

Ks. Andrzej Persidok

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE
COLLEGIUM JOANNEUM

MICHAŁ ROGALSKI, PRODUCENCI MARGARYNY? MARIAN ZDZIECHOWSKI I POLSKI MODERNIZM KATOLICKI, UNIVERSITAS, KRAKÓW 2018

Na początku ubiegłego stulecia Stanisław Brzozowski zanotował w swoim pamiętniku gorzką uwagę o „bezreligijności myśli polskiej”, która to bezreligijność „jest zdolna doprowadzić do rozpaczy”. Odnosił się w ten sposób nie tyle do stanu rodzimej akademickiej teologii, ile do nieobecności refleksji nad zagadnieniami religijnymi w ówczesnym życiu intelektualnym i literackim. Uwaga Brzozowskiego oddaje być może coś z tego, jak również dziś, w przededniu rocznicy odzyskania niepodległości, patrzy się na osiągnięcia polskiej myśli. Na pierwszy plan wydają się w niej wysuwać wątki związane z życiem narodowym, społecznym, moralnym; rozterki i niepokoje związane z przeżywaniem wiary w zmieniającym się świecie pozostają w cieniu.

Książka Michała Rogalskiego, warszawskiego historyka filozofii i myśli religijnej, pozwala przynajmniej częściowo skorygować ten obraz przez wprowadzenie czytelnika w zagadnienie polskiego modernizmu katolickiego. W teologii

MICHAŁ ROGALSKI, PRODUCENCI MARGARYNY?

katolickiej pojęcie „modernizm” odnosi się do ruchu myślowego, który rozwijał się w Kościele na przełomie XIX i XX w. pod hasłem pojednania Kościoła z nowoczesnością, a w 1907 r. został uznany przez papieża Piusa X za niezgodny z kościelną ortodoksją. Zwięzła praca Rogalskiego jest, po pierwsze, wprowadzeniem w najważniejsze zagadnienia myśli modernistycznej; po drugie, przeglądem autorów i idei, jakie składały się na modernizm w jego polskim wydaniu; po trzecie, szczegółowym omówieniem wątków modernistycznokatolickich w dziełach najważniejszego przedstawiciela polskiego modernizmu, Mariana Zdziechowskiego.

Pojawiająca się w tytule „margaryna” jest nawiązaniem do skierowanej przeciw modernistom mowy, wygłoszonej w 1902 r. przez Paula Wilhelma von Keplera, ówczesnego biskupa Rottenburga, który określił modernizm jako „katolicyzm margarynowy” – a więc zafałszowany, udający prawdziwą doktrynę katolicką, podobnie jak margaryna „udaje” prawdziwe masło. Taki rzucający się w oczy tytuł (któremu towarzyszy szokująca nieco okładka, na której widać uniesione ręce, trzymające zamiast hostii kromkę chleba posmarowaną, jak można się domyślać, margaryną) nie oznacza bynajmniej, że mamy do czynienia z książką krytyczną wobec modernizmu. Choć autor przyznaje, że tradycja katolicka jest dla niego czymś więcej niż tylko przedmiotem badań (s.13), w swojej pracy przyjmuje postawę bezstronną, skłaniając się raczej ku opisowi i próbie zrozumienia (s.15), a nie ocenie czy krytyce. Jego praca ma charakter interdyscyplinarny, łączący warsztat historyka (praca na źródłach, w tym niepublikowanych) i filozofa, ale już nie teologa, którego rola ściśle wiązałaby się z odpowiedzialnością za depozyt wiary i autorytet Kościoła i nie pozwalałaby uciec od wartościowania.

Książka Rogalskiego podzielona jest na trzy nierówne części. W pierwszej, najkrótszej, autor wprowadza czytelnika w zagadnienie modernizmu katolickiego, odnosząc się do różnych sposobów interpretacji tego zjawiska. Bohaterem drugiej, najobszerniejszej, części jest Marian Zdziechowski jako polski modernista katolicki *par excellence*. W trzeciej części zostaje nakreślona panorama rodzimego modernizmu katolickiego.

Już w pierwszym rozdziale pierwszej części autor zajmuje się problemem, który pojawia się we wszystkich studiach traktujących o modernizmie katolickim: Jak określić przedmiot badań, skoro, jak utrzymuje większość badaczy, modernizm nigdy nie miał charakteru jednolitego ruchu z jasno sformułowanym programem, a najbardziej precyzyjne jego określenie pochodzi z potępiającej go encykliki *Pascendi* papieża Piusa X? Rogalski opowiada się za pojęciem szerokim, nie próbując znaleźć jakiegoś programu wspólnego modernistom, ale uznając modernizm za wielonurtowy ruch, którego wspólny mianownik stanowi „przekonanie

o konieczności zbliżenia czy pogodzenia katolicyzmu przełomu wieków XIX i XX ze współczesną mu cywilizacją” (s.23). Jeśli chodzi o ramy czasowe, autor umieszcza początek ruchu modernistycznego w 1894 r., kiedy ukazują się pierwsze polskie teksty o modernizmie, a koniec w 1921 r., kiedy temat ten (obecny już wtedy głównie w postaci antymodernistycznej krytyki modernizmu) niespodziewanie się urywa.

Ciekawy jest sposób, w jaki autor stara się zrozumieć modernizm w kontekście gwałtownej polemiki, jaką ruch ten wzbudził. Na początku zauważa, że polemika antymodernistyczna uważana bywa często za katolicką reakcję na kryzys spowodowany przez nieodpowiedzialnych nowatorów. Tymczasem w rzeczywistości zarówno modernizm, jak i antymodernizm, stanowią dwie różne reakcje na kryzys wobec nich uprzedni. Świadomość tego głębokiego kryzysu, w jakim znalazła się cywilizacja europejska, jest zauważalna zarówno w papieskich encyklikach, jak i w pismach modernistów. Jako reakcja na niego pojawiają się dwie postawy, definiowane przez Rogalskiego jako optyka homogeniczna, w której lekarstwa na kryzys upatruje się w jeszcze większej wierności doktrynie katolickiej, bez sięgania poza jej obręb, oraz optyka heterogeniczna, która zajmuje wobec tekstów Tradycji apostołskiej i teologicznej postawę krytyczną, utrzymując, że tylko jej spotkanie z najnowszymi osiągnięciami nauk pomoże odkryć nowe sensy, konieczne do przezwyciężenia kryzysu (s.26). W takim ujęciu modernizm i antymodernizm nie są traktowane w kluczu akcji i reakcji czy też postępu i tradycji, ale jawią się jako dwie, skrajnie różne, reakcje na powszechnie zauważany problem.

Pierwszą część książki dopełnia drugi rozdział, w którym zostaje podjęta próba wskazania głównych tematów katolickiego modernizmu. Są to: spór o zasadność stosowania metody historyczno-krytycznej w badaniu Pisma Świętego, spór o kształtowanie się dogmatów w historii, rola jednostkowego doświadczenia religijnego w wierze (dla modernistów miało ono pierwszeństwo przed obiektywną doktryną) oraz zagadnienie pluralizmu w teologii (a więc dopuszczalności – bądź niedopuszczalności – modeli teologicznych alternatywnych wobec neoscholastycznego).

Druga część książki, zajmująca prawie połowę jej objętości, dotyczy osoby i myśli Mariana Zdziechowskiego (1861–1938). W kolejnych rozdziałach autor omawia następujące po sobie etapy rozwoju jego myśli religijnej oraz jego zaangażowania w ruch modernistyczny. Pierwszy rozdział zaczyna się od nakreślenia intelektualnej sylwetki Zdziechowskiego, profesora slawistyki związanego przez większą część życia z Uniwersytetem Jagiellońskim.

Drugi rozdział skupia się na wydanej w 1905 r. książce *Pestis perniciosissima. Rzecz o współczesnych kierunkach myśli katolickiej*, pierwszej spośród

jego prac w całości poświęconych problematyce modernizmu. Rogalski podkreśla apologetyczny kontekst rozważań Zdziechowskiego. Krakowski profesor w swojej krótkiej pracy przeciwstawia sobie dwa podejścia w apologetyce katolickiej: racjonalizm i moralizm. Klasyczną apologetykę charakteryzuje, jego zdaniem, podejście pierwsze, utrzymujące, że istnienie Boga można udowodnić na podstawie racjonalnych, zazębiających się argumentów opartych na obserwacji świata i metafizycznej dedukcji. Naprzeciw takiego podejścia, przez swój intelektualizm zupełnie nieskutecznego w doprowadzaniu ludzi do wiary, Zdziechowski stawia drugie, zwane moralizmem bądź też „dogmatyzmem moralnym”, które szuka potwierdzenia wiary „przede wszystkim w moralnych aspiracjach duszy, których najwyższym wyrazem jest świętość” (s.65).

W trzecim rozdziale Rogalski zajmuje się czasem bezpośrednio po publikacji przez Zdziechowskiego *Pestis perniciocissima*. Omawia polemikę, jaką na łamach *Przeglądu Powszechnego* podjął z nim Jan Rostworowski SJ. Pokazuje też, że opublikowanie tego dzieła, będącego „pierwszą znaczącą pracą w dorobku Zdziechowskiego jako myśliciela katolickiego” (s.76), zbiega się w czasie z podjęciem przez jego autora korespondencji z najważniejszymi przedstawicielami światowego ruchu modernistycznego. Za radą niemieckiego filozofa, Rudolfa Euckena, Zdziechowski nawiązuje kontakt z baronem F. von Hüglem, angielskim arystokratą zaangażowanym w szerzenie idei modernistycznych, i dzięki niemu zaczyna wymieniać listy m.in. z L. Laberthonnièrem, M. Blondelem czy G. Tyrrelem.

Czwarty rozdział dotyczy losów Zdziechowskiego po wydaniu w 1907 r. przez papieża Piusa X encykliki *Pascendi domini gregis*, potępiającej modernizm i będącej początkiem szeroko zakrojonej kampanii antymodernistycznej.

Piąty rozdział drugiej części autor poświęca w całości wydawanej w latach 1914–1915 pracy *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, będącej najpełniejszą prezentacją poglądów Zdziechowskiego na tematy religijne, a także próbą odróżnienia, w odpowiedzi na papieskie potępienie, dobrych i złych elementów w katolickim ruchu modernistycznym. Punktem wyjścia jest kategoria „pesymizmu”, która u Zdziechowskiego odnosi się do takich filozoficznych wizji świata, w których na pierwszy plan wysuwa się zło, rozumiane jako jego ontologiczne skażenie u samych źródeł. Zdaniem krakowskiego profesora, pesymizm, coraz częściej pojawiający we współczesnej mu kulturze (i stanowiący osobiście mu bliską postawę), stanowi kolejny etap rozwoju samoświadomości człowieka Zachodu. Modernizm katolicki, zwany przez niego „katolicyzmem liberalnym” (w celu odróżnienia „zdrowego” modernizmu od tego, który został potępiony przez papieża), jest natomiast odpowiadającą temu stadium rozwoju formą religijności. Jako jedyny odpowiada bowiem na dziejową potrzebę pogodzenia chrześcijaństwa z pesymizmem.

Ostatni, szósty, rozdział drugiej części książki dotyczy wątków modernistycznych w późnej twórczości Zdziechowskiego, już po wybuchu I wojny światowej. Czas ten naznaczony jest wydarzeniem, które zachwiało całym religijnym światopoglądem krakowskiego uczonego: w 1915 r. w Petersburgu popełnia samobójstwo jego młodszy syn, prawdopodobnie nie wytrzymując napięcia związanego z ciągłą groźbą powołania na front. Rogalski zanalizował niepublikowany, pisany po rosyjsku, dziennik Zdziechowskiego z tego czasu, przytaczając fragmenty świadczące o głębokim kryzysie religijnym, prowadzącym aż do deklaracji o „utracie wiary wewnętrznej” (s.147). Współgra z tą deklaracją praktyczny zanik wątków modernistycznokatolickich w jego twórczości – w późnych dziełach pojawiają się one jeszcze niejako przy okazji, ale już nie jako główny przedmiot zainteresowania.

Po obszernej prezentacji osoby i myśli Mariana Zdziechowskiego autor (w trzeciej części) kreśli panoramę polskiej myśli modernistycznej, której krakowski profesor był najwybitniejszym, ale nie jedynym przedstawicielem.

W pierwszym rozdziale zajmuje się taktyką, jaką przyjęli polscy przeciwnicy modernizmu. Taktyka ta miałaby, jego zdaniem, polegać na szerzeniu przekonania, że modernizm w Polsce w zasadzie nie zaistniał, bądź też, w najlepszym przypadku, że miał charakter marginalny i całkowicie wtórny wobec myśli zachodniej.

Drugi rozdział trzeciej części poświęcony jest nielicznym tłumaczeniom na język polski obcojęzycznych prac autorów kojarzonych z modernizmem.

W kolejnych rozdziałach (rozd. 3–7) autor przedstawia sylwetki polskich myślicieli związanych z modernizmem, by w kolejnych przyjrzeć się dokładniej sześciu spośród nich. Tak więc czwarty rozdział poświęcony jest modernistycznym wizjom reformy Kościoła (M. Straszewski, I.K. Wysłouch), piąty – jedynej bodaj rodzimej próbie stworzenia modernistycznej teologii (ks. J. Ciemniowski, *O akcie wiary ze stanowiska nowożytnej psychologii*), szósty zaś prezentuje trzy syntetyczne ujęcia zjawiska modernizmu katolickiego (I. Radliński, I. Szmidt, S. Brzozowski). W siódmym rozdziale autor zajmuje się stosunkiem modernistów do współczesności, stawiając pytanie o spójność ich postawy, na którą składa się jednocześnie świadomość głębokiego kryzysu współczesnej kultury i postulat dostosowania do niej katolickiej doktryny.

W zakończeniu książki autor podsumowuje wyniki swoich badań, by na koniec wrócić jeszcze do tematu antymodernizmu. Zastanawia się nad powszechnością i długotrwałością wątków antymodernistycznych w polskiej teologii przed-soborowej, wobec niewielkiej i w sumie krótkotrwałej obecności w niej samego modernizmu. Pytanie o powód tak silnej reakcji na ruch, który nigdy nie wybił

się na pierwszy plan polskiej myśli religijnej, pozostawia jednak bez odpowiedzi.

Podstawowa wartość książki Rogalskiego to zwięzłe przedstawienie rzadko poruszanego tematu. Jego praca może przyczynić się do lepszego poznania ważnego epizodu z historii polskiej myśli religijnej. Jej syntetyczny charakter, w połączeniu ze starannie przygotowaną bibliografią i obszernymi przypisami mogą stanowić nieocenioną pomoc dla każdego, kto chciałby zająć się problematyką modernizmu – polskiego i europejskiego – i szukałby wskazówek do dalszej lektury. Godne pochwały jest to, że autorowi udało się uniknąć przedstawiania badanego zagadnienia według, obecnego często w publikacjach traktujących o modernizmie, schematu starcia między wolną, twórczą myślą a opartym na aurytecie systemem kościelnej doktryny. Autor faktycznie stara się być bezstronny, choć już jego nastawienie do uczestników kampanii antymodernistycznej jest bardziej negatywne. Z drugiej strony, zaskakuje brak choćby próby przedstawienia modernistów polskich jako myślicieli oryginalnych. Jeśli jedną z taktyk antymodernistów było wskazywanie na to, że polski modernizm był wtórny wobec zachodniego i w gruncie rzeczy mało odkrywczy, to podobne zdanie wydaje się dzielić sam autor. Być może odpowiada to stanowi faktycznemu; może warto byłoby jednak mocniej podkreślić, że impulsy płynące z Zachodu zostały przez polskich autorów przetworzone w twórczy sposób?

Osobne zagadnienie to użyteczność prezentowanego studium z punktu widzenia teologii. Choć sam autor podkreśla, że teologiem nie jest i do badanych zjawisk podchodzi od strony historii filozofii, nie sposób zaprzeczyć, że sam modernizm był ruchem kontestującym pewną formę teologii katolickiej, a teologia stanowi jego niezbędny kontekst. Z tego samego powodu wydaje się on być zagadnieniem o dużym znaczeniu także dla samych teologów. Oczywiście nikt już dzisiaj nie broni modernizmu jako uprawnionej wizji reformy katolicyzmu. Tym niemniej, zbadanie go jako pewnego epizodu w historii teologii może okazać się owocne. Warto zauważyć, że poruszane przez modernistów zagadnienia – choćby te, na których koncentruje się Rogalski (dopuszczalność egzegezy historyczno-krytycznej, historyczny rozwój dogmatu, jednostkowe doświadczenie wiary jako „miejsce teologiczne” czy pluralizm teologiczny) – legły później u podstaw wielkich przemian w teologii katolickiej, dokonujących się w przededniu Soboru Watykańskiego II. Przedstawiciele tzw. nowej teologii, szukając inspiracji u takich myślicieli jak J.H. Newman i M. Blondel (których Rogalski, idąc za Zdziechowskim, niesłusznie zalicza do modernistów), szukali nowych odpowiedzi na pytania, które pokolenie wcześniej postawił modernizm. Uznając go za błędną odpowiedź na autentyczne problemy, wypracowali w końcu teologię zarazem wierną Tradycji i otwartą na krytyczny dialog z myślą współczesną. Choćby dlatego zrozumienie

kryzysu modernistycznego, w którym pomocą może być omawiane studium, pozwoliłoby także lepiej zrozumieć późniejszy rozwój teologii, a może i wyzwania, przed którymi stoi ona dzisiaj – jeśli uznać, że zagadnienie stosunku Kościoła do zmieniającego się świata wciąż pozostaje najbardziej palącym z problemów.

Jeśli chodzi o niedoskonałości omawianej pracy, podstawowa wiąże się z przyjętym przez autora sposobem omawiania poglądów poszczególnych myślicieli, ze Zdziechowskim na czele. Rogalski zdecydował się praktycznie ograniczyć swoją prezentację do tego, co w ich dziełach bezpośrednio dotyka modernizmu katolickiego. Przez to jednak ich poglądy religijne wydają się wyrwane z kontekstu. Najmocniej widać to na przykładzie Zdziechowskiego, którego zainteresowanie modernizmem miało ścisły związek ze studiami porównawczymi z literatury, głównym przedmiotem jego badań. O jego poglądach wykraczających poza tematykę ściśle religijną dowiadujemy się niewiele. Największy niedosyt pozostawia pod tym względem rozdział poświęcony najważniejszemu modernistycznemu dziełu krakowskiego profesora – *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa* – którego treść została przedstawiona raczej ogólnikowo. Nie pozwala to na głębsze zrozumienie związku między pesymizmem a modernizmem, a, sądząc z uwag samego Rogalskiego, związek ten stanowi najbardziej osobisty aspekt myśli Zdziechowskiego.

Inna uwaga krytyczna mogłaby dotyczyć tytułu i okładki. Zrozumiała jest chęć wyjścia poza schemat typowy dla publikacji akademickiej, z tytułem opisowym i neutralną okładką. Porównanie „kryzysu margarynowego” z kryzysem modernistycznym oparte na jednym krótkim cytacie z kazania bp. Keplera wydaje się jednak naciągane i niepotrzebnie zajmuje w pracy tyle miejsca. To samo chciałoby się powiedzieć o szokującej nieco okładce, która może nawet zniechęcić niektórych potencjalnych czytelników.

Podsumowując, mamy do czynienia z przystępnym studium na ważny temat z dziedziny historii polskiej myśli religijnej, które pozwala powiązać ją z analogicznymi przemianami w innych krajach katolickich. Pierwsza część książki może też stanowić wprowadzenie w problematykę modernizmu jako takiego. Ważna wydaje się myśl autora o wspólnym źródle modernizmu i antymodernizmu, rozumianych jako dwie różne reakcje na kryzys duchowy Zachodu. Wiele dzisiejszych dyskusji wewnątrzkościelnych, często rozumianych według schematu sporu obrońców tradycji ze zwolennikami postępu, zostałyby lepiej wyjaśnionych właśnie przez przyjęcie podziału na optykę homogeniczną i optykę heterogeniczną, z których obydwie mają charakter wtórny wobec obserwowanego kryzysu i w tym sensie są – skrajnie się różniącymi – propozycjami reformy.