

Stanisław Kowalczyk

Hegłowska koncepcja religii

Collectanea Theologica 44/1, 55-66

1974

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. STANISŁAW KOWALCZYK, LUBLIN

HEGLOWSKA KONCEPCJA RELIGII

Wiele współczesnych nurtów filozoficznych i teologicznych swoją ideową inspirację czerpie z pism niemieckiego myśliciela, G. W. F. Hegla (1770—1831). Wywarł on wpływ na powstanie marksizmu, fenomenologii, egzystencjalizmu, obecnie zaś wielu teologów chrześcijańskich znajduje się w kręgu oddziaływania tego klasyka. Wielu heglistów, powołując się na swego mistrza, odchodzi od teistycznej interpretacji świata. Fakt ten składania do ponownego prześledzenia doktryny Hegla, szczególnie zaś jego koncepcji Absolutu i koncepcji religii. Aktualnie ograniczymy się do ostatniego problemu.

Uwaga Hegla była zogniskowana na problematyce bóstwa, które uznał za centralny przedmiot trzech dziedzin ludzkiej kultury: sztuki, religii i filozofii¹. Były to etapy kolejno pogłębiające wiedzę człowieka o Bogu. Sztuka to ujęcie poznawcze absolutnego ducha za pośrednictwem form zmysłowych, religia ma być poznaniem metaforyczno-wyobrażeniowym, wreszcie filozofia uznana została za „pojęciową wiedzę” o Bogu². Stosunek Hegla do religii był złożony, widział w niej elementy zarówno pozytywne jak negatywne. Jego koncepcja religii jest przedmiotem żywej uwagi wielu autorów³. Większość z nich stwierdza, iż w piśmiennictwie tego myśliciela widoczna jest wyraźna ewolucja poglądów w odniesieniu do interesującego nas tematu. Z tego względu, kiedy mówimy o heglowskiej koncepcji religii, należy wyodrębnić dwa etapy: etap twórczości młodzieńczej i etap twórczości dojrzałej. Na ogół przyjmuje się, iż punktem granicznym obu okresów jest rok 1800.

¹ Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady z estetyki* (tłum. J. Grabowski i A. Landman), Warszawa 1964, t. I, 170.

² *Fenomenologia ducha* (tłum. A. Landman), Warszawa 1965, t. I, 414.

³ A. Drewns, *Hegels Religionsphilosophie*, Leipzig 195; A. Chappelle, *Hegel et la religion*, 3 t. Namur 1964—1967.

1. Koncepcja religii w pismach młodzieńczych

Georg Wilhelm Friedrich Hegel urodził się w Stuttgarcie, tam też spędził okres dzieciństwa i wczesnej młodości — kończąc miejscowe gimnazjum⁴. Okres jego młodości upływa w atmosferze wpływów Oświecenia, które domenę religii interpretowało naturalistycznie. Religię redukowano do racjonalistycznej wiedzy o Bogu, stąd modne były wówczas fizyko-teologia, astro-teologia itp. Akcentowano funkcję etyczno-społeczne religii, widziano w niej formę humanizmu, zapominano natomiast o ścisłym powiązaniu religii z Objawieniem. Ta naturalistyczna interpretacja religii związana była najczęściej z teorią deizmu. Z okresu wczesnej młodości Hegla (1770—1787) pozostały jedynie szkolne wypracowania i małe rozprawki, w których brak jest oryginalnych myśli⁵. Z tego czasu zachował się również dziennik, w którym notuje m. in. fakt swej obecności na katolickiej Mszy św., budzącej w młodym wyznawcy protestantyzmu wyraźną rezerwę i niechęć⁶.

Właściwy okres młodzieńczy Hegla dzieli się na trzy etapy: 1. pięcioletni pobyt w protestanckim seminarium duchownym w Tybindze (1788—1793); 2. pobyt w szwajcarskim Bernie w roli domowego nauczyciela (1793—1796); 3. pobyt we Frankfurcie nad Menem na stanowisku prywatnego docenta (1797—1800).

Pierwszy etap, tj. pobyt w seminarium duchownym w Tybindze, upłynął w klimacie silnych wpływów Oświecenia; był to tzw. okres przedkantowski⁷. W ostatnich latach tego okresu została napisana rozprawa pt. *Volksreligion und Christentum* (ukończona w r. 1794). Interpretuje ona religię jako domenę uczuć i serca. Autor rozróżnił religię obiektywną i subiektywną, opowiadając się za tą ostatnią. Za religią obiektywną uznał chrześcijaństwo — głównie katolicyzm, oparte na czynniku instytucji, przepisach prawnych oraz autorytecie duchownych. Ta forma religii ma być destruktywna dla człowieka, ograniczać jego wolność i uczyć formalizmu. Z tego względu młody Hegel żarliwie propagował religię pojmowaną subiektywnie, w której jeszcze rozróżnił religię prywatną i religię ludową. Religię prywatną pojmował pietystycznie, w duchu roman-

⁴ Por. P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Louvain 1953, 12—27.

⁵ Z r. 1787 pochodzi praca pt. *Über die Religion der Griechen und Römer*, w: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, wyd. J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, 43—48. Hegel obie religie, mimo ich antropomorfizmów, ocenia życzliwie.

⁶ Uwaga z 7 sierpnia 1785, w: J. Hoffmeister, *dz. cyt.*, 21.

⁷ Por. K. Barth, *Die protestantische Theologie*, Zürich 1947 (ocena teologii wieku m. in. XVIII); K. Wolf, *Die Religionsphilosophie des jungen Hegel*, München 1960, 29—94; H. Wacker, *Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant*. Berlin 1932. Ostatni autor rozgranicza u Hegla trzy etapy: a: przedkantowski (Nohl, 3—47), b. kantowski (Nohl, 48—213) i c. pokantowski (Nohl, 243 do końca).

tyzmu i subiektywizmu, jako zespół uczuć i przekonań etycznych⁸. Odgrywa ona wielką rolę w życiu człowieka, inspirując go do działania. Religia subiektywna w odniesieniu do narodu jest już religią ludową, posiada ona swoje uwarunkowania społeczno-polityczne. Jej dziełem jest wolność, kształtowanie obywatelskich cnót i życie społeczne⁹. Jest powiązana z istnieniem państwa oraz z uznaniem autorytetu i istnieniem zespołu rytów. Pierwowzoru „religii ludowej” dopatrywał się Hegel w religiach antycznych greckiej i rzymskiej. Był on szczególnie entuzjastą kultury helleńskiej, uważając Greków za „synów wolności” i „wychowanków pięknej fantazji”.

W okresie pobytu w Tybindze dominuje u Hegla koncepcja religii uczuć, lecz już w okresie berneńskim następuje zmiana poglądów odnośnie natury religii. Myśliciel ten coraz wyraźniej dostrzega powiązania religii z umysłem, w wyniku czego bardziej pozytywnie ocenia „religię obiektywną”¹⁰. Jest to okres silnych wpływów Kanta, dzięki czemu religia obiektywna jest rozumiana jako system zobowiązań etycznych powiązanych z uznaniem istnienia Boga i nieśmiertelnej duszy ludzkiej. Religia to przede wszystkim moralność, co nie wyklucza istnienia racjonalnych aspektów wierzeń religijnych. Jest to właściwa interpretacja religii obiektywnej, natomiast jej niewłaściwe rozumienie redukuje religię do elementu autorytetu i instytucji.

Podczas pobytu w Bernie napisał Hegel rozprawę pt. *Das Leben Jesu* (r. 1795)¹¹. Jest ona wynikiem wpływów Oświecenia i Kanta. Chrystus jest tam rozumiany jako mędrzec na modłę Sokratesa, pozbawiony charakteru transcendentnego i nadprzyrodzonego. Hegel zaakcentował w ewangeliach elementy etyczno-socjalne, widząc w Chrystusie człowieka kierującego się naturalnym rozumem, a nie Syna Bożego niosącego ludziom prawdę objawioną. We wstępie rozprawy stwierdza, że rozum czysty informuje człowieka o celu jego życia¹². Hegłowski Chrystus głosi kantowski imperatyw kategoryczny, nauczając: „Działaj podług zasady, co do której chciałbyś, żeby była powszechnym prawem ludzi. To jest podstawowe prawo moralne — treść wszelkiego prawodawstwa i świętych ksiąg wszystkich narodów”¹³. Autor zarzuca Chrystusowi, iż jego nakazy miały na uwadze głównie jednostkowego czło-

⁸ Zob. G. W. F. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, wyd. H. Nohl, Tübingen 1907, 5—9; Z. Kuderowicz, *Doktryna moralna młodego Hegla*, Warszawa 1962, 42—48.

⁹ *Hegels theologische Jugendschriften*, wyd. cyt., 27—28.

¹⁰ Por. K. Wolf, dz. cyt., 95—120; H. Wacker, dz. cyt., 14 nn.

¹¹ *Hegels theologische Jugendschriften*, 75—136. Rozprawa Hegla była inspirowana przez świeżo wydaną książkę Kanta pt. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

¹² *Hegels theologische Jugendschriften*, 75.

¹³ *Tamże*, 87.

wieka, a nie grupy społeczne¹⁴. Powyższa wizja Chrystusa, kolidująca z przekazem ewangelistów, adaptowała chrześcijańskie Objawienie do naturalistycznej koncepcji „religii ludowej”.

Innym pismem okresu berneńskiego było dzieło pt. *Die Positivität der christlichen Religion* (1795—1796)¹⁵. Hegel wyjaśnia w nim metamorfozę, jaką — jego zdaniem — przeszło chrześcijaństwo od osoby Chrystusa do pojawienia się kościelnej organizacji opartej na autorytecie. Znajdujemy tam przeciwstawienie religii naturalnej i pozytywnej, ta ostatnia została oceniona negatywnie. W religii został wyróżniony element etyczny i płaszczyzna wierzeń. Wśród religii interesuje się Hegel przede wszystkim religiami grecką i chrześcijańską. Niezwykle cenił religię grecką, sugerując iż była to religia wolnych ludów realizujących w ramach ówczesnych organizmów państwowych najwyższe wartości jednostkowe i narodowe¹⁶.

Chrześcijaństwo, jako religia, posiadało inny charakter. W jego rozwoju wyróżnił Hegel trzy etapy: judaizm, nauki Chrystusa, chrześcijaństwo kościelne. Żydzi opowiedzieli się za teokracją, łączyli religię ze strukturą państwową. Chrystus głosił religię dobra, natomiast jego uczniowie — w odróżnieniu od uczniów Sokratesa — swoją aktywność skierowali do tworzenia więzi organizacyjnej¹⁷. Chrześcijaństwo rozwijało się w okresie rozpadu państwa rzymskiego, było więc w tym znaczeniu produktem zaniku wspólnoty polityczno-duchowej. Posiadało charakter indywidualistyczny, służąc zbawieniu jednostek. W kontekście takich analiz pojawia się znana wypowiedź Hegla: „Tak więc despotyzm władców Rzymu oderwał ducha ludzkiego od ziemi; obrabowany z wolności, jej ducha, jej wiecznego i absolutnego elementu, został zmuszony wznieść się do bóstwa. Wywołało to nędzę, która zmusiła ludzi do poszukiwania i oczekiwania szczęścia w niebie. [Afirmacja] obiektywności Boga jest odpowiednikiem upadku i niewolnictwa człowieka; stanowi jedynie objawienie, jedynie manifestację, ducha epoki”¹⁸. W tych słowach zawiera się załączek teorii alienacji religijnej oraz przekonanie, iż chrześcijaństwo posiadało — obok szeregu innych — także społeczne źródła. Religia jawi się jako coś zastępczego po utracie wolności. Chrześcijaństwo zinterpretowane zostało jako religia pozytywna, która zkodyfikowała etykę i traktowała ją jako coś otrzymanego z zewnątrz, co ma naruszać prawa rozumu ludzkie-

¹⁴ *Tamże*, 41. Uwaga ta znajduje się we wcześniejszym dziele: *Volksreligion und Christentum*.

¹⁵ *Hegels theologische Jugendschriften*, 139—231.

¹⁶ *Tamże*, 220—222.

¹⁷ *Tamże*, 153—158.

¹⁸ *Tamże*, 227—228. Por. Z. Czarniecki, *Filozoficzny rodowód marksistowskiej teorii religii*, Warszawa 1971, 213—218.

go¹⁹. Tego rodzaju interpretacja chrześcijaństwa jest typowa dla pewnych odłamów protestanckiego modernizmu, redukującego w religii element doktrynalny, a eksponującego osobiste przeżycia i aspekty moralne. Z okresu berneńskiego pochodzą jeszcze inne niewielkie rozprawy, poezje i listy²⁰. Znajdujemy w nich skrótowo zarysowaną teorię o religii jako formie alienacji człowieka, wówczas także zaczyna się rysować metafizyka panteizmu.

Trzeci etap młodzieńczej twórczości Hegla to lata pobytu we Frankfurcie; napisane zostało wówczas dzieło pt. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (r. 1798). Jest to etap odchodzenia od Kanta. Religia coraz częściej jest pojmowana jako domena poznania umysłu, a nie doznań emocjonalnych²¹. Hegel przechodzi wówczas od pragmatyczno-socjalnej do metafizycznej interpretacji religii. Za istotę przeżyć religijnych uznał nie racjonalnie motywowaną moralność, lecz uniwersalnie pojmowane uczucie miłości. Była to koncepcja religii — życia. Hegel odrzucił kantowski imperatyw, uważając iż ludzka natura jest bardziej złożona i bogata. Zjawisko życia, pod wpływem romantyków i Schellinga, pojmował jako fenomen uniwersalny i niemal mistyczny. „Czyste życie jest bytem. Wielość nie jest niczym absolutnym. To czyste życie jest źródłem wszelkich istot poszczególnych, impulsów i czynów”²². Bóstwo jest wiekuistym życiem, w którym człowiek — poprzez religię — partycypuje.

Czym jest religia w swej istocie? Hegel odpowiada, że jest ona pleromą, tj. spełnieniem miłości²³. Miłość sprawia to, że człowiek religijny przestaje odróżniać siebie od Absolutu, swoje ja od tego co nim nie jest. Religia jest refleksją powiązaną z miłością. Pełne zjednoczenie człowieka z bóstwem nie może dokonać się w sferze myśli, bo ta nie może przekroczyć granic własnej świadomości. Nieskończony Bóg nie może być ogarnięty przez skończoną ludzką myśl, dlatego miłość należy połączyć z przeżywaniem życia. Świadomość powszechnego i pełnego życia pozwala oderwać się od jego konkretnych form i odkryć nasze uczestnictwo w życiu najwyższym. Czyste życie jest źródłem miłości i impulsem działania. Uwierzyć w Boga może ten tylko, kto potrafi oderwać się od zacieśnionych form bytu. W tej koncepcji religia jest połączeniem miłości, życia, myśli i wyobraźni. Na tym etapie znajdujemy załączek dojrzałej koncepcji religii Hegla. Dostrzegł on w religii jej element subiektywny (miłość) i obiektywny (poznanie). Chrześcijaństwo zajął traktować jako racjonalizację czystego życia i mi-

¹⁹ *Hegels theologische Jugendschriften*, 205—206, 212—213.

²⁰ Por. *tamże*, 219—229; P. A s v e l d, *dz. cyt.*, 75—84, 99—117.

²¹ *Hegels theologische Jugendschriften*, 243—342.

²² *Tamże*, 303.

²³ *Tamże*, 302.

łości, które są relacją skończonych jestestw do nieskończonego Boga. Religia realizuje również tkwiącą w ludzkiej naturze potrzebę unifikacji i integracji²⁴.

Pozostaje jeszcze wspomnieć o koncepcji bóstwa okresu pobytu we Frankfurcie. Jest to okres przejściowy, kiedy coraz wyraźniej rysuje się panteizm. Hegel wyróżnił trzy podstawowe koncepcje odnośnie pojmowania natury Absolutu²⁵. Pierwszą z nich reprezentują Izraelici, którzy Boga pojmowali jako całkowicie transcendentnego względem kosmosu i dlatego przymierze z Nim było równoznaczne z oddzieleniem od świata i ludzi. Pokrewną koncepcję dostrzega niemiecki myśliciel we współczesnym Kościele, który uznaje transcendencję Chrystusa jako Boga. Trzecią koncepcję bóstwa miał posiadać sam Chrystus, uznający jedność ludzi z Bogiem na płaszczyźnie bytowej. Jedność ta posiada charakter dynamiczny, tzn. jest rozwojem i narastaniem wspólnoty. W tym duchu są interpretowane wypowiedzi Jezus, dotyczące modlitwy, grzechu, przyjaźni z Bogiem, zalecające prostotę dzieci itd.

Hegłowska koncepcja bóstwa znajduje się w analizach komentujących prolog Ewangelii św. Jana, gdzie omawiany jest stosunek Chrystusa do Boga²⁶. Chrystus uznany został za Syna Bożego, partycypującego w naturze ducha absolutnego, podobnie jak konar jest częścią drzewa. Hegel, powołując się na wyrażenia Janowe, nazywa Jezusa: Logosem, Bogiem, Życiem. Nazwy te rozumiał zapewne w sensie ewolucyjnego panteizmu. Chrystus to jedność bóstwa i świata, nieskończoności i skończoności. On jest wszystkim, wszystko w nim partycypuje. Absolutny Logos, przechodząc kolejne fazy — logos, natura, duch — rozwija się ku pełni bytu. Była to wyraźnie panteizująca interpretacja chrześcijaństwa.

Z tego okresu pochodzi *Systemfragment* (1880), gdzie Hegel mówi o właściwej i niewłaściwej koncepcji Absolutu. Błędną koncepcję widzi w poglądach narodu wybranego, który akcentował odmienną naturę bóstwa i świata. Sam opowiadał się za inną koncepcją Boga, w ramach której Bóg jest pojmowany jako życie, podstawa wszelkich bytów i ich ostateczne źródło²⁷. Bóg jednoczy wszystkich ludzi ze sobą w sposób wewnętrzny: przez naturę, życia i działanie. Istotą wiary religijnej nie jest autorytet, lecz miłość i refleksja. Wiara taka przekracza skończoność i kieruje się ku Niekńczoności. Tego rodzaju koncepcja religii, choć uznaje do pewnego stopnia transcendencję bóstwa, w dalszym ciągu zapomina o elemencie Objawienia.

²⁴ Por. P. Asveld, *dz. cyt.*, 166—174.

²⁵ *Hegels theologische Jugendschriften*, 312—314.

²⁶ *Tamże*, 306—308.

²⁷ *Tamże*, 347; P. Asveld, *dz. cyt.*, 201—203.

2. Koncepcja religii w pismach okresu dojrzałego

Uwaga Hegla w okresie dojrzałej twórczości piśmienniczej była zawsze ześrodkowana na problematyce Absolutu, w wyniku czego ustawicznie podejmował również zagadnienie religii. Do najważniejszych prac w tym względzie należą trzy następujące: *Phänomenologie des Geistes* (rozdz. VII: *Die Religion*), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (nr 564—571: *Die geoffenbarte Religion*), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Ostatnie dzieło to notatki uczniów Hegla i jego skrypty, wydane już po śmierci²⁸.

Wymienione dzieła wielokrotnie analizują fenomen religijnego życia. W *Fenomenologii ducha* Hegel nazywa religią „odnoszenie się do istoty absolutnej”, dodając iż religia jest „pożyteczna” dla człowieka²⁹. Oświecenie uznawało istnienie Boga jako istoty najwyższej, lecz ograniczało religię do aspektu poznawczo-metafizycznego. Hegel nazwał religią „świadomość istoty absolutnej”³⁰. Opis ten włączył w teorię panlogizmu, o czym świadczy następująca wypowiedź: „Duch świadomy siebie jest w religii bezpośrednio swoją własną czystą samowiedzą. Jego postaci dotychczas przez nas rozpatrzone — duch prawdziwy, duch z siebie wyobcowany oraz duch pewny samego siebie — stanowią razem wzięte ducha w jego świadomości, która stojąc naprzeciw świata nie rozpoznaje w nim siebie”¹³. Znajdujemy tu aluzję do kolejnych etapów rozwoju Logosu — idei, przechodzącego etap natury i etap ducha.

W *Wykładach o filozofii religii* Hegel podobnie opisuje religię, tj. jako świadomość absolutnej istoty³². Religia to jedność jej przedmiotu-Boga i podmiotu-człowieka (jego wyobraźni)³³. Religia została więc zinterpretowana jako afirmacja Boga, rzeczywistości wkraczającej w świat człowieka, lecz mimo to przedmiotowej i na swój sposób transcendentnej. Jest ona wewnętrznym powiązaniem Boga i człowieka; ich unia przebiega na płaszczyźnie wewnętrznej świadomości, a więc nie jest to przeżycie wyłącznie subiektywno-

²⁸ Hegel czterokrotnie (1821, 1824, 1827, 1831) wykladał filozofię religii w Berlinie. Korzystamy z wydania H. Glocknera, zawierającego w dwu tomach następujące traktaty: *Begriff der Religion*; *Naturreligionen*; *Die absolute Religion*; *Beweise vom Dasein Gottes*, w: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, wyd. H. Glockner, t. XV—XVI, Stuttgart 1928.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, wyd. cyt., t. II, 155.

³⁰ Tamże, 281. Por. B. Welte, *Hegels Begriff der Religion*, w: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg i. Br. 1965, 211—228.

³¹ *Fenomenologia ducha*, t. II, 284.

³² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III; H. Glockner, t. XVI, 192.

³³ „Die Religion selbst. d. h. die Einheit dieser Vorstellung, die wir Gott heissen, mit dem Subject” (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*; Glockner, t. XVI, 194).

-emocjonalne. Religię ujmował H e g e l jako samo-wzniesienie się człowieka na poziom wyższej rzeczywistości, oraz jako tkwiącą w ludzkiej naturze aspirację ku transcendentno-absolutnej rzeczywistości³⁴.

Autorzy marksistowscy niejednokrotnie interpretują heglowską koncepcję religii jako wytwór podmiotu³⁵. Proponowane wyjaśnienie jest zbyt jednostronnym ujęciem intencji H e g l a, który rozwój ducha — od etapu subiektywnego przez obiektywny do absolutnego — włączył w całość teorii panlogizmu. Według tej teorii wszystko powstało z Logosu — idei absolutnej, jego wytworem była również natura — spełniająca rolę etapu negacji. Syntezą idei i przyrody jest rzeczywistość ducha, będąca negacją negacji, tzn. nawrotem do pierwotnej idei absolutnej. Trzeci etap rozwoju Absolutu, czyli etap ducha, dzieli się jeszcze na trzy okresy. Pierwszym z nich jest powstanie indywidualnej świadomości człowieka, rozpoczynającej się od poznania zmysłowego i przechodzącej następnie do umysłowego. Etap drugi to wytworzenie świadomości społecznej, w wyniku której powstały organizmy narodowe i państwowe. Pojawiły się wówczas: etyka, prawo, sztuka i religia; człowiek zdobył świadomość historyczną. Wreszcie trzeci okres to powstanie ducha absolutnego, przekraczającego wymiary przyrody³⁶. Świadomość Absolutu pojawia się na trojkiej drodze: estetycznej, religijnej i filozoficznej.

H e g e l jasno stwierdził wspólnotę materialnego przedmiotu sztuki, religii i filozofii. Jest nim właśnie Bóg. „Wobec jednakowej treści tych trzech królestw absolutnego ducha, różnią się one od siebie tylko co do formy, w której swój przedmiot, absolut, doprowadzają do naszej świadomości”³⁷. Różnica dzieląca je sprowadza się do odmiennego sposobu ujmowania prawdy: sztuka ujmuje ją w formie zmysłowego oglądu, religia ujmuje prawdę o Bogu w formie wyobrażeń, filozofia w formie pojęciowej. Hegel religię stawia wyżej od sztuki, a filozofię bardziej ceniał od religii. Równocześnie różnice pomiędzy nimi traktuje jako odmienność formy, w wyniku czego pozytywnie oceniał wszystkie trzy formy ludzkiej świadomości Absolutu. Świadomość estetyczną i religijną uznał za bardziej prymitywne od świadomości filozoficznej, lecz źródło prymitywności dostrzegał nie w treści, a jedynie w formie ujęcia prawdy³⁸.

³⁴ Por. R. Vancourt, *La pensée religieuse de Hegel*, Paris 1966, 7—12.

³⁵ Z. Czarniecki, dz. cyt., 219—221; R. Garaudy, *Dieu est mort. Etude sur Hegel*, Paris 1962, 272—274. Ostatni autor jest bardziej ostrożny w referowaniu nauki H e g l a.

³⁶ Por. *Fenomenologia ducha*, rozdz. VI (*Duch*) i VII (*Religia*).

³⁷ *Wykłady o estetyce*, t. I, 171.

³⁸ Por. komentarz A. Landmana, *Fenomenologia ducha*, t. II, 549

Religia jest ludzką świadomości Absolutu, odwołującą się do domeny wyobraźni. Zawiera ona elementy graniczne zarówno ze sztuką, jak z filozofią. Sztuka, szczególnie w religiach niższych, spełnia rolę sakralną. Jej zadaniem jest wyrażenie absolutnych treści w formie konkretno-zmysłowej, nieraz nawet fantazyjnej. Tu rozpoczyna się poznanie religijne, bazujące na wyobrażeniach³⁹. Religia nie jest jednak dowolnym fantazjowaniem, lecz rodzajem wiedzy: swoistym ujęciem Absolutu przez świadomość człowieka⁴⁰. Hegel w piśmie *Glauben und Wissen* przeciwstawił się agnostycyzmowi i nihilizmowi⁴¹. Odrzucił skrajny subiektywizm filozofii Kanta, Fichtego i Schellinga uznających niepoznawalność natury rzeczy oraz niepojęciowalność wiedzy o Absolutcie. Zakwestionował także chrześcijańską koncepcję religii. Scholastyka głosiła wyższość teologii nad filozofią, Hegel ich wzajemną relację interpretował wręcz odwrotnie. Mimo to zawsze stwierdzał ich zgodność treściową, uznawał możliwość współistnienia, a filozofię uważał za rodzaj pomostu pomiędzy religią a rozumem.

Należy obecnie przeanalizować koncepcję religii Hegla w aspekcie podmiotowym. W schemacie — sztuka, religia, filozofia — religia łączyła się z poznaniem imaginatywnym. W *Wykładach o estetyce* czytamy: „Dla religii formą jej świadomości jest wyobrażenie: absolut zostaje teraz przeniesiony z przedmiotowego świata sztuki w wewnętrzny świat podmiotu i dany jest w sposób subiektywny wyobrażeniu, tak iż serce i uczucie, w ogóle wewnętrzna podmiotowość staje się momentem głównym... Nabożność nie przynależy bowiem sztuce jako takiej. Powstaje ona dzięki temu, że pierwiastkowi, który sztuka czyni czymś przedmiotowym jako zewnętrzna zmysłowość, podmiot pozwala wnikać w uczucie i tak się z nim identyfikuje, że ta jego wewnętrzna obecność w wyobrażeniu i wewnętrznej głębi uczucia staje się istotnym elementem dla istnienia absolutu. Nabożność to kult gminy w swojej najczystszej, najgłębszej, najbardziej podmiotowej formie”⁴².

Wypowiedź łączy przeżycie religijne ze sferą uczucia, serca, podmiotowej pobożności. Czy więc wiara nie jest wynikiem fantazji? Hegel wyraźnie stwierdza, że religia nie jest tworem ludzkiej fantazji czy efektem błędnego poznania natury świata. Jego zastrzeżenie dotyczy szczególnie religii wyższych, m. in. chrześci-

³⁹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, wyd. F. Nicolini O. Pöggeler, Hamburg 1959, § 562, s. 444.

⁴⁰ Tamże, § 554, s. 440.

⁴¹ Por. C. Michalson, *The Boundary between Faith and Reason. A Study of Hegel's Glauben und Wissen*, Drew University 1951, 1—12.

⁴² *Wykłady o estetyce*, t. I, 174—175.

jaństwa⁴³. W swej interpretacji podmiotowej natury religii odcina się również od Jacobiego i Schleiermachersa, którzy religijność identyfikowali z uczuciem. Cytowana wypowiedź łączyła wprawdzie religijność z uczuciem i domeną serca, ale chodzi tu o serce myślące człowieka. Tylko człowiek, dzięki zdolności myślenia, potrafi być religijnym⁴⁴. Hegel nie separuje więc uczuć religijnych od intelektu, widząc ich istotne i trwałe powiązanie. Ze sferą uczuć łączy się przeżywanie miłości, która także jest elementem przeżyć religijnych. „Prawdziwa istota miłości polega na tym, aby wyrzec się świadomości siebie samego, zapomnieć o sobie w jakiejś innej jaźni, i w tym wyrzeczeniu się siebie i zapomnieniu mieć jednak i posiadać dopiero siebie samego”⁴⁵. Miłość obejmuje całą osobowość człowieka: jego uczucia, serce, życie duchowe, oraz „czynnik zmysłowy i wewnętrzny”⁴⁶. Bóg, który jest miłością, przez miłość jest poznawalny i osiągalny⁴⁷. W interpretacji heglowskiej „serce” to połączenie sfery emocjonalnej, świadomości i myśli. Jest to po prostu całość życia duchowego człowieka, choć czynnikiem dominującym jest w tym wypadku element uczuć i wyobraźni⁴⁸. Religia to wzniesienie się ludzkiego ducha do Boga za pośrednictwem uczuć, wyobraźni i myśli⁴⁹.

Religia jest poznaniem wyobrażeniowym, które odwołuje się do przeniósł, metafor, form obrazowych. Prymitywna w pewnym stopniu forma poznania nie oznacza błędności odnośnie wyrażanej treści. Hegel jasno wypowiedział się na ten temat: „Już od dawna usiłowano skonstruować przeciwieństwo między rozumem a religią, jak również między religią a światem. Przy bliższym rozpatrzeniu okazuje się jednak, że zachodzi tu tylko różnica. Rozum jest w ogóle istotą ducha, zarówno boskiego, jak ludzkiego. Różnicę między religią a światem stanowi tylko to, że religia jako taka jest rozumem w duszy i sercu, że jest ona świątynią wyobrażonej prawdy i wolności w Bogu”⁵⁰. Klasyk filozofii poznanie religijne, mimo jego niedoskonałości formy, uważał za poznanie prawdziwe i użyteczne dla człowieka. Wartość religii jest bezsporna dla niego, choć jest ona różna w zależności od typu wierzeń religij-

⁴³ Por. *dz. cyt.*, t. II, 235; E. Schmidt, *Hegels Lehre von Gott*, Gütersloh 1952, 225 nn.

⁴⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*; Glockner, t. XVI, 202.

⁴⁵ *Wykłady o estetyce*, t. II, 183.

⁴⁶ *Tamże*, 184.

⁴⁷ *Tamże*, 185-187.

⁴⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*; Glockner, t. XVI, 385.

⁴⁹ *Tamże*, 404. Por. E. Schmidt, *dz. cyt.*, 50 nn.

⁵⁰ *Wykłady z dziejów filozofii* (Tłum. J. Grabowski i A. Landman), Warszawa 1958, t. II, 181-182. Ocena powyższa odnosi się bezpośrednio do chrześcijaństwa.

nych. W okresie dojrzałym najbardziej cenił chrześcijaństwo, czyli „religię absolutną”, będącą „religią prawdy i wolności”⁵¹.

Pozostaje jeszcze omówić poglądy Hegla na przedmiot religii. Na wstępie *Wykładów filozofii religii* zestawia on życie religijne z innymi formami duchowej aktywności człowieka. Religia to sfera *sacrum*, jest wycinkiem życia człowieka żyjącego w świecie⁵². Jego myśli, działania i czyny są nakierowane na cele doczesne, świeckie, związane z codzienną egzystencją. Człowiek współczesny podbija kosmos i aktywnie go przekształca. Rozwój nauk przyrodniczych i techniki sprawia, iż człowiek widzi przede wszystkim siebie: własny wysiłek i dorobek⁵³. Religia wskazuje na inny cel ludzkiego życia, sakralny i transcendentny. Istnieje pewna opozycja obu celów, jak również przeciwstawność charakteru nauki i religii. Czy oznacza to ich sprzeczność? Hegel przyznaje, iż zaangażowanie się w sferę laicką powoduje często osłabienie religijnych potrzeb. Mimo to różnorodność celów nie oznacza ich sprzeczności, ponieważ Bóg nie wyklucza realizowania celów ziemskich. W przekonaniu niemieckiego myśliciela nauka i religia same nie potrafią harmonijnie współpracować ze sobą, dlatego pożądane jest tu pośrednictwo filozofii⁵⁴. Ona powinna dokonać pojednania domeny sakralnej i laickiej, pogodzić religię i nauki przyrodniczo-techniczne.

Przedmiotem religii jest Bóg. Jego obraz jest różny na płaszczyźnie poznania religijnego i filozoficznego. Hegel wielokrotnie akcentował realność przedmiotu religii. „Zgodnie bowiem z pojęciem wiary, przedmiotem tym nie jest nic innego, jak tylko świat realny, podniesiony do poziomu ogólności czystej świadomości”⁵⁵. Przedmiotem religii jest rzeczywistość o specyficznej naturze, mianowicie bytowość tożsama ze świadomością. Religia jest świadomością człowieka o Bogu, lecz równocześnie świadomością Boga w człowieku. „Świadomość wierząca” transcenduje świat widzialno-materialny, poszukując Absolutu. Życie religijne jest dynamiczną duchową jednością człowieka i bóstwa. Jedność ta jest „wytwarzaniem”, które nigdy celu swojego w terażniejszości nie osiąga”⁵⁶. Ustawiczne realizowanie jedności człowieka z Absolutem to proces trwający całe życie. Dynamiczny charakter religii tłumaczy się faktem, iż jej przedmiot — Bóg — również jest rzeczywistością dynamiczną. Bóg jest duchem, dlatego jest: procesem, zmianą

⁵¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*; Glockner, t. XVI, 207.

⁵² Por. dz. cyt.; Glockner, t. XV, 24-36; R. Vancourt, *La pensée religieuse de Hegel*, 13-16.

⁵³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*; Glockner, t. XV, 27-28.

⁵⁴ Tamże, 34-36.

⁵⁵ *Fenomenologia ducha*, t. II, 120.

⁵⁶ Tamże, 122.

i życiem⁵⁷. Wykwitem duchowym życia jest Miłość. Bóg, byt duchowy, jest absolutną miłością.

Przeprowadzona analiza heglowskiej koncepcji religii upoważnia do kilku wniosków. Należy przede wszystkim, mówiąc o stosunku tego myśliciela do religii i chrześcijaństwa, rozgraniczyć etap młodzieńczy i późniejszy. Jest faktem bezdyskusyjnym, iż początkowo zajmował on bardziej negatywne stanowisko względem religii chrześcijańskiej. Jego późniejsze pisma w fenomenie życia religijnego wyróżniają elementy zarówno negatywne, jak pozytywne. Zbyt często, mówiąc o Heglu, pisze się wyłącznie o jego teorii religijnej alienacji i krytyce chrześcijaństwa. Zapomina się jednak, że jego pojęcie alienacji posiadało znaczenie również pozytywne — oznaczając zewnętrznienie się Absolutu w naturze przyrody i człowieka⁵⁸. Hegel, wbrew lansowanej czasem opinii, nie traktował religii wyłącznie w kategoriach życia emocjonalnego, lecz dostrzegał jej elementy poznawcze i rolę integrującą. Wielokrotnie stwierdzał, że religia posiada funkcję poznawczą i jest bliska domenie rozsądku oraz umysłu⁵⁹. Religia w jego interpretacji była istotnym elementem ludzkiego życia, nakierowanym na poznanie — głównie imaginatywne — realnie istniejącego Absolutu. Naturę jego pojmował panteistycznie, lecz jest to już problem odrębny.

LA CONCEPTION DE LA RELIGION CHEZ HEGEL

L'article est composé de deux parties: la première prend en considération la conception hégélienne de la religion exprimée dans les ouvrages de la jeunesse, la seconde dans les ouvrages postérieurs. La conception de la religion de Hegel, pendant sa période de la jeunesse, toujours se changeait: 1° à Tübingen Hegel interprète la religion comme un phénomène subjectif et l'activité du sentiment; 2° à Berne il réduit la religion à l'éthique et la vie sociale; 3° à Francfort présente la religion comme la vie de l'amour. La seconde partie de l'article examine la conception de la religion à la lumière des ouvrages: *Phänomenologie des Geistes*, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. La religion, dans l'interprétation de Hegel, avait le double aspect: négatif — aliénation de la vie réelle, et positif — conjoction interne de l'homme avec Dieu. La religion c'est une connaissance imaginative de l' Absolut.

⁵⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*; Glockner, t. XVI, 226.

⁵⁸ Por. S. Kowalczyk, *Marksistowska teoria alienacji religijnej*, Homo Dei 41(1972)277-278.

⁵⁹ Por. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 20, wyd. cyt., 55. Autor wyraża przekonanie, że ludzkie poznanie wyobrażeń i rozsądkowo-umysłowe ujmują Boga jako przyczynę świata, jako istotę potężną itp., różni je tylko odmienny sposób ujmowania tych relacji.