

IRENEUSZ S. LEDWOŃ OFM

CHRZEŚCIJAŃSTWO JAKO RELIGIA ABSOLUTNA WEDŁUG G. W. F. HEGLA

I. WPROWADZENIE FILOZOFICZNE POJĘCIE ABSOLUTU I ABSOLUTNOŚCI

Od samych początków chrześcijaństwa obecne w nim było przekonanie o jego nadrzędności wobec tzw. religii pogańskich; niektóre wypowiedzi Nowego Testamentu nie pozostawiają co do tego żadnych wątpliwości (por. np. Dz 4, 12; 1 Tm 2, 5; Hbr 5, 9). O wiele bardziej wyraźne jest to u Ojców Kościoła, którzy – poza nielicznymi wyjątkami – generalnie byli nastawieni negatywnie do wszystkiego, co „pogańskie”, i starali się wykazywać wyższość chrześcijaństwa na płaszczyźnie filozoficznej, teologicznej i moralnej. Określenie tej nadrzędności jako „absolutny charakter”, które zdominowało terminologię charakteryzującą relację chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich na wiele dziesiątków lat, wywodzi się z filozofii religii, a ściślej od G. W. F. Hegla, skąd następnie przejęte zostało do teologii¹. Jego rozumienie absolutności chrześcijaństwa zostanie poprzedzone krótką charakterystyką filozoficznego pojęcia „absolutność”, co pozwoli lepiej dostrzec zasadność wyrażanych dziś na coraz szerszą skalę w teologii, zwa-

Dr IRENEUSZ S. LEDWOŃ OFM – adiunkt Katedry Chrystologii Fundamentalnej w Instytucie Teologii Fundamentalnej Wydziału Teologii KUL: adres do korespondencji: ul. Fabryczna 19/31, 20-301 Lublin, tel. 081 746 08 59; e-mail: ledwon@ofm.pl

¹ W zasadzie najpierw do apologetyki, której teologiczność nie przez wszystkich autorów była uznawana (por. I. S. L e d w o Ń. *Od apologetyki do teologii fundamentalnej w twórczości naukowej René Latourelle'a*. RT 41:1994 z. 2 s. 50-56). Zwrot „das Christentum als absolute Religion” wprowadził Hegel; „Absolutheit des Christentums” pochodzi dopiero od E. Troeltscha.

szcza teologii religii, wątpliwości dotyczących możliwości posługiwania się nim w określaniu miejsca chrześcijaństwa pośród religii świata.

Już w klasycznej łacinie (Cycero) słowo *absolutus* (od czasownika *absolvere*) oznaczało m.in. „doskonały”, „niezależny”, „bezwarunkowy”². Długo jednak nie było stosowane ani w filozofii, ani w teologii (np. u apologetów wczesnochrześcijańskich) na określenie Boga, jakkolwiek funkcjonowało w tzw. łacinie kościelnej³. Niemniej jednak desygnat tego pojęcia był obecny w refleksji filozoficznej od jej początków, oznaczając byt pierwotny, doskonały, niezależny, nieograniczony, pełnię bytu. Dopiero Mikołaj z Kuzy (zm. 1464) odniósł je do Boga, a od czasów Woltera i francuskiego oświecenia zostało ogólnie przyjęte na określenie Boga, rozumianego jednak na sposób deistyczny⁴.

Zdaniem części historyków filozofii źródło pojęcia „Absolut” tkwi w filozoficznych poglądach Platona, a mianowicie w jego ujęciu idei Dobra⁵: jest ona najwyższa spośród wszystkich idei i przekracza nawet możliwości rozumowego pojmowania przez człowieka; Platon nie utożsamiał jednak idei Dobra z Bogiem religii. W opinii innych natomiast geneza terminu „Absolut” sięga jońskich filozofów przyrody poszukujących ostatecznej zasady świata⁶. Pierwsze jego sformułowania wywodzą się od neoplatoników, zwłaszcza Plotyna, dla którego Absolut jest bytem najdoskonalszym, niepoznawalnym, emanującym z siebie wszystkie inne postacie bytu, czystą jednią („Jedno”), szczytem piękna, prawdy, dobra i jedności, tym, co religie nazywają Bogiem. Elementy neoplatonickiej koncepcji Absolutu powróciły w negatywnej filozofii panteizmu emanacyjnego Eriugeny, akcentującego szczególnie moment niepoznawalności Absolutu: świat jest wynikiem procesu samorozwoju bytu Bożego, którego natura – jako pozostającego ponad wszelkimi kategoriami – jest niedostępna ludzkiemu poznaniu; nawet teofanie dokonane w historii objawienia tej natury nie odślaniają⁷. W filozofii Arystotelesa Absolut jest bytem

² B. K r u c z k i e w i c z [i in.]. *Słownik łacińsko-polski*. Lwów–Warszawa 1925 s. 6.

³ A. J o u g a n. *Słownik kościelny łacińsko-polski*. Poznań–Warszawa–Lublin 1958³ s. 6.

⁴ Por. A. P o d s i a d, Z. W i ę c k o w s k i (opr.). *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*. Warszawa 1983 kol. 2.

⁵ Por. W. T a t a r k i e w i c z. *Historia filozofii*. T. 1. *Filozofia starożytna i średnio-wieczna*. Warszawa 1983 s. 98.

⁶ Por. Z. Z d y b i c k a, S. Z i ę b a. *Absolut*. EK t. 1 kol. 32 n.

⁷ Por. T a t a r k i e w i c z. *Historia filozofii*. T. 1 s. 167, 217; G. R e a l e. *Historia filozofii starożytnej*. T. 4. *Szkoły epoki Cesarstwa*. Przeł. E. I. Zieliński. Lublin 1999 s. 512-531. Jest to daleka jeszcze zapowiedź kantowskiego rozróżnienia między noumenem i fenomenem, przejętego następnie przez twórców pluralistycznej teologii religii.

najdoskonalszym, czystym aktem, myślą, bytem koniecznym, niezmiennym, odwiecznym, jakkolwiek tylko pierwszym poruszycielem, a nie stwórcą, istniejącego odwiecznie świata. Wprawdzie pod wpływem objawienia chrześcijańskiego filozoficzny obraz Absolutu ubogacił się o takie chociażby elementy, jak pełnia życia osobowego, dobra i miłości, jednak Ojcowie Kościoła w swej teologii posługiwali się filozoficznymi systemami i terminologią Platona, Plotyna czy Arystotelesa, wykazując zgodność ich ujęcia Absolutu z chrześcijańskim pojęciem Boga⁸

Wielość i różnorodność filozoficznych koncepcji Absolutu uzależniona jest od typu poznania filozoficznego, przyjmowanej wizji świata i ostatecznej racji jego istnienia, koncepcji bytu itd. Stąd też filozoficzne ujęcie Absolutu nie zawsze pokrywa się z Bogiem w rozumieniu objawienia i religii, zwłaszcza chrześcijańskiej czy monoteistycznej w ogóle⁹. Niemniej jednak najbliższa chrześcijańskiej wizji Boga filozoficzna koncepcja Absolutu opracowana została przez św. Tomasza z Akwinu, w ujęciu którego Absolut jest bytem doskonałym, prostym, niezmiennym, wszechobecnym, osobowym, duchowym, czystym aktem¹⁰.

Z powyższych desygnatów pojęcia „Absolut” wywodzi się treść jego przymiotnikowej formy „absolutny”¹¹, oznaczającej albo coś, co należy do Absolutu lub go dotyczy, albo to, co jest bezwzględne, nierelatywne, bezwarunkowe, nie uzależnione od czegokolwiek, nieograniczone, istniejące samo z siebie¹². Właśnie ów drugi sens znalazł zastosowanie w chrześcijańskiej apologetyce, a następnie w powstałej w połowie XX wieku teologii religii.

System filozoficzny Hegla (1770-1831) jest najdoskonalszą postacią filozofii niemieckiego idealizmu, zapoczątkowanego przez J. G. Fichtego (1762-1814) i kontynuowanego przez F. W. J. Schellinga (1775-1854). O ile pierwszy uważał się jeszcze za kontynuatora myśli Kanta (jakkolwiek pod

⁸ Por. Z d y b i c k a, Z i ę b a. *Absolut* kol. 33.

⁹ Tamże; por. P. M o s k a l. *Absolut*. W: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*. Red. M. Ru-secki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin–Kraków 2002 [cyt. dalej jako LTF] s. 28.

¹⁰ Z d y b i c k a, Z i ę b a. *Absolut* kol. 34.

¹¹ Znaczenie podobne do przymiotnikowego przyjmuje pokrewny rzeczownik „absolutność”, używany w synonimicznym wobec „absolutnego charakteru chrześcijaństwa” zwrocie „absolutność chrześcijaństwa”

¹² Zob. np.: K. R a h n e r, H. V o r g r i m l e r. *Mały słownik teologiczny*. Przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Warszawa 1987 kol. 1; P o d s i a d, W i ę c k o w s k i (opr.). *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską* kol. 1; Z d y b i c k a, Z i ę b a. *Absolut* kol. 32; M o s k a l. *Absolut* s. 28.

wieloma względami się od niego różnił), o tyle Schelling jest już typowym przedstawicielem romantyzmu. Hegel natomiast, chociaż pozostawał pod wpływem Schellinga, podstawowe elementy swej filozofii, jak idealizm i metoda dialektyczna, przejął od Fichtego¹³, nawiązując jednakże zarówno do myślicieli starogreckich, głównie Platona i Arystotelesa, jak i nowożytnych, zwłaszcza Descartesa, Spinozy i Kanta. Hegel wywarł decydujący wpływ na wiele współczesnych prądów filozoficznych, jak chociażby fenomenologia (choć zdania badaczy co do tego stwierdzenia są podzielone), egzystencjalizm (chrześcijański i ateistyczny), marksizm, filozofia analityczna, a także na teologię chrześcijańską (zarówno protestancką, jak i katolicką – tu wymienia się na przykład chrystologię H. Künga). W samym zaś filozoficznym systemie Hegla decydującą rolę odgrywa pojęcie Absolutu¹⁴

II. POJĘCIA BYTU I BOGA

Ogólny przynajmniej zarys Hegla koncepcji bytu ma istotne znaczenie dla ukazania jego pojęcia Absolutu. Jakkolwiek omawiany filozof zmieniał kilkakrotnie elementy swego systemu, to ostatecznie jednak w dziełach *Nauka logiki*¹⁵ i *Encyklopedia nauk filozoficznych*¹⁶ przedstawia klasyczny schemat bytu pojmowanego jako idea w procesie trójetapowego rozwoju (triadyczność bytu, będąca prawdopodobnie rezultatem wpływów Kanta i Schellinga¹⁷).

Idea (Myśl, Logos, Absolut, Intelkt), ujmowana nie tylko podmiotowo (jak u Kanta), ale i przedmiotowo-objektywnie, jest pierwotną postacią bytu¹⁸. Idea ta (pojęcie) cechuje się zdolnością samorozwoju. Ponieważ jest ona tożsama z Absolutem i jest jedynym bytem rzeczywistym, proces samorozwoju idei staje się tym samym procesem autokreacji Absolutu, zaś elementy rzeczywistości są wynikiem tego procesu. Przebiega on według zasad dialektyki (stanowiącej u Hegla powszechne prawo bytu), zgodnie z którą

¹³ Por. W. T a t a r k i e w i c z. *Historia filozofii*. T. 2. *Filozofia nowożytna do roku 1830*. Warszawa 1983 s. 203-213.

¹⁴ Por. S. K o w a l c z y k. *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*. Lublin 1991 s. 5-7; 22-31.

¹⁵ *Wissenschaft der Logik*. T. 1-2. Nürnberg 1812-1816.

¹⁶ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Heidelberg 1817.

¹⁷ Por. K o w a l c z y k. *Koncepcja Absolutu* s. 38.

¹⁸ U podstaw heglowskiej koncepcji idei stoją poglądy starożytnych filozofów greckich, jak Anaksagoras, Platon, stoicy, Arystoteles (tamże s. 39).

każde pojęcie posiada swoje zaprzeczenie, każdej tezie odpowiada antyteza, w wyniku czego powstaje synteza, stająca się z kolei nową tezą poszukującą swej antytezy itd. Samorozwój idei przebiega na trzech etapach: pierwszym z nich jest sama idea w wymiarze uniwersalnym, pojęcie stanowiące punkt wyjścia rozwoju. Antytezą pojęcia jest przyroda, jako drugi etap rozwoju idei, która *de facto* również jest ideą, ale oddzieloną od myśli, przez co wydaje się być zewnętrzna. Stanowi ona uzewnętrznienie absolutnego Logosu (jego alienację), ale i nowy etap jego rozwoju. Syntezą idei i przyrody jest duch, najdoskonalszy etap rozwoju idei absolutnej. Dysponuje on samoświadomością, rozsądkiem, rozumnym poznaniem i wolnością. Trzem etapom rozwoju idei odpowiadają trzy działy filozofii: logika, filozofia przyrody i filozofia ducha ludzkiego. Ta ostatnia także posiada charakter triadyczny, wywodzi ona bowiem trzy postacie ducha: subiektywnego (teza), obiektywnego (antyteza) i absolutnego (synteza). Duch subiektywny to człowiek jako jednostka, łączący w sobie element materialności z rozumnością, co wiąże go zarówno z naturą, jak i z duchem absolutnym. Główne postacie ducha obiektywnego to moralność, prawo, rodzina i państwo, a odpowiadają im kolejno: filozofia prawa, państwa, dziejów. Duch absolutny stanowi najwyższą i ostateczną formę rozwoju idei; posiada on naturę duchową, żyje dla siebie, jest wieczny i dynamiczny. Jest Bogiem. Przejawia się w sztuce, religii i filozofii, którym odpowiadają kolejno: filozofia sztuki (estetyka), filozofia religii i wreszcie sama czysta filozofia, a ściślej – historia filozofii czy historia całej myśli filozoficznej, zawierająca całość prawdy. Sztuka poszukuje Boga za pośrednictwem form zmysłowych i w nich Go wyraża; religia posługuje się uczuciem i wyobraźnią, zaś filozofia – myślą, łącząc obiektywność sztuki z subiektywnością religii¹⁹

Ze względu na taką właśnie koncepcję bytu system filozoficzny Hegla określany jest jako dynamiczny panlogizm lub też monizm idealistyczny czy idealistyczno-dynamiczny, będący skrajną odmianą idealizmu obiektywnego i odmianą panteizmu²⁰ lub panenteizmu²¹ Jego konsekwencję stanowią

¹⁹ Tamże s. 38-44; T a t a r k i e w i c z. *Historia filozofii* t. 2 s. 213-217; Z. J. Z d y b i c k a. *Człowiek i religia*. Lublin 1984 s. 54-58; J. L e g o w i c z. *Zarys historii filozofii*. Warszawa 1980 s. 382-387; U. M a n n. *Das Christentum als absolute Religion*. Darmstadt 1982 s. 9-13.

²⁰ S. K o w a l c z y k. *Hegel*. EK t. 6 kol. 618; t e n ż e. *Koncepcja Absolutu* s. 10 n., 44, 52-54; por. I. S. L e d w o Ń. *Panteizm*. LTF s. 891 n.

²¹ K o w a l c z y k. *Koncepcja Absolutu* s. 11 n.; por. I. S. L e d w o Ń. *Panenteizm*. LTF s. 889 n.

określone pojęcia religii i Boga, co z kolei rzutuje na Hegla obraz chrześcijaństwa jako religii absolutnej.

Pojęcie Boga w zasadzie jest tożsame z pojęciem bytu, jako że oba terminy oznaczają tę samą ideę podlegającą procesowi samorozwoju, jednakże wymaga ono pewnego doprecyzowania. Mimo ogromu literatury i nieustającej dyskusji na temat poglądów Hegla, brak jednoznacznego stanowiska dotyczącego jego rozumienia Absolutu-Boga. Opinie wyrażane przez komentatorów, od chrześcijańskich po marksistowskich, mieszczą się w równie szerokim spektrum – od ateizmu, przez panteizm i panenteizm, po teizm²². Otóż, należy najpierw podkreślić, że mimo niektórych wypowiedzi Hegla o bezprzedmiotowości nazwy „Bóg” lub o „śmierci Boga”²³ nie kwestionował on istnienia Absolutu; akceptował – choć niebezskrytycznie i w zgodności z całym swoim systemem filozoficznym – tradycyjne argumenty teodycealne: kosmologiczny, fizyko-teleologiczny, ontologiczny, a nawet skonstruował własny – antropologiczno-historiozoficzny²⁴. Problem dotyczy raczej sposobu pojmowania natury Boga przez Hegla, i tu większość autorów skłania się – podobnie jak w ocenie całej jego metafizyki, o czym była mowa wyżej – ku panteizmowi lub teizmowi panteistycznemu²⁵. W tym momencie Hegel pozostaje wierny tradycji niemieckiego idealizmu, a równocześnie skłania się ku panteizmowi B. Spinozy.

Istnieją jednak opinie, które skłonne są przypisywać Hegla koncepcji Boga pewną formę personalizmu. Bóg, jako „jedność w wielości”, stanowiłby osobowe centrum wszechświata, łączące w całość wszystkie jego elementy i fazy rozwojowe. P. A. Bertocci określa taką teorię jako „personalistyczny panteizm”²⁶. Takie ujęcie osobowości Boga koliduje wprawdzie z klasycznym pojęciem osoby, reprezentowanym chociażby przez personalizm tomistyczny, ale zakłada inną definicję osoby, którą – zdaniem Bertociego – jest byt obdarzony poznaniem i aktami woli, będący jednością w ciągłości zmian. Absolut Hegla, jako zdolny do poznania i miłości, w kontekście takiej

²² K o w a l c z y k. *Koncepcja Absolutu* s. 8-15; por. F. C o p l e s t o n. *Historia filozofii*. T. 7. *Od Fichtego do Nietzschego*. Przeł. J. Łoziński. Warszawa 1995 s. 193-207.

²³ *Fenomenologia ducha*. Przeł. A. Landman. Warszawa 1963. T. 1 s. 31; t. 2 s. 395.

²⁴ K o w a l c z y k. *Koncepcja Absolutu* s. 83-99.

²⁵ Tamże s. 131-137; t e n ż e. *Hegel* kol. 619 n.; t e n ż e. *Bóg w myśli współczesnej*. Wrocław 1979 s. 17 n.

²⁶ *The Person God is*. London 1970 s. 21. Cyt. za: S. K o w a l c z y k. *Problem osobowości Absolutu w panteizmie Hegla*. CS 6:1974 s. 261.

definicji byłby bytem osobowym; byłaby to osoba ujęta kosmicznie i kolektywnie: kosmiczny umysł kierujący się w swym działaniu miłością²⁷

Bóg, czyli Absolut, w kontekście całej metafizyki Hegla ujmowany jest na sposób procesualny: w swej odwiecznej aktywności i w procesie samorozwoju jest kolejno idea, naturą (etap negacji) i duchem (synteza idei i przyrody). Dialektyka sprzeczności dotyczy więc także Absolutu, który jest jednocześnie materialny i duchowy, skończony i nieskończony. Bytowość natury i człowieka jest jedynie bytowością absolutnej idei, tj. Boga, a różnica między nimi to tylko różnica etapów rozwoju, autokreacji Absolutu. Jediną realną substancją jest substancja Absolutu (monizm ontologiczny), a ściślej – jego eksterioryzowana samowiedza. Istnieje więc substancjalna tożsamość Absolutu na etapie idei, świata (materii) i człowieka oraz ducha, czyli ontyczna jedność materialnej przyrody z niematerialnym bóstwem; wynika to z systemowego idealistycznego monizmu, a równocześnie uzasadnia heglowski panteizm. Ostatecznie bowiem tym, co wyłącznie istnieje, jest Absolut, jakkolwiek nie jest on tylko nieskończony, gdyż istnieje także jako skończony świat (dialektyka przeciwieństw), co nie wyklucza jednak – w przekonaniu Hegla – jakościowej różnicy między bytem absolutnym a innymi typami bytów²⁸. W skończoności świata i człowieka ukryty jest więc nieskończony Logos (Absolut), a jego odkrywanie i kontemplacja stanowią – zdaniem Hegla – istotę idealistycznej filozofii²⁹

Jak zaznaczono wyżej, problematyka Absolutu-Boga stanowi – zdaniem Hegla – główny przedmiot sztuki, religii i filozofii, trzech podstawowych dziedzin ludzkiej kultury³⁰, będących równocześnie trzema kolejnymi etapami poszukiwania Boga i coraz pełniejszego obrazu Boga: wiedzy o Nim oraz sposobu jej wyrażania. Ale równocześnie stanowią one etapy samorozwoju Absolutu i formy jego ludzkiej świadomości. Z tego wynika także, że obraz Boga jest inny na płaszczyźnie poznania religijnego i filozoficznego; różnice dotyczą jednak nie tyle treści, ile formy wyrażania prawdy o Bogu.

²⁷ Por. K o w a l c z y k. *Problem osobowości Absolutu* s. 261.

²⁸ T e n ż e. *Koncepcja Absolutu* s. 51 nn.

²⁹ Tamże s. 54. Na temat pojęcia i rozwoju Absolutu zob. też: C o p l e s t o n. *Historia filozofii*. T. 7 s. 230-241.

³⁰ Religia stanowi dziedzinę kultury dla religioznawstwa, jak również dla filozofii; dla tej ostatniej przynajmniej w punkcie wyjścia.

III. POJĘCIE RELIGII

Problem religii – inaczej niż problematyka Absolutu – jest różnie ujmowany w myśli Hegla w kolejnych okresach jego twórczości, dlatego opracowania dotyczące niemieckiego idealisty rozróżniają zazwyczaj okres młodzieńczy (do 1800 r., obejmujący pobyty kolejno w Tybindze, Bernie i Frankfurcie nad Menem) i okres dojrzały jego twórczości³¹. Myśl okresu tybińskiego zawiera się w książce *Volksreligion und das Christentum*³²; pozostając pod wpływem oświecenia, Hegel sprowadza religię do sfery uczuć (serca), w czym niewątpliwie zaznacza się wpływ Schleiermachera (jakkolwiek Hegel odrzucił skrajnie emocjonalną interpretację religii przez Schleiermachera). Hegel rozróżniał tzw. religię obiektywną (chrześcijaństwo, głównie w wydaniu katolickim, opierające się na instytucji, prawie i autorytecie) oraz subiektywną, za którą sam się opowiadał i w której wyróżniał jeszcze jej formę prywatną oraz ludową. O ile religia obiektywna – ograniczając ludzką wolność i ucząc człowieka formalizmu – jest dlań destruktywna, o tyle religia prywatna, będąca zespołem uczuć i zasad etycznych, inspiruje człowieka do działania, zaś ludowa, odnosząc się do narodu i państwa, kształtuje wolność, cnoty obywatelskie i pozytywnie wpływa na życie społeczne.

Pobyt w Bernie charakteryzował się już wpływem Kanta na myśl Hegla, w wyniku czego coraz bardziej doceniał on związek religii z rozumem, wysuwając na pierwszy plan religię obiektywną, sprowadzaną wprawdzie do sfery moralności, co jednak nie wyklucza racjonalnego uzasadnienia istnienia Boga oraz ludzkiej duszy; religia mimo wszystko pozostaje przede wszystkim domeną rozumu: myśl bowiem, a nie uczucie, jest tym, co odróżnia człowieka od świata zwierząt³³. Element autorytetu i instytucji Hegel uznawał za wypaczenie właściwie rozumianej religii obiektywnej. W dziele *Die Positivität der christlichen Religion* (1795-1796)³⁴ rozróżnia już tylko religię naturalną i pozytywną, oceniając pozytywnie jedynie tę pierwszą i eksponując w religii element etyczny oraz płaszczyznę wierzeń. Okres młodzieńczy w życiu Hegla kończy się pobylem we Frankfurcie. W kwestii problematyki religii

³¹ S. K o w a l c z y k. *Hegłowska koncepcja religii*. CT 44:1974 f. 1 s. 54-66; por. P. A s v e l d. *La pensée religieuse du jeune Hegel*. Paris 1953 (passim).

³² Ukończona dopiero w 1794 r.

³³ R. V a n c o u r t. *La pensée religieuse de Hegel*. Paris 1965 s. 17 n.

³⁴ Tłum. pol.: *Pozytywność religii chrześcijańskiej*. W: G. W. F. H e g e l. *Pisma wczesne z filozofii religii*. Przeł. G. Sowiński. Kraków 1999 s. 156-274.

zaznacza się on stopniowym odchodzeniem od Kanta; religia to poznanie powiązane z miłością³⁵

Takie rozumienie religii stanowiło zapowiedź okresu dojrzałego, w którym problematyka religii w filozoficznej myśli Hegla zajmowała znacznie więcej miejsca, gdyż wiązała się bezpośrednio z dominującą w jego refleksji problematyką Absolutu³⁶: religię definiuje on jako odniesienie do Absolutu, świadomość istoty absolutnej i wyraz związku, a nawet jedności jej przedmiotu – Boga oraz podmiotu – człowieka, jego wyobraźni (zgodnie z przedstawionymi wyżej etapami rozwoju Absolutu, chodzi tu jednak o poznanie typu wyobrazeniowego)³⁷

W swojej koncepcji religii Hegel unikał ujęć skrajnych czy redukcjonistycznych; odcinał się od agnostycyzmu i nihilizmu, odrzucał subiektywizm Kanta, Fichtego, Schellinga, głoszących niepoznawalność Absolutu i niepojęciowość wiedzy o Nim, jakkolwiek wbrew tradycji chrześcijańskiej uznawał wyższość filozofii nad teologią. Był daleki od sprowadzania religii wyłącznie do jednej sfery życia ludzkiego lub jednej władzy w człowieku. Dostrzegając w religii zarówno elementy emocjonalne, jak i poznawcze, przyznawał jej rolę integrującą ludzką osobowość. Uważał ją za istotny element życia człowieka, mający na celu poznanie Absolutu. Niemniej obok elementu prawdy i przeżycia, religia posiada także, jego zdaniem, wyraz zewnętrzny – historyczno-instytucjonalny³⁸.

Hegla ujęcie religii jako „świadomości człowieka o Bogu i świadomości Boga w człowieku”³⁹ wyjaśnia jego rozumienie genezy religii jako takiej i genezy pluralizmu form życia religijnego. Na tle teorii rozwoju Absolutu religia jawi się jako rezultat procesu rozwoju jego samoświadomości w dziejach ludzkich, gdzie poszczególne stadia samorozwoju Absolutu w powiązaniu z określonymi uwarunkowaniami historycznymi i antropologicznymi (stopień intelektualno-duchowego rozwoju społeczności ludzkiej) skutkują

³⁵ K o w a l c z y k. *Koncepcja Absolutu* s. 56-59; t e n ż e. *Hegłowska koncepcja religii* 56-57.

³⁶ Najważniejsze publikacje tego okresu, podejmujące problematykę religii, to: *Phänomenologie des Geistes* (1807), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817) oraz *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (wydanie pośmiertne, 1837).

³⁷ Zgodnie z teorią panlogizmu religia okazuje się być ostatecznie tylko ludzką świadomością Absolutu ujmowaną w formie wyobrażeń. Por. K o w a l c z y k. *Koncepcja Absolutu* s. 60-64.

³⁸ Tamże s. 62-66.

³⁹ Tamże s. 65.

powstaniem określonych religii: religijne życie ludzkości także podlega procesowi ewolucyjnego rozwoju od form najprostszych (niższych) do coraz bardziej złożonych (wyższych). Punktem kulminacyjnym tego rozwoju – jak zostanie ukazane poniżej – jest chrześcijaństwo. W tym procesie rozwoju religii jest więc ona dziełem zarówno absolutnego ducha, jak i człowieka (ludzkości)⁴⁰.

Jakkolwiek Hegel wypowiada się generalnie pozytywnie na temat religii, to jednak widzi w niej źródło alienacji człowieka, zwłaszcza jeśli chodzi o judaizm: w przeciwieństwie bowiem chociażby do Greka żyjącego szczęśliwie w swej ojczyźnie, Bóg Abrahama wrywa go z ziemi rodzinnej; jawi się On jako pan wobec niewolnika, wzbudzający negatywne uczucia – np. strachu. W świecie Bożego *sacrum* człowiek i tak jest kimś obcym. Natomiast przez fakt, że obiecuje wieczną nagrodę, religia wzbudza tylko egoizm i interesowność w człowieku⁴¹. Z drugiej jednak strony dostrzegał w przedmiocie religii odpowiedź na pytania o charakterze ostatecznym, jakie stawia sobie człowiek (dotyczące także całego świata), zaspokojenie najgłębszych potrzeb ludzkich, początek, cel, kres i sens wszelkiego bytu, także wszelkiej ludzkiej aktywności, źródło autentycznej radości, szczęścia, godności i wolności człowieka. Religia manifestuje także chwałę, wielkość i wspaniałość Boga, co jest jej zasadniczym, a nawet jedynym celem⁴².

IV. RELIGIE POZACHRZEŚCIJAŃSKIE

Już z powyższych analiz wynika, że pojęcie religii nie jest dla Hegla wyłącznie abstrakcyjną rzeczywistością, skoro twierdzenia swoje ilustruje danymi religioznawczymi; pozostaje to w zgodzie z również dziś obecną w naukach religiolologicznych tezą, że nie istnieje religia jako taka, lecz istnieją tylko konkretne religie. Także w twórczości Hegla pojęcie religii realizuje się w konkretnych empirycznych zjawiskach; i to nie tylko w chrześcijaństwie jako religii absolutnej, lecz także w religiach pozachrześcijańskich, w których dokonuje się – jak zostanie to przedstawione niżej –

⁴⁰ Tamże s. 66.

⁴¹ T e n ż e. *Bóg w myśli współczesnej* s. 18.

⁴² V a n c o u r t. *La pensée religieuse de Hegel* s. 7 n.

samorozwój absolutnego ducha, rozwój objawienia i tym samym rozwój religii⁴³

W ramach problematyki ewolucyjnego rozwoju religii ludzkości Hegel nie ograniczał się do ukazania jego ogólnych zasad, lecz z perspektywy filozoficznej i religioznawczej dokonywał klasyfikacji religii, przyporządkowując poszczególne jej typy odpowiednim etapom wspomnianego rozwoju i przypisując każdej odpowiednią rolę do spełnienia w dziejach, w tym także w kształtowaniu wyobrażenia bytu boskiego, przy czym klasyfikacja ta nie była identyczna we wszystkich dziełach.

Fenomenologia ducha zawiera trzy typy religii: naturalną (*natürliche Religion*), religię sztuki (*Kunstreligion*) i religię jawną (*offenbare Religion*). Pierwsza z nich obejmuje prymitywne kultury elementów natury, od ciał niebieskich po świat roślinny i zwierzęcy. Rola bóstwa w tego typu religii sprowadzać się ma jedynie do pomocy w opanowaniu sił przyrody. Religia sztuki wznosi się na wysoki poziom estetyczny, jako że istotną rolę odgrywają w niej poszczególne dziedziny sztuki służące wyobrażeniu bóstwa i zjednoczeniu z nim poprzez piękno, będące wyrazem transcendencji natury przez ducha ludzkiego. Religią jawną natomiast jest chrześcijaństwo.

Inną – triadyczną, a więc zgodną z całością systemu Hegla – klasyfikację religii zawierają natomiast *Wykłady z filozofii religii*, w których wyróżnia on religię naturalną, religię „duchowej indywidualności” (*Religion der geistigen Naturalität*) i religię absolutną. Ujęcie religii naturalnej w porównaniu z poprzednią klasyfikacją raczej nie ulega zmianie – jest ona nadal rozumiana jako związek człowieka z elementami natury, przy czym pojawia się próba wyjaśnienia jej genezy, będąca połączeniem teorii przyrodniczo-gnozeologicznych (religia jako wynik ludzkich wysiłków zmierzających do opanowania sił natury) i ewolucjonistycznych (rozwój religii od stadiów najprostszych po coraz bardziej złożone)⁴⁴: religia naturalna podlega procesowi rozwoju od czarów i magii, poprzez fetysyzm, po religie, w których rozwojeniu ulega samoświadomość siebie. Naprzeciw świadomości ludzkiej staje inna świadomość – zewnętrzna, obca, niezależna, często rozumiana bezosobowo. Chodzi tu o w przeważającym stopniu panteistyczne religie Wschodu: chiński taoizm oraz hinduskie braminizm i buddyzm. Na trzecim etapie rozwoju religia natury stopniowo zmierzała do wyzwolenia się od związków

⁴³ Por. R. L e u z e. *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*. Göttingen 1975 s. 7.

⁴⁴ Na temat tego rodzaju teorii genezy religii zob.: M. R u s e c k i. *Istota i geneza religii*. Lublin–Sandomierz 1997 s. 161-187.

z przyrodą, co dokonało się w procesie dialektycznego rozwoju od religii staroperskiej (teza) przez religie Azji Mniejszej (antyteza) po religię Egiptu (synteza), będącą religią „wolnej duchowości”

Religia duchowej indywidualności powstała w wyniku uświadomienia sobie przez ludzkość duchowego charakteru bytu stanowiącego przedmiot religii. Pierwszym etapem procesu triadycznego rozwoju tego typu religii jest judaizm jako „religia wzniosłości”, uznająca jedyność Boga – transcendentnego, wszechmocnego, nieskończonego i wywołującego lęk, którego obraz nacechowany jest jednak żydowskim ekskluzywizmem. Kolejnym etapem jest religia starożytniej Grecji, w ramach której absolut wyraża się i uzewnętrznia przez piękno, jakkolwiek grecki politeizm stoi w opozycji do judaistycznego monoteizmu i prezentowanej przezeń czystej idei Absolutu. Wreszcie religia starożytnego Rzymu, eksponując znaczenie państwa, stanowiła religię rozumu i celowości, chociaż akcentując płaszczyznę polityczną pomijała sferę duchową⁴⁵

Ostatecznie jednak wielość religii i pluralizm ich form jest wynikiem woli Bożej, a ściślej – Bożej Opatrzności, jej wolnych i niezbadanych decyzji⁴⁶.

V. CHRZEŚCIJAŃSTWO

Ostatnim etapem, a tym samym najwyższym i najdoskonalszym stadium rozwoju religii, jest chrześcijaństwo, określane przez Hegla – jak już wyżej wspomniano – jako „religia jawna” (*die offenbare Religion*), „religia objawiona” (*die geoffenbarte Religion*) czy wreszcie jako „religia absolutna” (*die absolute Religion*)⁴⁷

⁴⁵ Na temat religii pozachrześcijańskich w ujęciu Hegla zob. np.: K o w a l c z y k. *Koncepcja Absolutu* s. 67 n.; L e u z e. *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel* s. 9-235; V a n c o u r t. *La pensée religieuse de Hegel* s. 27-38; C o p l e s t o n. *Historia filozofii*. T. 7 s. 241 n.; R. B e r n h a r d t. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*. Gütersloh 1990 s. 84 n.; M a n n. *Das Christentum als absolute Religion* s. 14-17.

⁴⁶ V a n c o u r t. *La pensée religieuse de Hegel* s. 114-115.

⁴⁷ K o w a l c z y k. *Koncepcja Absolutu* s. 69. Zdaniem przytaczanego tu autora, różnica w nazewnictwie wynika z jednej strony z pragnienia Hegla pozostania w zgodzie z chrześcijańską ortodoksją, z drugiej zaś – z odmiennych w poszczególnych dziełach punktów widzenia i stosowanych metod: fenomenologicznej w *Fenomenologii ducha* (*offenbare Religion*), ogólnosystemowej w *Encyklopedii nauk przyrodniczych* (*geoffenbarte Religion*) i historycznej w *Wykładach z filozofii religii* (*absolute Religion*) (tamże). Por. W. K e r n. *L'universalité du*

Doskonałość chrześcijaństwa, w przekonaniu Hegla, polega przede wszystkim na tym, że stanowi ono kres procesu rozwoju religii, samorozwoju ducha absolutnego i równocześnie procesu jego objawiania się w historii, a także samorozpoznania Absolutu w świadomości człowieka (*de facto* są to różne aspekty jednego i tego samego procesu). W religii absolutnej pojęcie religii uzyskuje swą doskonałą realizację przez skok jakościowy. Pojęciową treścią religii absolutnej jest więc „sama religia” – jedność jej przedmiotu (Boga) z podmiotem, synteza jako najdoskonalszy rodzaj związku między tym, co nieskończone (boskie) i tym, co skończone (ludzkie). Jeszcze inaczej rzecz ujmując – absolutna religia jest samoświadomością Boga: samowiedzą człowieka w Bogu i samowiedzą Boga w człowieku, samorozpoznaniem człowieka w samowiedzy Absolutu⁴⁸. Jeśli w całej historii religii obserwujemy – zdaniem Hegla – oddzielanie bóstwa od świata i człowieka, to chrześcijaństwo eksponuje właśnie jedność ludzkiej osoby i Absolutu, który przestaje być czymś obcym wobec człowieka, a staje się jego częścią. Człowiek wręcz dokonuje oglądu siebie w Absolucie; na tym właśnie polega objawienie, którego konsekwencją jest ukazanie przez chrześcijaństwo prawdziwego obrazu Absolutu, wyrażającego się w wiedzy spekulatywnej, a nie – jak w innych religiach – w wyobrażeniach⁴⁹. Tego rodzaju ujęcie objawienia i chrześcijaństwa – jako religii jawnej – miało miejsce w *Fenomenologii ducha*; natomiast w *Encyklopedii nauk przyrodniczych* objawienie jest rozumiane jako manifestacja Absolutu w dziejach ludzkości, przezeń inicjowana i stopniowo realizowana. Chrześcijaństwo zawiera absolutną prawdę, niemniej jednak wyrażoną w formach wyobrażeniowych; jej upojęciowanie dokonuje się dopiero na terenie filozofii.

Kwintesencję myśli Hegla na temat objawienia i samego chrześcijaństwa jako religii absolutnej zawierają dopiero *Wykłady z filozofii religii*. Jest ono „religią ukończoną”, ponieważ wieńczy dokonujący się w całych dziejach ludzkości proces zmierzający do identyfikacji Absolutu i człowieka, nieskończoności i skończoności. Proces ten jest tożsamy z historią Objawienia Bożego, które realizuje się w ciągu całej historii ludzkości i przez nią, w tym także przez religie; tym samym objawienie jest obecne w każdej religii.

christianisme dans la philosophie de Hegel. ConcF 155:1980 s. 72.

⁴⁸ B e r n h a r d t. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums* s. 85.

⁴⁹ Tym samym jednak Hegel utożsamiałby – w przypadku chrześcijaństwa – religię z filozofią, skoro z definicji – jak ukazano to wyżej – religia zawsze dysponuje poznaniem imaginatywnym, różniąc się tym właśnie od filozofii.

Niemniej samo objawienie nie jest przez Hegla rozumiane jako manifestacja osoby Bożej i międzyosobowa relacja bosko-ludzka (co wynika z charakteru jego systemu filozoficznego), lecz jako przekaz wiedzy o Absolutcie, dokonywany przez niego samego⁵⁰ Tym samym chrześcijaństwo jako religia „ukończona” dysponuje pełnią prawdy o Bogu, który objawiając swoją istotę przestał być tajemnicą. Objawienie to zawarte jest w Biblii, jednakże w formie wyobrażeń, które dopiero domagają się naukowej interpretacji. Wtedy chrześcijaństwo staje się „religią prawdy i wolności”⁵¹. Ponadto w chrześcijaństwie znajduje się kres nie tylko samozrozumienia ducha, ale także postrzegania Absolutu: proces ten rozpoczyna się w „religii naturalnej”, gdzie boskość widziana jest i określana za pomocą zmysłowych przedmiotów lub elementów przyrody, poprzez religię piękna posługującą się antropomorfizmami, aż po chrześcijaństwo, gdzie duch uznany jest za tego, kim jest w rzeczywistości – za ducha⁵². Ostatecznie tym, czemu u Hegla przysługuje przymiot absolutności, jest Bóg objawiający się w Jezusie Chrystusie; jest to także centralny punkt całej historii świata⁵³

Warto zaznaczyć, że Hegel starał się w swej filozofii pozostać jak najbardziej w zgodzie z doktryną chrześcijańską, stąd też zajmował się zarówno problematyką Trójcy, jak i chrystologią. Podstawy chrześcijańskiej trynitologii widział już m. in. w filozofii starogreckiej, neoplatońskiej oraz w hinduskiej *Trimurti*. Poznanie Boga jako ducha jest dla Hegla tożsame z poznaniem Go jako Trójcy. Jednakże zgodnie z całym systemem filozoficznym i z personalną koncepcją Absolutu (zresztą kategorię osoby w odniesieniu do bóstwa uważał za przynależącą do języka wyobrażeń) widzi on w trzech boskich osobach jedynie trzy momenty procesu samorozwoju absolutnego ducha. Zdaniem niektórych komentatorów Hegla trudno nawet mówić o Trójcy, gdyż istnieją jedynie Ojciec oraz Syn jako Jego antyteza; Duch Święty natomiast jest tylko syntezą ich dwóch⁵⁴ „Trynitologia” Hegla wiąże się z jego teorią „trzech królestw”, będących etapami procesu samorozwoju Absolutu. „Kró-

⁵⁰ Tego rodzaju koncepcja objawienia Bożego – jako doktryny o Bogu – funkcjonowała jednak w chrześcijańskiej teologii aż do początku XX wieku.

⁵¹ K o w a l c z y k. *Pojęcie Absolutu* s. 69-71; B e r n h a r d t. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums* s. 85; K e r n. *L'universalité du christianisme dans la philosophie de Hegel* s. 62-65.

⁵² C o p l e s t o n. *Historia filozofii*. T. 7 s. 191.

⁵³ K. L e h m a n n. *Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem*. W: W. K a s p e r (Hrsg.). *Absolutheit des Christentums*. Freiburg 1977 s. 22.

⁵⁴ K o w a l c z y k. *Pojęcie Absolutu* s. 73.

lestwo Ojca” to pierwotna postać czystego Absolutu jako myśli (idei). „Królestwo Syna” to duch absolutny na etapie eksterioryzacji; to Bóg wchodzący w historię poprzez wcielenie w osobę Jezusa, który jednakże nie jest tylko jednością Boga i człowieka w jednej osobie, lecz jako reprezentant całej natury staje się jednością bóstwa, ludzkości i świata. „Królestwo Ducha” wreszcie jest Absolutem wcielonym w całą społeczność w wyniku śmierci Jezusa, która stanowiła uwolnienie Absolutu od kategorii jednostkowego istnienia i wynikających stąd ograniczeń oraz jego wejście w całą rzeczywistość. Tego rodzaju koncepcja Trójcy, rzecz jasna, jest nie do przyjęcia z chrześcijańskiego punktu widzenia, chociażby z tego powodu, że kwestionuje ona realne istnienie trzech odrębnych Boskich Osób i ich wewnętrzne życie, sprowadzając ich istnienie do czysto zewnętrznej relacji wobec świata oraz do modalności absolutnego ducha.

O istocie i oryginalności chrześcijaństwa decyduje jednak przede wszystkim chrystologia. Również Hegel ujmuje ją w ramach swego systemu, jakkolwiek – podobnie jak w przypadku Trójcy Świętej – jego koncepcja budzi poważne wątpliwości, jeśli chodzi o chrześcijańską ortodoksyjność.

Jeszcze w okresie berneńskim powstała książka *Das Leben Jesu* (1795), w której osoba Jezusa – zgodnie z tendencjami oświeceniowymi i pod wpływem I. Kanta – ukazana jest w sposób czysto naturalistyczny; jest On mędrcem posługującym się wyłącznie rozumem i głoszącym kantowski imperatyw kategoryczny, zaś samo chrześcijaństwo zaadaptowane jest do potrzeb religii ludowej. Podobnie w głównych dziełach filozoficznych interesuje go przede wszystkim filozoficzna idea Chrystusa, mieszcząca się w ramach całego systemu. Wspomniano już wyżej, w kontekście zagadnienia „królestwa Syna”, o utożsamianiu przez Hegla drugiej Osoby Bożej z całą rzeczywistością świata i przyrody⁵⁵ Mimo uznawania w Chrystusie zjednoczenia dwóch natur w jednej osobie, dokonane przez Niego dzieło pojednania Boga z ludzkością ma – zdaniem Hegla – jedynie charakter ontyczny: polega na połączeniu całej przyrody, w tym także ludzkości, z Absolutem w Osobie Jezusa, zaś Jego śmierć – jak już zaznaczono – jest aktem wyzwolenia się ducha absolutnego z kategorii jednostkowości i przejściem do kategorii ogólności, tj. społeczności, gminy, Kościoła, który tym samym staje się manifestacją ducha absolutnego i przedłużeniem Inkarnacji. Odtąd Absolut istnieje jako wcielony nie w historyczne indywiduum, lecz w społeczność ludzką i w jej

⁵⁵ Jakkolwiek w *Wykładach z filozofii religii* można dostrzec różnicę między Chrystusem a światem przyrody (tamże s. 76).

historię. Filozoficzna interpretacja śmierci Jezusa pozbawia ją jednak jakiegokolwiek sensu nadprzyrodzonego i soterycznego⁵⁶.

Odnośnie do eklezjologicznego wątku myśli Hegla należy podkreślić, że chociaż lansuje on koncepcję Kościoła duchowego, niewidzialnego (zgodnie zresztą z eklezjologią protestancką), to jednak dostrzega konieczność elementu widzialnego, instytucjonalnego w Kościele; jest to naturalna konsekwencja przekonania o wcieleniu Chrystusa w rzeczywistość społeczno-historyczną, posiadającą swój zewnętrzny wyraz. Ponadto zewnętrzne elementy bytu i życia Kościoła, takie jak chociażby kult⁵⁷, służą wzmocnieniu wewnętrznej więzi człowieka z Bogiem. Zarówno z tego względu, jak i w kontekście całego swojego systemu myślowego Hegel uznaje konieczność istnienia widzialno-instytucjonalnego elementu Kościoła, choć bardzo krytycznie oceniał niektóre jego przejawy i okresy historii, zwłaszcza jeśli chodzi o Kościół katolicki. Krytyka ta mieści się w ramach ogólnego podejścia protestantyzmu do niektórych elementów strukturalnych i doktrynalnych Kościoła katolickiego; nacechowana konfesyjnością i teologią luterańską w dużym stopniu oddaje ducha reformacji, przekraczając nieraz granice obiektywnej prawdy historycznej⁵⁸

VI. KRYTYKA

Hegel był mimo wszystko przekonany, że ze swoją filozofią mieści się w ramach chrześcijańskiej ortodoksji; w rzeczywistości jednak, posługując się biblijnymi figurami i chrześcijańską terminologią teologiczną, nadawał im zupełnie dowolny sens, wynikający z założeń jego filozoficznego systemu, wykorzystanego zresztą z czasem przez tzw. lewicę heglowską czy materializm dialektyczny do krytyki religii i chrześcijaństwa, a nawet do walki z nimi⁵⁹.

⁵⁶ Tamże s. 75-78; C o p l e s t o n. *Historia filozofii*. T. 7 s. 167; K e r n. *L'universalité du christianisme dans la philosophie de Hegel* s. 66 n.; A. G a n o c z y. *Prétention à l'absolu. Justification ou obstacle pour l'évangélisation?* ConcF 134:1978 s. 35.

⁵⁷ Jakkolwiek kult w przekonaniu Hegla obejmuje także akty wewnętrzne, takie jak uczucia religijne, miłość, nadzieję, lęk itp. (V a n c o u r t. *La pensée religieuse de Hegel* s. 12).

⁵⁸ Por. K o w a l c z y k. *Pojęcie Absolutu* s. 80.

⁵⁹ T e n ż e. *Bóg w myśli współczesnej* s. 19-22.

Jego rozumienie objawienia sprowadza je na płaszczyznę wyłącznie filozoficzną, co nie jest uprawnione metodologicznie, jako że jest ono kategorią religijną i teologiczną, a ponadto wiąże się z łaską i wiarą. Jest faktem, że Hegel posługiwał się pojęciem wiary; wyróżniał w jej ramach wiarę historyczną – w wydarzenia z przeszłości zawierające określony sens duchowy (co czyni z niej rodzaj wiary *stricte* naturalnej) oraz dogmatyczną – jako akt przyjęcia przez człowieka depozytu prawd określonych przez Kościół⁶⁰ (co w rzeczywistości sprowadza ją na płaszczyznę racjonalną, a więc także naturalną⁶¹). Mimo wszystko niemiecki filozof pozostaje więc konsekwentnie filozofem; pojęcie objawienia ujmuje w kategoriach ontologicznych i naturalistycznych, jako proces autorozwoju Absolutu i wiedzy człowieka o Nim. Sam panteizm natomiast prowadzi do utożsamienia Boga i człowieka, czego efektem jest zatracenie indywidualno-osobowego charakteru nie tylko bóstwa, ale i człowieka.

Jak podkreśla F. Copleston, Hegel próbuje chrześcijańską doktrynę ukazywać wyłącznie w kategoriach filozoficznych, co ostatecznie oddala ją od kościelnej ortodoksji. Filozofia spekulatywna staje się ostatecznym interpretatorem we wszystkich kwestiach dotyczących objawienia: „absolutny idealizm zostaje przedstawiony jako ezoteryczne chrześcijaństwo, ono zaś jako egzoteryczny heglizm”⁶²; zanika misteryjny charakter prawd chrześcijańskich podporządkowanych filozoficznym wyjaśnieniom, Absolut zaś odślania się całkowicie człowiekowi i w człowieku. Ludzka wiedza o Bogu staje się tożsama z wiedzą Boga o sobie samym. Refleksja o Bogu przestaje być oparta na Jego słowie objawionym⁶³

Filozofia nie może być równocześnie religią i odwrotnie, jakkolwiek Hegel miał szczerą chęć naukowego wyjaśnienia prawd chrześcijańskiej wiary, by

⁶⁰ Por. V a n c o u r t. *La pensée religieuse de Hegel* s. 9 n.

⁶¹ Tak wprawdzie ujmowano akt wiary przez całe wieki w teologii chrześcijańskiej, ale był on związany z łaską i stanowił odpowiedź człowieka na Boże objawienie, rozumiane zdecydowanie inaczej niż to miało miejsce u Hegla. Natomiast pojęcie wiary dogmatycznej prowadziło Hegla do przekonania, że w sensie ścisłym ma ona miejsce tylko w chrześcijaństwie, ze względu na bogactwo jego doktryny; odnośnie do religii pozachrześcijańskich można by więc mówić co najwyżej o wierze w sensie szerokim. Niemniej w przekonaniu Hegla wiara nie jest jedynie intelektualnym przyłgnięciem do rozumowych prawd; ma ona także charakter życiowy, dynamiczny: wpływa na całą ludzką osobę – na jej myśli, uczucia, działanie, jednakże myśl stanowi najważniejszy element religii (V a n c o u r t. *La pensée religieuse de Hegel* s. 9, 17).

⁶² *Historia filozofii*. T. 7 s. 244.

⁶³ Por. C. B r u a i r e. *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*. Paris 1964 s. 181-183.

uchronić ją od prymitywnych form wyrazu, w jakich często bywa przedstawiana. *De facto* zamiast o absolutnej religii, Hegel mówił o absolutnej filozofii. Dla Hegla „absolutny” oznacza najwyższą dotąd osiągniętą, a nie najwyższą możliwą formę; w tym sensie idealizm musiałby być najwyższą doskonałą filozofią, by chrześcijaństwo mogło być najwyższą możliwą religią; heglizm musiałby być tak samo nieprzekraczalny, jak nieprzekraczalne, jako religia, jest chrześcijaństwo, co jest sprzecznością samą w sobie⁶⁴. Niemniej jednak filozofia Hegla uważana jest za najwyższe świadectwo na rzecz chrześcijańskiej prawdy i religii jako absolutnej⁶⁵

M. Heinrichs zwraca uwagę, że absolutność chrześcijaństwa została u Hegla przedstawiona jako ewolucyjny proces autorealizacji Ducha, pozbawiony pojęcia religii; w teologii chrześcijańskiej natomiast chodzi o absolutność wynikającą z objawienia się wcielonego Syna Bożego, realizującego ostatecznie zbawczą wolę Bożą i doprowadzającego tym samym historię zbawienia ludzkości do punktu kulminacyjnego⁶⁶

Tymczasem U. Mann wyraża przekonanie, że dla Hegla nie empiryczne (historyczne) chrześcijaństwo jest religią absolutną, ale sama istota chrześcijaństwa. Religia chrześcijańska zmierza do urzeczywistnienia pojęcia religii, lecz dotąd tego celu – najwyższego z możliwych stopni rozwoju religii – nie osiągnęła. Etap, na którym znajduje się chrześcijaństwo, jest etapem, do którego inne religie nie dotarły na drodze do religii absolutnej, co nie oznacza, że nie dokona się to w przyszłości⁶⁷. Warto jednakże zwrócić uwagę na inne konsekwencje myśli Hegla. Otóż, o ile – zdaniem komentatorów – nie do rozstrzygnięcia jest problem, czy Hegel wykorzystuje kategorię ostateczności dla religii chrześcijańskiej czy dla własnej teorii religii, o tyle nie do utrzymania są już roszczenia absolutności, jedyności i wyłączności chrześcijaństwa rozumianej w sensie wykluczającym inne religie (*ab-solvere*). Absolutność tę – niejako wbrew samemu desygnatowi tego pojęcia – rozumieć należy raczej w znaczeniu inkluzywnym – obejmującym, zawierającym w sobie (jakkolwiek przekraczającym) i uniwersalnym. Uniwersalność chrześcijaństwa zakorzeniona jest bowiem w uniwersalności Ducha

⁶⁴ Tamże s. 245, 248.

⁶⁵ Por. A. C h a p e l l e. *Hegel et la religion*. T. 1. *Problématique*. Bruxelles 1963 s. 163.

⁶⁶ *Théologie catholique et pensée asiatique*. Tournai 1965 s. 83.

⁶⁷ *Das Christentum als absolute Religion*. Darmstadt 1982 s. 13-18.

absolutnego, obejmującej Boga, świat i człowieka⁶⁸ Według tej interpretacji Hegel okazywałby się raczej prekursorem inkluzywistycznego paradygmatu relacji chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich. A. Ganoczy podkreśla też, że posługiwanie się heglowskim określeniem religii absolutnej w oderwaniu od jego dialektyki dla uzasadnienia wyższości jednej religii nad drugą jest pomyłką. Absolut Hegla różni się bowiem od Absolutu w rozumieniu klasycznej metafizyki i bynajmniej nie oznacza bytu uniwersalnego, niezależnego czy nieuwarunkowanego wobec innych⁶⁹ Z tych też powodów współczesna teologia religii odchodzi od pojęcia absolutności, usiłując zastąpić je innymi, nie obciążonymi historycznym dziedzictwem filozofii, jak chociażby wyjątkowość, jedyność, niepowtarzalność i inne.

BIBLIOGRAFIA

- A s v e l d P.: La pensée religieuse du jeune Hegel. Paris 1953.
- B e r n h a r d t R.: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie. Gütersloh 1990.
- B e r t o c c i P. A.: The Person God is. London 1970.
- B r u a i r e C.: Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel. Paris 1964.
- C h a p e l l e A.: Hegel et la religion. T. 1. Problématique. Bruxelles 1963.
- C o p l e s t o n F.: Historia filozofii. T. 7. Od Fichtego do Nietzschego. Przeł. J. Łoziński. Warszawa: PAX 1995.
- G a n o c z y A.: Prétention à l'absolu. Justification ou obstacle pour l'évangélisation? *ConcF* 134:1978 s. 33-43.
- H e g e l G. W. F.: [Pozytywność religii chrześcijańskiej]. W: t e n ż e. Pisma wczesne z filozofii religii. Przeł. G. Sowiński. Kraków: Znak 1999 s. 156-274.
- H e g e l G. W. F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Heidelberg 1817.
- H e g e l G. W. F.: Fenomenologia ducha. Przeł. A. Landman. T. 1-2. Warszawa 1963.
- H e g e l G. W. F.: Wissenschaft der Logik. T. 1-2. Nürnberg 1812-1816.
- H e i n r i c h s M.: Théologie catholique et pensée asiatique. Tournai 1965.

⁶⁸ Por. K e r n. *L'universalité du christianisme dans la philosophie de Hegel* s. 61-73; B e r n h a r d t. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums* s. 86.

⁶⁹ *Prétention à l'Absolu. Justification ou obstacle pour l'évangélisation?* s. 36.

- J o u g a n A.: Słownik kościelny łacińsko-polski. Poznań–Warszawa–Lublin 1958³.
- K e r n W.: L'universalité du christianisme dans la philosophie de Hegel. *ConcF* 155:1980 s. 61-73.
- K o w a l c z y k S.: Bóg w myśli współczesnej. Wrocław: Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1979.
- K o w a l c z y k S.: Hegel. EK t. 6 kol. 618-621.
- K o w a l c z y k S.: Hegłowska koncepcja religii. *CT* 44:1974 f. 1 s. 54-66.
- K o w a l c z y k S.: Koncepcja Absolutu w pismach Hegla. Lublin: TN KUL 1991.
- K o w a l c z y k S.: Problem osobowości Absolutu w panteizmie Hegla. *CS* 6:1974 s. 249-262.
- K r u c z k i e w i c z B. [i in.]: Słownik łacińsko-polski. Lwów–Warszawa 1925.
- L e d w o Ń I. S.: Od apologetyki do teologii fundamentalnej w twórczości naukowej René Latourelle'a. *RT* 41:1994 z. 2 s. 49-68.
- L e d w o Ń I. S.: Panenteizm. W: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*. Red. M. Ru-secki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin–Kraków: Wyd. „M” 2002 [cyt. dalej jako LTF] s. 889-890.
- L e d w o Ń I. S.: Panteizm. LTF s. 891-892.
- L e g o w i c z J.: *Zarys historii filozofii*. Warszawa: Wyd. Wiedza Powszechna 1980.
- L e h m a n n K.: Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem. W: W. K a s p e r (Hrsg.). *Absolutheit des Christentums*. Freiburg 1977 s. 13-38.
- L e u z e R.: *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*. Göttingen 1975.
- M a n n U.: *Das Christentum als absolute Religion*. Darmstadt 1982.
- M o s k a l P.: Absolut. LTF s. 28-30.
- P o d s i a d A., W i ę c k o w s k i Z. (opr.): *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*. Warszawa: PAX 1983.
- R a h n e r K., V o r g r i m l e r H.: *Mały słownik teologiczny*. Przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Warszawa: PAX 1987.
- R e a l e G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 4. Szkoły epoki Cesarstwa. Przeł. E. I. Zieliński. Lublin: RW KUL 1999.
- R u s e c k i M.: *Istota i geneza religii*. Lublin–Sandomierz: Wyd. Diecezjalne Sandomierz 1997.
- T a t a r k i e w i c z W.: *Historia filozofii*. T. 1. Filozofia starożytna i średniowieczna. Warszawa: PWN 1983.
- T a t a r k i e w i c z W.: *Historia filozofii*. T. 2. Filozofia nowożytna do roku 1830. Warszawa: PWN 1983.
- V a n c o u r t R.: *La pensée religieuse de Hegel*. Paris 1965.
- Z d y b i c k a Z. J.: *Człowiek i religia*. Lublin: RW KUL 1984.
- Z d y b i c k a Z., Z i ę b a S.: Absolut. EK t. 1 kol. 32-36.

CHRISTIANITY AS AN ABSOLUTE RELIGION ACCORDING TO G. W. F. HEGEL

S u m m a r y

In the article the author discusses the understanding of the absolute character of Christianity in G. W. F. Hegel's approach. Starting from general philosophical concepts of the absolute, absoluteness and their origin, the author characterizes Hegel's concepts of being and God, and then the concept of religion and the concept and classification of religions other than Christian ones, in order to present and to justify the special – in Hegel's opinion – position of Christianity against this background. Apart from precisely philosophical contents the author also presents elements of Hegel's theology (of Trinitology and Christology). Finally he assesses and subjects to critique the German idealist's views from the perspective of possibility of employing his conception of Christianity as an absolute religion in contemporary theological-religious debate on the place Christianity occupies among non-Christian religions.

Translated by Tadeusz Kartowicz

Słowa kluczowe: idealizm, religia, absolutny charakter chrześcijaństwa, filozofia religii, teologia religii.

Key words: idealism, religion, absolute character of Christianity, philosophy of religion, theology of religion.