

Stefan SYMOTIUK

## Eduard Spranger a teologia protestancka XX wieku

Шпрангер и протестантская теология XX века

E. Spranger and 20th Century Protestant Theology

„Charakterystyczną cechą teologii protestanckiej jest to, że — można powiedzieć — sejsmograficznie odzwierciedla ona naciski współczesności na chrześcijaństwo. Pod względem odwagi w podejmowaniu trudnych problemów wyprzedza znacznie zarówno teologię katolicką, jak i prawosławną”. Ta opinia K. Karskiego wypowiedziana w pracy o teologii protestanckiej XX wieku<sup>1</sup> wydaje się słuszna nie tylko w stosunku do czasów nam współczesnych, ale dotyczyć może teologii protestanckiej od chwili jej powstania, gdyż zawsze cechował ją silny związek z aktualnymi prądami filozoficznymi i światopoglądowymi. Zdolność asymilacji zdobyczy nauki i filozofii, otwarta postawa wobec nowych sytuacji i problemów etycznych, społecznych i kulturowych, jakie stawia przed człowiekiem rozwój historyczny, czyni myśl protestancką interesującą z dwu względów: praktycznego i teoretycznego. W sensie praktycznym teologia protestancka kontynuuje tradycje idealizmu w sposób najbardziej konkurencyjny dla marksizmu, który dąży do stawiania diagnoz i inspirowania działań ludzkich w ciągle nowych sytuacjach historycznych. W sensie teoretycznym fakt związku takich kierunków filozoficznych, jak neokantyzm, filozofia życia, egzystencjalizm itp. z myślą protestancką, musi być brany pod uwagę przez historyka filozofii jako czynnik niezbędny dla interpretacji genezy i sensu tych kierunków. Czynnik ten może być uwzględniony w dwu aspektach: jako kulturowa przesłanka powstania danego kierunku filozoficznego lub jako symptom wewnętrznych trudności systemu filozoficznego, skłaniający autora do wejścia na teren teologii. Omawiając związek E. Sprangera z teologią protestancką uwzględnię oba wspomniane aspekty.

Eduard Spranger (1882—1963) znany jest przede wszystkim jako autor słynnej pracy *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*. Był uczniem Diltheya usiłującym metodę hermeneutyczną stworzoną przez tego autora ująć w ramy systemu poprzez ukonstytuowanie „typów idealnych”, mających być środkami pomocniczymi w procesie rozumienia wielkich postaci historycznych, zjawisk kulturowych i dziejów ludzkich. W niezwykle obszernej twórczości Sprangera tylko część prac poświęcona jest wykładowi własnych poglądów, większość stanowią rozprawy krytyczne i polemiczne dotyczące prawie wszystkich współczesnych kierunków filozoficznych.

<sup>1</sup> K. Karski: *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 10.

Część tych rozpraw stanowi polemikę z nurtami teologicznymi aktualnymi w jego epoce.

Oczywiście, uwarunkowanie systemu filozoficznego Sprangera przez teologię protestancką ujawnia się w samej konstrukcji jego metodologii, teorii kultury i antropologii. Słusznie pisał o filozofii Sprangera E. Frauenglas, że „znać w tej konstrukcji próbę pogodzenia Hegla z neokantyzmem i teologią protestancką z wybitną przewagą tej ostatniej”.<sup>2</sup> W artykule niniejszym chcę jednak teologiczne uwarunkowanie systemu Sprangera prześledzić na podstawie jego wypowiedzi polemicznych skierowanych przeciwko historyzmu i relatywizmowi Diltheya, filozofiom neokantowskim (Rickert, Troeltsch, M. Weber), personalizmowi M. Schelera oraz egzystencjalizmowi obecnemu w nurcie tzw. teologii dialektycznej (Barth, Bultmann, Brunner). Krytyczne rozprawy cechuje bowiem stawianie problemów, wobec których propozycje i rozwiązania postulowane przez zwalczane nurty filozoficzne jawią się Sprangerowi jako arbitralne. Zarazem jednak jego własne poglądy nabierają również cech arbitralności, co pozwala Sprangerowi na dystans wobec własnego systemu filozoficznego. Sądzę, że rozważania teologiczne Sprangera stanowią pośrednią krytykę jego własnej filozofii i ujawnienie problemów, których nie rozwiązał w swoim systemie i które, być może, w ogóle nie poddają się rozwiązaniu na gruncie filozofii życia, którą chciał zmodyfikować, zachowując jednak podstawowe założenia ontologiczne i epistemologiczne Diltheya. W analizie teologicznych wypowiedzi Sprangera wyjdę od nakreślenia sytuacji we współczesnej mu myśli protestanckiej, następnie zreferuję propozycje teologiczne Sprangera i omówię ich sens w relacji do jego systemu filozoficznego.

#### SYTUACJA W MYŚLI PROTESTANCKIEJ XIX I XX WIEKU

Jednym z zasadniczych problemów, którymi pasjonowały się środowiska naukowe w Niemczech w końcu XIX i na początku XX wieku było zagadnienie tzw. bezałożeniowości nauki. Problem ten dotyczył często nauk humanistycznych, których rozwój chciano wyłączyć spod wpływu zewnętrznych czynników politycznych, filozoficznych czy religijnych, ale dyskutowane go szeroko również w stosunku do całej nauki. Zafascynowanie problemem bezałożeniowości wiedzy było jednak przejawem szerszego zjawiska kulturowego. W środowiskach artystycznych tendencji tej odpowiadały hasła autonomii sztuki wobec czynników politycznych, społecznych i ideologicznych (słynne hasło „sztuka dla sztuki”); na gruncie życia gospodarczego ujawniały się zaś liberalistyczne programy autonomii procesów ekonomicznych wobec wpływu państwa, instytucji religijnych itp. Wspólną przesłanką dla manifestowania autonomii poszczególnych dziedzin życia społecznego i kultury było przekonanie, że dana sfera gwarantuje w sposób wystarczający spełnienie się celów człowieka i jego osobowości oraz że dana sfera życia najlepiej może rozwijać się w izolacji od innych. W wypadku nauki były to programy wywodzące się jeszcze z XVIII-wiecznego kultu rozumu i wiedzy, żywego też w filozofiach pozytywistycznych. Świadectwem tych izolacjonistycznych tendencji na gruncie teologii była praca Otto Baumgartena z r. 1903 pt. *Die Voraussetzungslosigkeit der protestantischen Theologie*.

Nie jest tu celem wskazanie rozległych przyczyn izolacjonistycznych haseł ujawniających się w różnych dziedzinach życia społecznego i kultury — nale-

<sup>2</sup> E. Frauenglas: *Odrodzenie metafizyki a podstawy humanistyki. Rzecz o Sprangerze*, odbitka z „Kwartalnika Filozoficznego”, Kraków 1928, s. 115.

żałoby tu zwrócić uwagę na sytuację i kryzys w kulturze mieszczańskiej tego okresu. Spór o miejsce religii w kulturze i jej funkcję w życiu ludzkim w zasadniczy sposób wpłynął jednak na myśl protestancką i stał się problemem wyjściowym dla rozważań teologicznych Sprangera. Podobnie jak izolacjonistyczne tendencje w nauce zaczęły się dużo wcześniej, przynajmniej od absolutyzacji rozumu i wiedzy w ideologiach oświeceniowych, tak też próby izolacji religii od innych sfer życia i rozwoju historycznego miały miejsce już wcześniej niż w XX wieku i najwyraźniej widoczne są w pracach wpływowego teologa protestanckiego D. F. Schleiermachera.

Główną intencją Schleiermachera było oddzielenie religii, jako sfery swoistych przeżyć emocjonalnych, od refleksji filozoficznej czy moralnej, jak też od problematyki społecznej. Żadnej czynnik uboczny nie powinien, zdaniem Schleiermachera, ingerować w treść przeżyć i praktyk religijnych, ponieważ czynniki takie stanowią coś obcego i zakłócającego czystą postawę religijną, wyrażającą się w odczuciu zależności człowieka od istoty boskiej, której istnienie ujawnia akt kontemplacji *Universum*. Atak Schleiermachera kierował się przeciwko racjonalizacji wiary. Racjonalizację zaś upatrywał we wszelkiej refleksji przypisującej religii funkcje społeczne, psychologiczne czy etyczne.

Radykalny irracjonalizm Schleiermachera był bezpośrednią reakcją na cios zadany teologii przez Kanta, zachowującego dla religii podrzędne funkcje etyczne, oraz reakcją na deprecjacje religii w systemie heglowskim, gdzie uzyskiwała status niedoskonałej samowiedzy. Jest paradoksem historycznym fakt, że irracjonalizm cechuje też ten nurt teologii protestanckiej, który najostrzej zaatakuje poglądy Schleiermachera w XX wieku, a mianowicie tzw. teologię egzystencjalną.

Zanim pojawiła się teologia egzystencjalna (K. Barth, R. Bultmann i in.), zasady teologii Schleiermachera podważył inny wpływowy kierunek — tzw. teologia liberalna, zainicjowana przy końcu XIX wieku przez Albrechta Ritschla. O ile Schleiermacher gwałtownie atakował Kanta i Hegla za deprecjację religii, o tyle subiektywizm epistemologii kantowskiej i progresywizm filozofii Hegla spotyka się z akceptacją teologii liberalnej. Powstanie tej teologii i rozszerzenie się jej wpływu odbywało się paralelnie do renesansu filozofii kantowskiej w Niemczech. Neokantyzm staje się nawet filozofią afirmowaną przez nurt teologii liberalnej, a nauczyciel Sprangera — F. Paulsen pisze symptomatyczną pracę *Kant der Philosoph des Protestantismus* (1899) dowodząc, że Kant jest wybitnym produktem kultury protestanckiej i wyrazicielem jej światopoglądu. Właśnie nurt teologii liberalnej zdecydowanie określił filozofię E. Sprangera.

Teologia egzystencjalna, która powstała pod wpływem dramatu I wojny światowej, zdecydowanie odrzuciła związek wiary z jakimikolwiek czynnikami historycznymi i kulturowymi. Deprecjonuje zatem teologię liberalną i powraca do irracjonalizmu — nie tego jednak, jaki cechował Schleiermachera. Aby takie pojęcia jak racjonalizm czy irracjonalizm nie budziły tu wątpliwości, jako stosowane do problematyki z istoty irracjonalnej, dodam, że charakteryzują one tylko widzenie religii przez poszczególne nurty teologiczne jako zjawiska związanego, bądź nie związanego, z procesami kulturowo-historycznymi. Teologia egzystencjalna deklarowała właśnie całkowitą izolację wiary od nauki, historii i kultury. Przeżycie religijne zostało tu z powrotem uznane za centrum i istotę religii, ale przeżyciem tym nie jest pogodna kontemplacja Wszechświata, odczucie jego harmonii i kontakt z tym, co boskie. Przeżyciem człowieka wierzącego ma być wewnętrzne rozdarcie, niepokój, zwątpienie. Tak jak teologia liberalna rozwijała się paralelnie do neokantyzmu i chętnie adoptowała

tę filozofię, tak teologia Bartha i Bultmanna towarzyszyła, a nawet inicjowała powstający po wojnie światowej egzystencjalizm. Sięgała przy tym chętnie do myślicieli preegzystencjalistycznych, jak Kierkegaard i łatwo znajdowała motywy egzystencjalne wśród filozofów wywodzących się z krągu kultury protestanckiej (Pascal).

Typ przeżycia emocjonalnego, który nowa teologia stawia w centrum postawy religijnej, jest przeciwieństwem spokoju i pogodnej, harmonijnej kontemplacji, która w odległej tradycji, a wyraźnie u Schleiermachera, skojarzona była z pojęciem religii. Samo zatem pojęcie religii staje się przedmiotem ataku i negacji. Akt wiary ma być przeciwieństwem postawy religijnej. Wiara zostaje uznana za synonim aktywności, religia — pasywności. Rodzi się hasło śmierci religii, jako warunku panowania wiary. Postawę religijną cechuje bowiem pewność łaski i bezpośredniego kontaktu z transcendencją, prowadzi ona zatem do uspokojenia i niewiary.

Krytyka pojęcia religii pozwalała teologii egzystencjalnej uchylić się od ciężaru krytyki religii formułowanej powszechnie w dobie Odrodzenia, Oświecenia czy w XIX wieku. Właśnie w wieku XIX rozpoczęły się badania nad wierzeniami ludów prymitywnych, które doprowadziły niektórych uczonych (J. Frazer, Th. Preuss) do wniosku, że w postawie ludzi prymitywnych mamy do czynienia z doniosłą rolą „magii”, będącej wyrazem aktywnego stosunku człowieka do przyrody, stosunku zanikającego w miarę powstawania systemów religijnych sytuujących człowieka w relacji zależności od fatalistycznie determinujących jego losy sił nadprzyrodzonych. Tak więc, z pozoru paradoksalne zjawisko krytyki religii przez teologię egzystencjalną było w rzeczywistości kontynuacją wcześniejszych tendencji w kulturze europejskiej, a zarazem obroną wiary całkowicie oddzielonej od postawy religijnej. Krytykę religii i apologię magii sygnalizujemy tu również dlatego, że znajduje ona oddźwięk w późniejszej pracy Sprangera *Die Magie der Seele*, o czym dalej wspomnę.

Wśród trzech wymienionych przeze mnie zasadniczych kierunków myśli protestanckiej teologia liberalna zainicjowana przez Ritschla jawi się jako kierunek umiarkowany, najbardziej ze wszystkich otwarty wobec nauki i kultury, usiłujący związać chrześcijaństwo z koncepcjami postępu historycznego. W rozbieżnościach między poszczególnymi odłamami teologii protestanckiej niejednokrotnie daje się spostrzec ślad pierwotnej rozbieżności luteranizmu i kalwinizmu, dotyczącej stopnia i formy determinacji losów ludzkich przez transcendencję i możliwości prefekcjonizacji jednostki ludzkiej.

#### STANOWISKO SPRANGERA WOBEC SPORÓW TEOLOGICZNYCH

Umiarkowany charakter teologii liberalnej, z którą związany był E. Spranger, decydował o jego niechęci wobec wszelkich stanowisk skrajnych w teologii, filozofii, etyce, historiozofii itd. Często powtarza w swoich pracach, że konieczne jest przewyżczenie dwu postaw wobec świata: stoickiej rezygnacji i kontemplacji oraz dramatycznej, faustowskiej postawy ciągłego wyboru. Jego opozycja wobec Schleiermachera i teologii egzystencjalnych jest jak gdyby konsekwencją tej myśli. Również w innych problemach wypowiada się z podobnym umiarkowaniem: krytykuje historiozofie katastroficzne, ale nie akceptuje całkowicie teorii postępu, krytykuje relatywizm historyczny, ale nie zgadza się na przyjęcie praw rządzących historią, tworzy zamknięty system typów idealnych służących poznawaniu człowieka, ale powtarza za Diltheyem, że indywidualium jest niepoznawalne, itd.

Niechęć do skrajności ujawnia się już we wczesnej pracy Sprangera krytykującej teorię religii Ernsta Troeltscha<sup>3</sup>, związanego z neokantowską szkołą badeńską. U Troeltscha, Rickerta i innych autorów związanych ze szkołą stworzoną przez W. Windelbanda dominowało przekonanie, że źródłem religii jest pewien typ apriorycznie danych i obowiązujących człowieka wartości. Człowiek byłby zatem niejako skazany na zajmowanie postawy religijnej i religijny typ przeżyć. Wywodzenie religii z apriorycznie danych człowiekowi wartości nie daje, wedle Sprangera, odpowiedzi na pytanie, jakie jest źródło różnorodnych form religijności i w czym leży przyczyna nieustannych przewrotów i ewolucji treści wierzeń religijnych. Ustalenie niezmiennego źródła religii w człowieku uniemożliwia, jego zdaniem, wytłumaczenie zmienności religii, jakie konstatujemy w dziejach kultury. Konsekwencją teorii Troeltscha, budowanej zresztą w celu przewyciężenia relatywizmu historycznego, o czym świadczy jego późniejsza praca *Der Historismus und seine Überwindung*, jest, zdaniem Sprangera, rezygnacja z sytuowania źródeł religii w sferze apriorycznej, „racjonalizm Troeltscha — pisze — popada w pewien mistycyzm czynu i siły, przypominający Fichtego i Euckena, przy czym to co racjonalne ustępuje wobec intensywności życia i energii życiowej”<sup>4</sup>.

Tendencja do obrony religii przez zmiennością historyczną cechuje też, zdaniem Sprangera, teologie egzystencjalne. Czy jednak tendencja taka była jemu samemu obca?

W 30 lat po opublikowaniu artykułu poświęconego Troeltschowi pisze Spranger: „Moje własne naukowe początki były egzystencjalną obroną wobec nacisku historii”<sup>5</sup>. Zdanie to można zapewne odnieść także do typologii psychologiczno-kulturowej nakreślonej w *Lebensformen*, gdzie stałe formy religijności wywiedzione są z ponadhistorycznych form aktywności duchowej wrodzonych człowiekowi. Ustala tu Spranger wyraźnie dualistyczny model religijności, który opiera się bądź na ukierunkowaniu człowieka na boskość immanentnie tkwiącą w świecie, bądź boskość która jawi się usytuowana w nieosiągalnej transcendencji. Religia nie jest tu heterogeniczna w tym sensie, aby wywodziła się jako całość z różnych źródeł; przestaje jednak być jednością i ulega podziałowi na dwa nieredukowalne do siebie typy. Ustalenie dwu typów religijności jest najwyraźniej pozornym rozwiązaniem problemu.<sup>6</sup>

Obrona przed relatywizmem historycznym, w której Spranger widzi sens budowy własnego systemu filozoficznego, ujawnia się w jego studium o twórczości F. Schillera<sup>7</sup>, gdzie poddał analizie typologię światopoglądów Diltheya. Stosując typologię światopoglądów, natknął się Spranger na liczne problemy, prowadzące go do konkluzji, że światopoglądy, które Dilthey konstytuował jako antagonistyczne całości duchowe, nie muszą być wykluczającymi się formami relacji człowieka do świata. Analizując twórczość Schillera, zauważa u niego Spranger występowanie prawie wszystkich światopoglądów sklasyfikowanych przez Diltheya, przy czym nie występują one na zasadzie antagonizmu. Szczególnie zaintrygowało Sprangera harmonijne współistnienie idealizmu wolności

<sup>3</sup> E. Spranger: *Ernst Troeltsch als Religionsphilosoph* [w:] *Philosophische Wochenschrift und Literatur-Zeitung*, Bd II 1906.

<sup>4</sup> E. Spranger: *op. cit.*, s. 103.

<sup>5</sup> E. Spranger: *Der Kampf gegen den Idealismus* [w:] *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1937, Phil.-hist. Klasse, s. 445.

<sup>6</sup> E. Spranger: *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Halle 1927, s. 236—276.

<sup>7</sup> E. Spranger: *Schillers Geistesart gespiegelt in seinen philosophischen Schriften und Gedichten* [w:] *Sitzungsberichte...*, 1941.

i idealizmu obiektywnego w twórczości Schillera, podczas gdy, według Diltheya, powinny one wyznaczać linię duchowego konfliktu w osobowości poety. W studium o Schillerze pojawia się supozycja, że harmonię odmiennych sposobów widzenia świata gwarantuje obecność jeszcze jednego, nadrzędnego światopoglądu, którego możliwości nie uwzględnił Dilthey — panenteizmu. W pracy poświęconej światopoglądowi Schillera znajdujemy najwyraźniej widoczny moment, gdy od nieudanej próby zastosowania podstawowej u Diltheya kategorii heurystycznej — pojęcia światopoglądu przechodzi Spranger do rozważań o charakterze teologicznym. W zakończeniu artykułu wróć jeszcze do tego momentu.

Praca o twórczości Schillera nie jest pierwszą, w której koncepcja panenteizmu eksponowana jest przez Sprangera jako stanowisko pozwalające na uniknięcie skrajności, sporów i nieporozumień na gruncie nauk humanistycznych, procesów kulturowych i historycznych. Obszerne uzasadnienie tej koncepcji znajdujemy już we wcześniejszej pracy Sprangera *Der Kampf gegen den Idealismus* (1937), wartej bliższego omówienia.

Rozprawa Sprangera powstała na tle ostrego ataku na idealistyczne filozofie niemieckiego Oświecenia i Romantyzmu, jaki prowadzili przedstawiciele współczesnej Sprangerowi teologii egzystencjalnej, wrodzy monizmowi, racjonalizmowi i historyzmowi cechującemu niektóre systemy idealistyczne — zwłaszcza heglizm. Praca Sprangera jest interesująca jako obrona filozofii oświeceniowych i jako atak na teologię egzystencjalną. Bezpośrednim przedmiotem krytyki Sprangera stały się trzy prace: Helmutha Groosa — *Der deutsche Idealismus und das Christentum* (1927), Wilhelma Lütgarta — *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, oraz słynna praca teologa egzystencjalnego Emila Brunnera — *Die Grenzen der Humanität*. Wspólnym dążeniem tych prac było uzasadnienie tezy, że idealistyczne systemy filozofii niemieckiej były formą immanentnych religii, a następnie deprecjacja tych filozofii. Powtarzającymi się zarzutami były twierdzenia, że filozofie idealistyczne są wtórnym i zniekształconym odbiciem teologii chrześcijańskiej, że zawierają w sobie zarodek własnej negacji, stając się źródłem znoszącego je materializmu, a w końcu, że są przepojone mistycyzmem, sugerującym możliwość kontaktu jednostki z absolutem. O mistycyzmie zaś pisał Brunner, że jest „wielkim, ściśle religijnym przeciwnikiem wiary”, gdyż odwodzi człowieka od niepewności i zwątpienia, będących jej podstawą. Uznając chętnie filozofie idealistyczne za formę religii, Brunner był ich przeciwnikiem właśnie w ramach postulatu „śmierci religii”. Atak na filozofie idealistyczne był w gruncie rzeczy atakiem na kult rozumu, wiedzy, poznania, który w formie często zmystyfikowanej dominował jednak w filozofiach oświeceniowych, a który oczywiście musiał być sprzeczny z koncepcją wiary w filozofii i teologii egzystencjalnej.

Obrona znaczenia nauki, jako ważnej dziedziny kulturowej, jest pierwszym celem rozprawy *Der Kampf gegen den Idealismus*. Spranger pisze przeciwko znanemu współpracownikowi K. Bartha: „Nauka, jako taka, pełni u Gogartena nędną funkcję, którą przypisał jej Max Weber: pomaga opanować świat, ale nie wnosi nic do jego sensownego wyjaśnienia”.<sup>8</sup> Dostrzegając zbieżność egzystencjalnych teologów ze Schleiermacherem w rozdzielaniu nauki i wiary, Spranger traktuje to jako przesadną reakcję na podporządkowanie religii wiedzy, jakie miało miejsce w systemie heglowskim. Jak postęp traktuje zrównanie światopoglądu religijnego i filozoficznego w pracach Diltheya. Egzysten-

<sup>8</sup> Spranger: *Der Kampf...*, s. 432.

cialne teologie myślą się zresztą, stwierdza, mniemając jakoby nie miały nic wspólnego z apodyktycznością, jaka zazwyczaj płynie z wiedzy. „Każda teologia egzystencjalna — pisze — chce abyśmy uwierzyli, że to właśnie ona ma w rękę zbawienie. Mówią więc one znów w mieniu samego Boga.”<sup>9</sup>

Z pewną dozą złośliwości wywodzi dalej Spranger nurt teologii egzystencjalnej z filozofii niemieckiego Oświecenia. „Początki tego egzystencjalizmu — pisze — leżą już u idealistów: w *Fauście* Lessinga, w etyce Kanta, w drugim okresie Fichtego (w filozofii czynu), a przede wszystkim w *Fauście* Goethego, który w całości może być nazwany tragedią egzystencjalistyczną”.<sup>10</sup> Ale zarazem — stwierdza — w filozofii tego okresu pojawiają się motywy panenteistyczne, stwarzając podstawę do przewyciężenia sporu między panteistycznymi i dualistycznymi teoriami, między, jak powiada, „Spinozą a Kantem”. Na poparcie tej tezy cytują fragment listu Herdera do Jacobiego: „Bóg jest jednością najwyższą, najbardziej ożywioną, najbardziej czynną nie we wszystkich rzeczach, jak gdyby te były czymś poza nim, a przez wszystkie rzeczy, które jawią się umysłowi tylko jako zmysłowe przedstawienia”.<sup>11</sup> Bóg przejawia się poprzez świat, świat jest jednak tylko jego częścią. Rację mają zarówno ci, co widzą Boga w świecie, jak i ci, co widzą go poza nim. Teologie egzystencjalne, wywodzące się, jak sądzi, z kantowskiego wyłączenia Boga ze świata, nie dostrzegają tej możliwości kompromisu sugerowanej przez Herdera czy innych panenteistów.

Konstruowanie panenteistycznej teologii jest konsekwencją charakterystycznej dla Sprangera tendencji do unikania przeciwieństw, szukania syntezy i kompromisu między stanowiskami sprzecznymi. Poza pracami pisanymi w przedzień drugiej wojny światowej podobne nastawienie cechuje jeszcze rozprawę *Weltfrömmigkeit*<sup>12</sup> pisaną już w pierwszych latach wojny. Wpływ katalizmu wojennego na teologiczne zainteresowania Sprangera, stanowi jakby niezamierzony komentarz do pytania o historyczne uwarunkowanie postaw religijnych, nad którym do tego momentu tak intensywnie rozmyślał. Spranger jest w tym czasie związany z kręgami opozycyjnymi wobec hitleryzmu. Podczas fali aresztowań po zamachu na Hitlera w 1944 r. zostaje osadzony w więzieniu unikając jednak losu innych aresztowanych wówczas intelektualistów i teologów protestanckich, z których wielu, jak D. Bonhoeffer, zostało zamordowanych w obozach koncentracyjnych.

Właśnie w okresie wojny światowej następuje silniejsze zainteresowanie Sprangera problemem „wiary”. Analizie kategorii „wiara” poświęcone są dwie prace opublikowane po wojnie: *Psychologie des Glaubens* i *Die Magie der Seele*.<sup>13</sup> Niekiedy genezę tej ostatniej pracy wywodzi się z poglądów słynnego etnologa i religioznawcy niemieckiego Th. Preussa.<sup>14</sup> Zasadniczym pytaniem, uwarunkowanym niewątpliwie wydarzeniami historycznymi, jest w obu pracach pytanie o źródło siły w człowieku pozwalającej na opór i opozycję wobec zewnętrznych nacisków. Koncepcje przeciwstawiające magię religii wywodziły tę siłę z pierwotnych instynktów człowieka, którego naturalną postawą miała być tendencja do podporządkowania sobie sił zewnętrznych, chociażby w sposób czysto iluzoryczny. W postawie magicznej, stwierdza Spranger, znajduje-

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 432.

<sup>10</sup> *Ibid.*, s. 446.

<sup>11</sup> *Ibid.*, s. 441.

<sup>12</sup> E. Spranger: *Weltfrömmigkeit*, Leipzig 1941.

<sup>13</sup> E. Spranger: *Die Magie der Seele*, Tübingen 1947.

<sup>14</sup> T. Margul: *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964, s. 187.

my niejako wstępny etap techniki (Vorstufe der Technik), technicystycznego podejścia do świata. Już we wczesnych pracach był Spranger przeciwnikiem technicyzmu, który jako kategoria ujemna funkcjonował w wielu współczesnych mu historiozofiach katastroficznych. Dlatego źródło wewnętrznej siły człowieka, będącej podstawą jego autonomii w świecie, upatruje Spragner nie tylko w postawie magicznej, a raczej w sile wewnętrznej, której wyrazem jest wiara. Wiara nie jest jednak przeciwstawiana, na wzór egzystencjalistów — religii.

O ile religia, zgodnie z etymologią słowa, oznacza stan zależności człowieka od czegoś zewnętrznego, w tym i od świata jego własnych wytworów — kultury, jest więc stanem heteronomii, o tyle wiara uzupełnia tę niemożliwą do uniknięcia dla człowieka, jako istoty historycznej, heteronomię — autonomią wewnętrzną. Zewnętrznym przejawem tego współistnienia „zależności” i „niezależności” w człowieku jest myślenie paradoksalne, które zauważamy u wszystkich twórców kultury. Aktualność Kanta, wykraczająca poza jego epokę, jest zdaniem Sprangera, rezultatem paradoksalności dwu sprzecznych i zasadniczych zarazem intencji jego filozofii. W systemie Kanta przekonaniu o determinizmie świata przyrody i absolutnym obowiązywaniu norm moralnych towarzyszy próba ukonstytuowania etyki opartej na pojęciu wolności. Przejawem paradoksalnego myślenia jest też, zdaniem Sprangera, filozofia chrześcijańska, w której całkowitej zależności człowieka od czynnika nadprzyrodzonego towarzyszy przekonanie o wolności jednostki i możliwości jej perfekcjonizacji. Ta ostatnia myśl Sprangera nie jest zresztą, czymś nowym i stanowi kontynuację odległych tradycji.<sup>16</sup>

Zespalając szeroko pojętą religię i wiarę, heteronomię i autonomię człowieka wobec świata, dąży Spranger do dialektycznego widzenia człowieka i w dążeniu tym solidaryzuje się z Heglem.<sup>16</sup> Zarazem jednak sądzi, że koncepcja ta musi wykluczać jakikolwiek dogmatyzm etyczny. Pisze zatem przeciwko Schelerowi: „Jest nieprotestancką tendencją etyki Schelera to, że zakłada on gotowe królestwo wartości o równie gotowej hierarchii. Protestant stoi w sytuacjach moralnych zawsze przed niepowtarzalną decyzją sumienia. To co moralne jest dla niego ryzykiem, może to rozumieć jako wpływ boży (Gottes Führung), albo jako swój wolny czyn.”<sup>17</sup> Zdanie to brzmi prawie jak cytat z Kierkegarda.

#### SENS TEOLOGICZNYCH WYPOWIEDZI E. SPRANGERA

Wspomniałem na wstępie, że związek rozważań filozoficznych z koncepcjami teologicznymi musi być ważną przesłanką sposobu interpretacji tych rozważań przez historyka filozofii, zwłaszcza marksistowskiego. Zauważyłem też, że interpretację taką można przeprowadzić w dwu kierunkach. Po pierwsze mamy wówczas prawo traktować dany system filozoficzny jako odzwierciedlenie koncepcji teologicznej spowodowane bezpośrednim wpływem tej koncepcji na filozofa lub nurt filozoficzny. Wpływ ten może polegać na przyjmowaniu podobnych lub identycznych założeń, na sposobie rozwijania przyjętych założeń,

<sup>16</sup> Por. T. Płuzański: *Paradoks w nowożytnej filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1970.

<sup>16</sup> E. Spranger: *Hegels Vermächtnis an uns [w:] Hegel-Feyer der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin 1932*. Warto zauważyć, że w recepcji Hegla nie spełniły się nadzieje W. Windelbanda, który pod koniec XIX w. w artykule *Die Erneuerung des Hegelismus* witał renesans Hegla jako wzmocnienie nurtu racjonalistycznego w filozofii niemieckiej. Interpretowany przez Diltheya Hegel wzmacniał też kierunki irracjonalistyczne.

<sup>17</sup> Spranger: *Der Kampf...*, s. 447.



lub na obu tych operacjach myślowych jednocześnie. W ten właśnie sposób, całkowicie, jak sądzę, słusznie pisze o Sprangerze E. Frauenglas: „Nie uznając, zgodnie ze swym protestanckim stanowiskiem, wartości absolutnych, a nie chcąc wpaść w relatywizm, oparł aksjologię o relacjonizm zbliżony do neokantyzmu. Z jednej strony duch podmiotowy, a z drugiej wymagalniki ducha normatywnego. To stanowisko prowadzi w konsekwencji do religijnie zabarwionego subiektywizmu [...]”<sup>18</sup>

Wydaje się jednak, że, interpretując sens przekraczania przez Sprangera granic filozofii i wchodzenia na teren myśli teologicznej, można uwzględnić jeszcze jeden typ przyczyn, skłaniających go do tego przekroczenia filozofii. Zwracałem wcześniej uwagę, że koncepcja panenteizmu wyraźnie występuje u Sprangera w toku nieudanej próby zastosowania diltheyowskiej typologii i koncepcji światopoglądu do analizy twórczości Schillera. Można by wskazać momenty jeszcze wcześniejsze, gdy koncepcja Diltheya zawiodła Sprangera jako metoda skutecznego poznania. Dlatego starał się o stworzenie zamkniętego systemu „typów idealnych osobowości”, mających ulepszyć filozofię Diltheya, ale przy akceptacji jego zasadniczych założeń. Dopiero niepowodzenie tej próby powoduje wkroczenie Sprangera w obręb problematyki i dyskusji teologicznej. Dokładna analiza trudności w rozwijaniu własnego systemu i systemu Diltheya, na której zreferowanie brakuje tu miejsca, wskazuje, że filozofia życia nie tylko pozostaje w swoim rozwoju pod wpływem nurtów teologicznych, ale nawet, deklarując dobitnie postawę „antymetafizyczną”, nie jest w stanie rozwiązać wszystkich problemów człowieka i część tych problemów przenosi na grunt teologii.

#### РЕЗЮМЕ

В протестантской философии XX века очень интересно отразились разнообразие философские течения, характерные для этого времени: неокантианство, экзистенциализм, философия жизни. В настоящей статье рассматривается то место, которое занимает Шпрангер — один из выдающихся представителей философии жизни и ученик В. Дильтея — в дискуссии, которая происходила в протестантской теологии XX века. Обсуждаются следующие проблемы: отношения знания и веры, абсолютизма и релятивизма в аксиологии и т.д. Теологические высказывания Шпрангера рассматриваются автором статьи как перенесение философской проблематики на теологическую почву, а также как симптом, свидетельствующий о тех трудностях, которые испытывал Шпрангер при решении проблем философии.

#### SUMMARY

20th century Protestant theology reflects in an interesting way the diverse philosophical trends of our times: neokantism, existentialism, and the philosophy of life. The author attempts to determine the place of Dilthey's pupil Spranger, a representative of the philosophy of life, in the most important controversies within 20th century Protestant theology. The paper discusses, among other things: relations between knowledge and faith, absolutism and relativism in axiology. Spranger's theological pronouncements are considered as a transposition of philosophical problems into theology, and as a symptom of difficulties in solving philosophical problems within Spranger's psychological and cultural system.

<sup>18</sup> Frauenglas: *Odrodzenie metafizyki...*, s. 116.

