecku pobudkę dla głębokiej, eschatologicznej przemiany swojej wyobraźni religijnej. Wzorem drugiej postawy mogą być zaś oświeceniowo-sceptyczne propozycje Hansa Blumenberga, któremu niemiecki teolog posłużył do rozbudowanej obrony prawomocności nowożytnego świata rozstającego się z chrześcijaństwem. Overbeckowskie odkrycia skupiające się w formule *finis Christianismi*, choć nieprzekonujące jako socjologiczna diagnoza, służą mogą krytyce teologicznych roszczeń do symbolicznego panowania nad świeckim porządkiem moralnym i politycznym. Overbeck mistrzowsko i niejako od środka ukazuje jednak rozmaite trudności, paradoksy i zerwania w łonie chrześcijańskiej teologii. Dla obu tych – zupełnie odmiennych od siebie – formacji znaleźć można w polskiej literaturze filozoficzno-religijnej interesujących przedstawicieli (Tichy 2011/2012; Zatorski 2014b)⁷.

Siła oddziaływania Overbecka polega być może na umiejętności stworzenia – przekraczającej tradycyjną historiografię – oryginalnej i uzasadnionej opowieści o dziejach chrześcijaństwa: od jego początków po oczekiwany kres. Historia ta – podkreślając nieciągłość i odejście od pierwotnych inspiracji oraz ciągle podejmowane próby asymilacji do

⁷ Ponownego przyswojenia myśli apokaliptyczno-mesjańskiej na gruncie polskiej prawicy katolickiej próbuje dokonać m.in. Rafał Tichy. W swojej szerokiej historyczno-filozoficznej perspektywie odwołuje się do analiz uważnych czytelników i komentatorów Overbecka – Karla Löwitha i Jacoba Taubesa, a także do wielkich filozofów i teologów rosyjskich (Mikołaj Bierdiajew, Paul Evdokimov) oraz poszukiwań włoskiego myśliciela Sergia Quinzio. Krytykując chrześcijaństwo konserwujące zastany porządek (katechoniczne), dopomina się o przywrócenie w centrum wiary horyzontu eschatologicznego (Tichy 2011/2012, 4–71). Linie sceptyczno-oświeceniową reprezentować może Tadeusz Zatorski, który w swoich esejach zadaje teologii – inspirowane często tłumaczonymi przez siebie pracami Overbecka i Blumenberga – kłopotliwe pytania (Zatorski 2014b, 34–43).

zmieniającego się kontekstu kulturowego – umożliwia sąd nad losem tej tradycji religijnej. Dla samego Overbecka werdyktem stało się pożegnanie z chrześcijaństwem.

Wykaz literatury

- Albert, Hans. 1979. *Das Elend der Theologie: Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*. Hamburg: Hoffman und Campe Verlag.
- Barth, Karl. 1920. „Unerledigte Anfragen an die Theologie.” W Barth, Karl. *Zur inneren Lage des Christentums*. München: Christian Kaiser Verlag.
- Blumenberg, Hans. 1988. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Gossman, Lionel. 2000. *Basel in the Age of Burckhardt: A Study in Unseasonable Ideas*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Henry, Martin. 2007. „Franz Overbeck: A Review of Recent Literature (Part 1).” *Irish Theological Quarterly* 72: 391–404.
- Henry, Martin. 2013. „Czy teologia ma przyszłość w nowoczesnym świecie?” *Kronos* 4: 25–37.
- Lilla, Mark. 2009. *Bezsilny Bóg: Religia, polityka i nowoczesny Zachód*. Tłum. Jarosław Mikos. Warszawa: W.A.B.
- Nabrings, Arie. 2013. „Teologia między mitem a refleksją: Diagnoza Franza Overbecka.” Tłum. Tadeusz Zatorski. *Kronos* 4: 38–52.
- Holz, Detlef. 1936. *Deutsche Menschen: Eine Folge von Briefen*, red. Detlef Holz. Luzern: Vita Nova Verlag.
- Löwith, Karl. 2001. *Od Hegla do Nietzschego: Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*. Tłum. Stanisław Gromadzki. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Löwith, Karl. 2002. *Historia powszechna i dzieje zbanienia*. Tłum. Józef Marzęcki. Kęty: Antyk.
- Overbeck, Franz. 2008. *Nietzsche: Zapiski przyjaciela*. Tłum. i oprac. Tadeusz Zatorski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Overbeck, Franz. 2014. *Finis Christianismi: Wybór pism*. Tłum. i oprac. Tadeusz Zatorski. Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego.
- Sommer, Andreas Urs. 2013. „Thomas Mann i Franz Overbeck.” Tłum. Tadeusz Zatorski. *Kronos* 4: 53–78.
- Taubes, Jacob. 2013. „Odczarowanie teologii. Przyczynek do portretu Overbecka.” W Taubes, Jacob. *Apokalipsa i polityka: Eseje mesjańskie*. Tłum. Piotr Graczyk i in. Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego.
- Tichy, Rafał. 2011/2012. „Apokalipsa historii (część 1).” *44. Magazyn Apokaliptyczny* 3: 4–71.
- Węclawski, Tomasz. 2008. „Wiek XIX – narodziny nowego myślenia w teologii.” W *Kościół a teologia dwudziestego wieku*, red. Tadeusz Bartoś. Kraków: Homini.
- Zatorski, Tadeusz. 2014a. „Sceptyczny przyjaciel proroka.” W Overbeck, Franz. *Finis Christianismi: Wybór pism*. Tłum. i oprac. Tadeusz Zatorski. Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego.
- Zatorski, Tadeusz. 2014b. „»Wiemy zbyt wiele«. Czy teolog może nie być ateistą?” *Znak* 705: 34–43.

Michał Jędrzejek – doktorant na Wydziale Filozoficznym UJ oraz w Akademii Artes Liberales. Przygotowuje pracę doktorską poświęconą dziejom metafory „śmierci Boga” w niemieckiej filozofii i w teologii protestanckiej XIX i XX wieku. Członek Collegium Invisibile. Współpracownik *Kultury Liberalnej* i miesięcznika *Znak*.

DANE ADRESOWE:

Michał Jędrzejek

Instytut Filozofii UJ

Ul. Grodzka 52

31-044 Kraków

EMAIL: michal.k.jedrzejek@gmail.com

CYTOWANIE: Jędrzejek, Michał. 2015. Religia, z którą można zrobić, co się chce. *Praktyka Teoretyczna* 3(17): 228–239

DOI: 10.14746/prt.2015.3.12

AUTHOR: Michał Jędrzejek

TITLE: Religion which can be used to everything. A review of Franz Overbeck's *Finis Christianismi*

ABSTRACT: The aim of an article is to analyse a problem of belief and history in Franz Overbeck's selected writings. Overbeck (1837–1905), a German theologian-agnostic and historian of Christianity, known also in regard to his close friendship with Friedrich Nietzsche, describes in his works the eschatological and countercultural dimension of an origin Christianity. During the history of the Church eschatology was slowly replaced by a conservative project with its aim to maintain and to stabilize the Western culture and civilization. For this reason Overbeck – defending Christianity as an integral cultural phenomenon and referring to its universalist heritage – criticizes representatives of the “cultural Protestantism” (A. Harnack) and post-Christian and nationalistic alternatives (P. Lagarde, D.F. Strauss). In my paper I argue that from the perspective of eschatological Christianity Overbeck's remarks against traditionalistic, liberal and leftist political theology remain valid. I present also two separate ways of Overbeck's reception in 20th-century German thought – a revival of Protestantism as a “state of exception” religion (K. Barth) and a critique of theology and a skeptical-ironic farewell to Christianity (H. Blumenberg).

KEYWORDS: Franz Overbeck, Hans Blumenberg, Karl Barth, *finis Christianismi*, political theology, eschatology, cultural Protestantism