

Krystian Szocik

Radykalna krytyka Kościoła w filozofii Hegla jako wyraz obrony etycznej i intelektualnej autonomii jednostki

Nowa Krytyka 29, 229-245

2012

Artykuł został 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.

Krystian Szocik
Uniwersytet Jagielloński

Radykalna krytyka Kościoła w filozofii Hegla jako wyraz obrony etycznej i intelektualnej autonomii jednostki

Słowa kluczowe: Ateizm, krytyka religii, autonomia, wolność, religia naturalna i pozytywna

Wstęp

Hegel przeszedł do historii filozofii jako myśliciel opisujący perypetie ducha maszerującego przez dzieje. Znacznie rzadziej znany jest jako zagorzały krytyk religii pozytywnej (objawionej, mającej umocowanie w konkretnych historycznych wydarzeniach). Jeszcze bardziej krytyczny niż wobec pozytywnego charakteru religii chrześcijańskiej był Hegel wobec ustanowionych przez instytucję Kościoła praktyk, zwyczajów i norm, i, co naturalne, wobec samej instytucji. Z dezaprobatą odnosił się do przesadnego koncentrowania się na sferze zmysłowej, która uzyskała autonomiczność i zaczęła funkcjonować jako ważna nawet niezależnie od stosunku wiary i ducha wyznawców. Dotyczy to między innymi rangi przyznawanej hostii, której oddaje się cześć, uznając ją za obecność samego Boga, nawet bez podzielania wiary w ten uznawany przez Kościół fakt¹.

¹ „Ale wypaczeniem jest to, że moment zmysłowy zostaje sam dla siebie wyodrębniony, a cześć dla hostii pozostaje nawet wtedy, gdy się jej nie przyjmuje, że przeto obecność Chrystusa nie jest co do istoty swej uważana za obecność w wyobrażeniu i w duchu”. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 246.

Według Hegla Kościół katolicki niesłusznie podkreśla ważność zewnętrznych, zmysłowych przedmiotów i gestów, uważając je za święte i boskie same w sobie, podczas gdy przypisywaniu im jakiegokolwiek wartości bezwzględnie towarzyszyć musi akt wiary; w przeciwnym razie zewnętrzne obiekty oraz symbole nabywają boskiego charakteru².

Hegel druzgocącej krytyce poddawał instytucję Kościoła w Europie Zachodniej w okresie przed reformacją. W przywoływanych w niniejszym artykule *Wykładach z filozofii dziejów* fragmenty o najostrzejszym tonie krytyki dotyczą epoki średniowiecza. Pisząc o instytucji Kościoła, mamy zatem na myśli Kościół rzymski, funkcjonujący w Europie Zachodniej i Środkowej przed rozłamem dokonany w pierwszej połowie XVI wieku. Niemniej uwagi Hegla jak najbardziej dotyczą Kościoła zarówno w okresie poreformacyjnym, jak i epoce jemu współczesnej. Heglowską krytykę możemy ekstrapolować w uzasadniony sposób także na sytuację panującą w naszym stuleciu. Jest to możliwe za sprawą uniwersalnego wymiaru heglowskich analiz, które koncentrują się na istocie zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa, poszczególne historyczne formy traktując jako nieuniknione konsekwencje i naturalne przejawy patologicznej i nieuzasadnionej z perspektywy nauki Jezusa istoty Kościoła. Hegel był jednym z wielu, między innymi obok Lessinga czy Kierkegaarda, myślicieli krytykujących instytucję w konfrontacji z ideałem Jezusa obecnym w Nowym Testamencie.

Zwracając uwagę na heglowską krytykę zarówno religii, jak i samego Kościoła, należy rozróżniać przynajmniej dwie różne płaszczyzny, w których jest ona podejmowana. Jedna z nich to konfrontowanie ziemskiej działalności Jezusa z recepcją jego nauki dokonaną przez instytucję Kościoła. Hegel, wrażliwy na moralno-pedagogiczny aspekt misji Jezusa, był niezwykle krytycznie usposobiony wobec praktyk Kościoła. W tej krytyce nie chodzi o ewentualną boskość Jezusa, lecz o wierność jego nauce i o sposób jej interpretowania. Drugim aspektem jest stosunek religii do heglowskiej filozofii ducha absolutnego. Tym duchem jest rzecz jasna duch ludzki, samoświadomość i umysł człowieka, zatem teistyczne interpretacje heglowskiej filozofii są nieuzasadnione. Dlatego dla Hegla religia nie ma wartości przypisywanej jej przez wierzących, ponieważ jej przedmiotem jest byt ludzki, podobnie jak jest przedmiotem filozofii. W tym sensie można mówić o antropoteizmie Hegla, o demaskowaniu religii i teologii jako ukrytej

² „Luter wypowiedział to wielkie słowo, że hostia coś znaczy i Chrystus jest w niej przyjmowany tylko pod warunkiem, że się w niego *wierzy*; bez tego hostia jest tylko rzeczą zewnętrzną i nie posiadającą większej wartości niż jakakolwiek inna rzecz. Katolik jednak pada przed hostią na kolana i w ten sposób rzecz zewnętrzna staje się świętością”. Ibidem, s. 246.

antropologii. Zatem poniższe krytyczne uwagi Hegla na temat dziejów chrześcijaństwa w pierwszej kolejności powinny być postrzegane jako historyczno-społeczne analizy związku logicznego, przyczynowo-skutkowego między ideą moralności zawartą w nauce Jezusa a polityką i praktyką zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa, które się na nią powołuje.

W niniejszym artykule zainteresowani będziemy pierwszym aspektem krytyki, to znaczy konfrontowaniem posiadanego przez Hegla ideału Jezusa i rozumienia jego przesłania z historią Kościoła. Uwagi na ten temat nie są jedynie domeną najwcześniejszych pism Hegla powstałych w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku (m.in. *Pozytywność religii chrześcijańskiej czy Duch chrześcijaństwa i jego los*), lecz towarzyszyły mu przez całe życie, znajdując wyraz między innymi w *Wykładach z filozofii dziejów* z ostatnich lat jego życia. Ta uwaga jest o tyle istotna, iż rozwój intelektualny Hegla często bywa przedstawiany jako ewolucja od fascynacji kulturą grecką do najwyższego uznania dla chrześcijaństwa. To przeniesienie akcentów dotyczy wyłącznie stopnia samouświadamiania ducha przez siebie samego, które wraz z każdym etapem rozwoju religii wzrastało, przechodząc przez religię grecką aż do kulminacji w religii chrześcijańskiej. Zatem chrześcijaństwo jest bliższe Heglowi pod względem pokrewieństwa z jego ateistyczną antropologią, natomiast zostaje ocenione niżej w stosunku do religii subiektywnych (rozumu, natury), na przykład greckiej czy rzymskiej, ze względu na swój aspekt pozytywny, to znaczy opieranie etyczności i dogmatów na nakazie i autorytecie, a nie na ludzkiej naturze.

Krytyka religii jest tematem odrębnym od krytyki Kościoła. Wprawdzie specyfika instytucji Kościoła w pewnej mierze jest uwarunkowana charakterem religii pozytywnej, niemniej w niniejszym artykule skoncentrujemy się wyłącznie na heglowskich uwagach formułowanych pod adresem zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa.

Kult materii oraz degradacja etyczności

Wpływ na ukształtowanie się krytycznego stosunku Hegla wobec instytucji Kościoła wywarła między innymi filozofia religii Kanta. Przede wszystkim kantowskie zredukowanie religii wyłącznie do funkcji etycznej, praktycznej, dotyczącej organizowania moralnego życia jednostki zostało przez Hegla zaakceptowane

i uznane za istotę religii³. Dlatego wszelkie próby związania religijności z kultem, rytuałami, ceremoniami itp. były przez niego gruntownie krytykowane i odrzucane jako niezgodne z czysto etycznym rozumieniem chrześcijaństwa.

Konsekwencją nadania statusu świętości rzeczom materialnym, zewnętrznym wobec jednostki – zamiast sferze ducha i wiary – było zawłaszczenie przez duchowieństwo sfery ducha i religii; duchowieństwo ogłosiło się jedyną uprzywilejowaną i wtajemniczoną warstwą społeczną predestynowaną do kontaktu z Boskością. Jedyne wąski krąg duchownych miał prawo do kontaktu ze sferą *sacrum*, z czym wiązało się z jednej strony przekonanie o znajomości boskiej woli i tym samym prawo do ogłaszania w jej imieniu jej postanowień i orzeczeń; z drugiej strony doprowadziło to do powstania jakościowej, niemożliwej do pokonania różnicy między duchowieństwem a wiernymi laikami⁴. Jednostce pozostało jedynie bierne zawierzenie przedstawianym przez duchownych tezom. Kościół nie dopuszczał jakichkolwiek prób zrozumienia przez wyznawców prawd wiary. Jedyne uprzywilejowany dostęp do nich miał stan duchownych.

Hegel wskazywał na zwiążanie istoty religijności propagowanej przez Kościół z kultem materialnych przedmiotów. Doskonałym przykładem tej praktyki jest wspomniana hostia, w której na sposób zmysłowy obecny jest sam Bóg⁵. Nadanie rangi świętości zewnętrznym przedmiotom czyni je czymś zewnętrznym i obcym wobec ducha, tym samym wypaczając przesłanie pierwotnego chrześci-

³ „The appearance of *Religion within the Limits of Reason Alone* strengthened his already settled conviction that ‘the aim and essence of all true religion, our religion included, is human morality’, and when in the Early summer of 1785, Turing his stay at Berne, he wrote his short ‘Life of Jesus’, he was by now entirely self-committed to the most rigid Kantian ethicisim, as the essay itself reveals on every page, almost at times to the exclusion of the Greek ideals of spontaneity, balance and an unconstrained naturalness which he had hitherto so consistently extolled”. B.M.G. Reardon, *Hegel’s Philosophy of Religion*, London–Basingstoke 1977, s. 4.

⁴ „Najwyższe dobro człowieka znajduje się w obcych rękach. Toteż powstaje tu natychmiast rozdział między tymi, którzy dobro to posiadają, a tymi, którzy je mają od innych otrzymać, między *duchowieństwem a laikami*. Laicy obcy są boskości. I tu leży powód tego absolutnego rozdwojenia, w którym pogrążony był Kościół w średniowieczu; powstało ono stąd, że przez świętość rozumiano coś zewnętrznego. Duchowieństwo ustanawiało określone warunki, pod którymi laicy mogli dostąpić świętości. Cały rozwój doktryny, wiedza i nauka o tym, co boskie, jest w wyłącznym posiadaniu Kościoła”. G.W.F. Hegel, *Wykłady...*, op. cit., t. 2, s. 247.

⁵ „In der Hostie ist Gott sinnlich gegenwärtig. Das Heilige als Ding hat den Charakter der Äußerlichkeit und ist insofern fähig, in Besitz genommen zu werden von einem Anderen gegen mich. Der Prozess geht nicht im Geiste vor, sondern wird durch die Dingheit selbst vermittelt. Das höchste Gut des Menschen ist in anderen Händen”. E. Schmidt, *Hegels System der Theologie*, Berlin–New York 1974, s. 186.

jaństwa, które w mniemaniu Hegla koncentrowało się wyłącznie na rozwoju moralnym i z kultem materialnych obiektów nie miało nic wspólnego.

Kościół ponosi główną odpowiedzialność za deprawację człowieka, przejawiającą się przede wszystkim w negowaniu jego zdolności intelektualnych. Niezdolny do poznania Boga oraz do samodoskonalenia się moralnego człowiek skazany jest na korzystanie z pośrednictwa instytucji, która oferuje gamę środków zapewniających odkupienie grzechów i zbawienie⁶. Bezsilna, niezdolna do czegokolwiek jednostka skazana jest na Bożą łaskę, którą może uzyskać wyłącznie wskutek starań i wstawiennictwa duchowieństwa⁷. Najgorszą konsekwencją promowanej przez Kościół wizji człowieka jest przeniesienie ciężaru odpowiedzialności z kultywowania indywidualnej moralności na udział w obrzędach oferowanych przez kościelnego pośrednika: sakramentach, nabożeństwach, pielgrzymkach czy wielu innych czynnościach, niewymagających moralno-intelektualnego wysiłku, natomiast niewątpliwie przynoszących korzyści finansowe Kościołowi⁸.

Zdaniem Hegla sfera etyczności straciła w Kościele jakiegokolwiek znaczenie, czego dowodem są trzy śluby: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, które godzą w podstawy etyczności i jako wzorce postępowania promują postawy przeciwne etyce rozumu i natury⁹. Czystość wyżej ceni bezżenność niż małżeństwo¹⁰. Ubóstwo przeciwstawia się etosowi indywidualnej pracowitości, aktywności fizycznej i intelektualnej, w zamian ceniąc próżniactwo i lenistwo, czym godzi w ład

⁶ G.W.F. Hegel, *Wykłady ...*, op. cit., t. 2, s. 249.

⁷ „Człowiekowi stawia się przed oczy w najstraszliwszych barwach malowane okropności piekła po to, aby starał się ich uniknąć nie przez jakąś wewnętrzną poprawę, ale raczej dzięki czemuś zewnętrznemu – dzięki *aktom łaski*. Te jednak nieznanne są laikowi; ktoś inny, *spowiednik* musi mu je dopiero uprzystępnic”. Ibidem, s. 249.

⁸ „Jednostka winna spowiadać się, musi ujawniać przed spowiednikiem wszystkie szczegóły swoich uczynków i dopiero wtedy dowiaduje się od niego, jak powinna postępować. W ten sposób Kościół zastąpił *sumienie*. Prowadził ludzi jak dzieci, mówiąc im, że człowiek może być zwolniony od zasłużonych mąk nie dzięki swej własnej poprawie, lecz przez praktyki zewnętrzne, *opera operata*, przez czynności, które nie są wynikiem dobrej woli, lecz wykonywane są na rozkaz sług Kościoła, jak słuchanie mszy, spełnianie pokuty, odmawianie modłów, udział w pielgrzymkach, słowem przez czynności bezduszne i przytępiające ducha, które nie tylko to mają do siebie, że można je spełniać zewnątrz, ale i to jeszcze, że spełnienie ich za nas można zlecić komu innemu. Można nawet z niezliczonych dobrych uczynków, które przypisywane są świętym, zakupić sobie niektóre i osiągnąć przez nie zbawienie, jakie z sobą przynoszą”. Ibidem, s. 249.

⁹ „Tak więc wszystkie trzy śluby – czystości, ubóstwa i posłuszeństwa – są prostym przeciwieństwem tego, czym być powinny, i są degradacją wszelkiej etyczności”. Ibidem, s. 251.

¹⁰ „Wprawdzie małżeństwo uznane zostało przez Kościół za sakrament, ale mimo to nastąpiła jego degradacja, gdyż bezżenność uchodzi za coś bardziej świętego”. Ibidem, s. 250.

społeczny i podstawy funkcjonowania państwa¹¹. Wreszcie ślub posłuszeństwa za wzorzec stawia ślepe i bezrefleksyjne poddanie się nakazom Kościoła, zabraniając jednostce współdziałania w kształtowaniu nauki Kościoła, ocenianiu jego decyzji, czy nawet refleksji nad podstawowymi dogmatami i zasadami etycznymi¹². Zdaniem Hegla Kościół jest zaciętym wrogiem ludzkiego rozumu; uniemożliwiając swoim wyznawcom swobodne korzystanie z rozumu, pozbawia jednostkę istoty człowieczeństwa¹³.

Heglowskie oświadczenie o destruktywnym wpływie na etykę trzech ślubów propagowanych przez Kościół katolicki może wywoływać co najmniej zdziwienie. Jesteśmy przyzwyczajeni do krytycznych uwag wskazujących na stan niezgodny z naturą człowieka, który rzeczywistość kształtowana przez te trzy śluby mogłaby wykreować. Ale sprzeczność z samą etyką? Śluby czystości, ubóstwa i posłuszeństwa degradują ideę małżeństwa, ideał pracy oraz ideał autonomii i samodzielności jednostki¹⁴. Dlatego tak rozumiane sprzeciwiają się etyce, która wyprowadzając swoje główne zasady z natury ludzkiej, pozostając w zgodzie z ludzkimi skłonnościami i zdolnościami, jest fundowana wyłącznie na umyśle, woli i emocjach jednostki, a nie na abstrakcyjnych ideach.

¹¹ „Wbrew temu jednak postawiono wyżej *ubóstwo*, lenistwo i próżniactwo, podnosząc przez to nieetyczność do poziomu świętości”. Ibidem, s. 251.

¹² „Ale właśnie ten ostatni rodzaj posłuszeństwa uznany został za szczególnie miły Bogu, a tym samym posłuszeństwo przymusu, narzucane samowolą Kościoła, postawione zostało wyżej od prawdziwego posłuszeństwa wolności”. Ibidem.

¹³ „The fundamental error underlying the church’s entire system is, he says, that it ignores the rights pertaining to each faculty of the human mind – above all the chief of them, reason; thought ‘once the church’s system ignores reason, it can be nothing else than one which despises man. The powers of the human mind have a territory of their own’, as Kant insisted upon in the interest of science”. B.M.G. Reardon, *Hegel’s Philosophy...*, op. cit., s. 11.

¹⁴ „Gegenüber dem allgemeinen Verderben in der Kirche ist die Tugend der Kirche nur die Weltentsagung, die Flucht vor der Wirklichkeit [...]. Das geistige und das weltliche Prinzip werden absolut getrennt. Durch den Zölibat der Priester wird die Ehe faktisch degradiert, obwohl sie das Vorzüglichere, das eigentlich Sittliche und daher auch religiöser ist als die Ehelosigkeit. Der Zölibat ist nicht gegen die Natur, sondern gegen die Sittlichkeit. Auch die Arbeit wurde degradiert, indem die Armut und das Almosengeben hoher gestellt werden. Dazu kommt die Forderung des absoluten Gehorsams. Durch diese drei Gelübde der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams wird alle Sittlichkeit degradiert [...]”. E. Schmidt, *Hegels System...*, op. cit., s. 187.

Trzy podstawowe przejawy patologicznego charakteru istoty instytucji Kościoła

Hegel dostrzega trzy sprzeczności tkwiące w instytucji Kościoła. Kościół jako skończona, ludzka instytucja głosi doktrynę o duchu jako bycie absolutnym, pozaziemskim, wiecznym. Jednak ten duch nie jest przedstawiany jako obecny w ludzkim intelekcie i woli, lecz jako transcendentna wobec jednostki zasada. Takie ujęcie przyczyniło się do postrzegania ducha jako zmysłowego bytu, który jest jednym spośród wielu istniejących przedmiotów, jakkolwiek obdarzonych specyficznymi, boskimi własnościami. Na tym polega pierwsza ze sprzeczności obecnych w Kościele: duch, jako wyraz własności i bogactwa moralnych, intelektualnych i wolitywnych aspektów jednostki został przekształcony w coś zewnętrznego, zmysłowego, istniejącego poza człowiekiem, ogałając go z jego naturalnych cech¹⁵.

Kolejna sprzeczność, wynikająca z wyłączenia ducha z jednostki i przedstawiania go w postaci transcendentnej hipostazy, dotyczy wspomnianego już powstania uprzywilejowanej warstwy duchownych, która jako jedyna znajduje się w posiadaniu prawdy o duchu, wyłączając tym samym wszystkich innych, którzy nie dostąpili wtajemniczenia. Niestety, proces włączenia do tego stanu również opiera się na zewnętrznych, zmysłowych obrzędach, takich jak sakrament święceń kapłańskich, którym przypisano magiczną, pochodzącą od samego Boga moc, nie zważając na moralną kondycję kandydata, co czyni ten akt immoralnym i irreligijnym¹⁶. Podobnie jak w wypadku innych obrzędów i rytuałów kościelnych, także i tutaj rozstrzygającym kryterium uczyniono coś zewnętrznego i zmysłowego wobec jednostki – obrzęd konsekracji – nie koncentrując się na doskonaleniu i rozwijaniu samego ducha, moralności¹⁷. Wreszcie trzecia sprzeczność, zapewne najczęściej podnoszona przez krytyków Kościoła, dotyczy bogactwa tej instytucji i stałego gromadzenia dóbr materialnych, co pozostaje

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady* ..., op. cit., t. 2, s. 252.

¹⁶ „Der Priester aber erhält seine Vollmacht durch die Priesterweihe. Er gelangt zum Besitz seines Wissens nicht auf geistige Weise, sondern durch eine äußerliche Konsekration, durch Handauflegung. Das widerspricht völlig dem Geist der Religion, denn der wahrhafte Geist existiert im Menschen, ist sein Geist. Diese Priesterweihe ist irreligiös, unmoralisch, unwissend in jeder Hinsicht! Die äußerliche Bekräftigung entsteht durch ein Mirakel, nicht durch das Zeugnis des Geistes [...]”. E. Schmidt, *Hegels System*..., op. cit., s. 186.

¹⁷ „Tą zewnętrzną formą są święcenia kapłańskie, toteż konsekracja jest w stosunku do jednostki czymś w istocie swym zmysłowym, niezależnym od jej cech wewnętrznych, i dotyczy jej, chociażby jednostka ta była nawet niereligijna, niemoralna i pozbawiona wszelkiej wiedzy”. G.W.F. Hegel, *Wykłady*..., op. cit., t. 2, s. 252.

w jaskrawej sprzeczności z duchem Nowego Testamentu, sugerującego ubóstwo, umiar i koncentrowanie się na sferze ducha¹⁸.

Powyższe sprzeczności tkwią w samej istocie Kościoła, nie należy ich zatem interpretować jako wypaczeń czy nadużyć uzasadnianych historycznymi okolicznościami. Problem tkwi w idei funkcjonowania instytucji, która, jakkolwiek stale powołuje się na nauczanie Jezusa, nie ma żadnej legitymizacji swojego istnienia w przekazanych nam przez ewangelie Jego słowach. Istotą życia Jezusa było propagowanie określonych wzorców moralnego postępowania, pragnienie odnowienia życia moralnego w żydowskim społeczeństwie, przywrócenie wartości zapomnianemu życiu etycznemu. W takiej pedagogiczno-moralizatorskiej misji skierowanej do indywidualnego odbiorcy nie można się dopatrywać jakichkolwiek przesłanek nie tylko dla funkcjonowania, ale w ogóle powstania instytucji Kościoła, która na dodatek rozrosła się do tak niebotycznych rozmiarów, prowadząc przez stulecia działalność polityczną i ekonomiczną. Na brak biblijnej legitymizacji dla istnienia instytucji kościelnej wskazywano niejednokrotnie, a głos zabrany w tej kwestii przez Hegla i Kierkegaarda być może brzmiał szczególnie wyraźnie i bezkompromisowo.

Przeniesienie akcentu z jednostkowej odpowiedzialności za swoje czyny na korzystanie z oferowanych przez Kościół pośrednich form prowadzących do odkupienia grzechów doprowadziło do powszechnego stosowania praktyk oficjalnie przez Kościół potępianych, takich jak kierowanie się egoistycznym interesem, uleganie zmysłowym pokusom, jednym słowem łamanie wszelkich zakazów etycznych; zagwarantowanie przez Kościół odpuszczenia wszelkich grzechów w zamian za udział w obrzędach, ceremoniach, korzystanie z sakramentów stopniowo usunęło poczucie odpowiedzialności z swoje czyny i jakiegokolwiek poczucie troski o konieczność moralnej poprawy¹⁹. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest to, że Kościół, głosząc ideał odnowy życia moralnego, zamiast dokonać rzeczywiście ponownego uszeregowania hierarchii war-

¹⁸ „Trzecia forma sprzeczności dotyczy tego, że w swej egzystencji zewnętrznej Kościół nagromadził dobra i olbrzymi majątek, przez co zadaje kłam zasadzie, że naprawdę gardzi lub powinien gardzić bogactwem”. Ibidem, s. 252–253.

¹⁹ „A ponieważ dzięki Kościołowi ludzie są pewni wiecznego zbawienia, przy czym dla osiągnięcia go wystarcza tylko duchowe posłuszeństwo wobec Kościoła, przeto ich żądza świeckich rozkoszy wzrasta tym bardziej, im mniejszą może przynieść szkodę zbawieniu duszy. Za wszelką bowiem samowolę, za wszelką zbrodnię, za wszelki grzech Kościół udziela *odpustu* każdemu, kto tego zażąda”. Ibidem, s. 255.

tości w świeckim społeczeństwie, jedynie poddał je swojej władzy²⁰, nie tylko go nie zmieniając, ale sprzyjając dalszej jego deprawacji, między innymi przez wspomniane powyżej usprawiedliwienie każdego grzechu niewielkim kosztem.

Zmysłowe rozumienie świętości doprowadziło do wypraw krzyżowych, mających na celu pozyskanie jedyne miejsce na świecie wiążanego pośrednio z doczesną obecnością Jezusa – jego grobu w Jerozolimie. Jakkolwiek Jezus był obecny w każdym kościele w postaci hostii, obecność ta przybierała jedynie postać bardzo ogólną, powszechną dla całego Kościoła. Brakowało nadal obecności konkretnej, dotyczącej jednego wybranego miejsca²¹. Dlatego uznano posiadanie grobu Jezusa, jako zmysłowo namacalnego dowodu obecności boskości, za bezwzględnie konieczne dla chrześcijan²². Doskonałym przejawem niemalże spinozjańskiego utożsamienia boskości z materią jest w chrześcijaństwie kult relikwii, który w pobożności zachodniej przyjął postać znacznie bardziej prymitywną niż kult obrazów istotny dla pobożności Wschodu. Obraz odnosi się przede wszystkim do sfery wyobraźni, sprzyja refleksji i kontemplacji²³; na Zachodzie doszło natomiast do swoistego wskrzeszenia umarłych i kultu ich szczątków, którym przypisano niesamowitą rangę²⁴. Podobieństwo ze starożytnym manizmem czy fetyszyzmem jest olbrzymie. Kult boskości przejawiającej się w konkretnych materialnych obiektach, wobec których stosunek wyznawcy opiera się jedynie na zmysłowości, nie angażując w ogóle ani intelektu, ani woli, dotyczył także samego Jezusa. Jak wspomniano, najbardziej powszechną i podstawową doczesną, namacalną formą obecności Jezusa są hostie. Jednak również Jezus podzielił los świętych; jako że zmarłych wstał i tym faktem uniemożliwił pozyskanie swoich relikwii, chrześcijańsko-spinozjańska cześć dla materii zwróciła się ku przed-

²⁰ Ibidem.

²¹ L.S. Stepelevich, *Hegel and Roman Catholicism*, „Journal of the American Academy of Religion” 60 (1992), no. 4, s. 685.

²² „Ta obecność przeminęła wprawdzie w czasie, ale jako przestrzenna i w przestrzeni konkretna, w pewnym określonym miejscu, w pewnej określonej wsi itd. Istnieje ona nadal jako doczesna. Otóż ta doczesność jest właśnie tym, czego brak chrześcijaństwu, tym, co musi ono jeszcze zdobyć. [...] W tym uczuciu jednoczy się cały świat chrześcijański i dlatego podjął wyprawy krzyżowe nie mając przy tym żadnych innych celów prócz jednego – zdobycia *Ziemi świętej*”. G.W.F. Hegel, *Wykłady...*, op. cit., t. 2, s. 266–267.

²³ „Ale jeśli obraz, malowidło należy jeszcze do sfery wyobrażeń, to prymitywniejsza natura ludzi Zachodu wymagała czegoś bardziej bezpośredniego dla zmysłowego oglądu, i to doprowadziło do powstania kultu relikwii”. Ibidem, s. 248.

²⁴ „W średniowieczu doszło formalnie do jakiegoś zmarłych wstał i tym faktem uniemożliwił pozyskanie swoich relikwii, chrześcijańsko-spinozjańska cześć dla materii zwróciła się ku przed-

miotom związanym z jego życiem: chuście, krzyżowi czy krwawo zdobytemu grobowi²⁵.

Możliwą przyczyną materialistycznego, zmysłowego ujęcia boskości i kultu zwykłych przedmiotów, które uczyniono symbolami i przejawami Boga, przy okazji je same podnosząc do rangi świętości, było pragnienie posiadania, a przynajmniej odczuwania czegoś zmysłowo namacalnego, konkretnego²⁶. Atencja i cześć, jakimi obdarzano zarówno wydarzenie zmartwychwstania Jezusa, jak i inne historyczne, przypadkowe fakty, jest wyrazem absolutyzacji pojedynczych, historycznych, a zarazem czysto przygodnych zdarzeń, które z istotą religii jako takiej, rozumianej jako duchowy fenomen związany przede wszystkim z samodoskonaleniem się moralnym, nie mają nic wspólnego²⁷.

Przyczyny zepsucia i wypaczenia nauki Jezusa

Hegel, analizując zgodność funkcjonowania instytucji Kościoła z wyobrażeniem Jezusa uzyskanym na podstawie Ewangelii, w duchu protestanckim wzywał do powrotu do źródeł, to znaczy do lektury Nowego Testamentu, nieskrępowanej nadmiernie rozwiniętą skłonnością do interpretacji. Nauczanie Jezusa dotyczy wyłącznie sfery ludzkiego ducha, dlatego podstawą religijności winien się stać właśnie duch, myśl i wola, a nie świat materialny i zmysłowość, których jednym ze skutków jest poszukiwanie podstaw i filarów dla swoich przekonań religijnych wśród umarłych w grobie²⁸. Hegel nie reprezentuje żadnych partykularnych interesów, lecz jawi się jako rzecznik samego Jezusa, który niestety, ze względu na

²⁵ „Tak więc chrześcijaństwo zaspokoilo swą potrzebę religijną i mogło teraz bez przeszkód wstąpić w ślady Zbawiciela. Całe okręty pełne ziemi przewieziono z Ziemi Obiecanej do Europy. Relikwii Chrystusa nie dało się oczywiście osiąść, ponieważ Chrystus zmartwychwstał; największymi relikwiami stały się: chusta Chrystusa, krzyż Chrystusowy, wreszcie sam grób Chrystusa”. Ibidem, s. 268–269.

²⁶ „But really was needed, if mere longing were to turn into religion, was some concrete image of the divine. And this need was met by the resurrection, for the risen Lord afforded exactly that – a *living image*”. B.M.G. Reardon, *Hegel's Philosophy...*, op. cit., s. 18.

²⁷ „Hegel remarks, by the way, that to concern oneself with Jesus' resurrection as an actual event is to adopt the stand point of the historia, which has nothing to do with religion as such”. Ibidem.

²⁸ „W grobie tym chrześcijaństwo nie miało znaleźć swej najwyższej prawdy. Otrzymało ono tam raz jeszcze odpowiedź, jaką usłyszeli uczniowie, gdy szukali tam ciała Pańskiego: »Dlaczego szukacie żywego między umarłymi? Nie ma go tu, zmartwychwstał«. Zasady waszej religii powinnyście szukać nie w pierwiastku zmysłowym, nie w grobie wśród umarłych, lecz w żywym duchu, w sobie samych”. G.W.F. Hegel, *Wykłady...*, op. cit., t. 2, s. 269.

specyficzną interpretację jego posłannictwa, determinowaną przez namiętności i interesy biskupów, nie może obronić się sam.

Przyczyną zepsucia Kościoła stało się zinterpretowanie i uczynienie konkretnej zasady duchowej zmysłową i zewnętrzną, myląc tym samym skończoność z nieskończonością, a ducha z doczesnością²⁹. Cała sfera zewnętrzności (zmysłowości, materialności, bogactwa) została włączona w obręb Kościoła i integralnie się z nim zrosła do tego stopnia, że nawet nie wyobrażano sobie życia chrześcijańskiego w zgodzie z ewangeliczną moralnością i ubóstwem. Jak wspomnieliśmy, Hegel wskazuje na nieprawidłowości dotyczące natury Kościoła i nie pozwala faktowi zepsucia obecnego w tej instytucji postrzegać wyłącznie jako powodowanego przez prywatne interesy poszczególnych ludzi Kościoła. Zepsucie Kościoła nie jest dziełem przypadku i niesubordynacji jego członków, lecz wynika z fundamentów tej instytucji, która zawłaszczyła dziedzictwo Jezusa, odrzuciła sferę moralną, a skoncentrowała się na rytuałach i zmysłowych przedstawieniach boskości³⁰. W podobnym tonie poddawał krytyce stan duchownych Kierkegaard, uważając, że każdy duchowny z racji przynależenia do tej warstwy jest godny krytyki³¹, ponieważ zgadza się na zafałszowywanie moralnej nauki Jezusa, przenosząc akcenty z indywidualnego doskonalenia moralności na bezrefleksyjną wierność dogmatom oraz uczestnictwo w ceremoniale.

²⁹ „Zepsucie panujące w Kościele zrodziło się z niego samego. Doszło do zepsucia z tego powodu, że to, co określiliśmy jako *tę oto* konkretność, zawarte jest w Kościele jako coś zmysłowego, że zewnętrzność jako taka tkwi wewnątrz samego Kościoła (jej uwznioślenie pięknem sztuki nie jest wystarczające). Czynnikiem wyższy, duch świata, wyparł już z Kościoła to, co duchowe”. Ibidem, s. 296.

³⁰ „Reformacja była następstwem zepsucia panującego w Kościele. Zepsucie to nie było czymś przypadkowym, nie wynikało tylko z nadużycia posiadanej potęgi i władzy. Bardzo często zepsucie takie nazywa się nadużyciem, przy czym wychodzi się z założenia, że podstawa jest zdrowa, że rzecz sama jest bez zarzutu, a tylko namiętności, subiektywne interesy jednostek i w ogóle przypadkowa wola ludzka nadużyła tej dobrej sprawy jako środka dla własnych celów, że zatem o nic więcej nie chodzi jak tylko o usunięcie tych przypadkowych przyczyn zła”. Ibidem, s. 295–296.

³¹ „Kierkegaard uważa, że nikt z duchownych nie stanowi wyjątku od tej krytyki. Argumentuje za tym trojako. Po pierwsze, żaden z duchownych »nie może przecież być tak głupi«, żeby nie dostrzegł, iż sposób jego zarabkowania znajduje się w sprzeczności z wezwaniem Chrystusa – Kierkegaard ma na myśli słowa z Ewangelii według świętego Mateusza [10, 8] (»darmo otrzymaliście, darmo dawajcie«). Po drugie, uznanie, że w warstwie duchownych mogą istnieć jakieś chlubne wyjątki, spowoduje, że wówczas każdy duchowny uzna się za taki właśnie wyjątek, przyznając, że krytyka Kierkegaarda jest słuszna, ale dotyczy innych, a nie jego. I wreszcie, po trzecie, być może ten uchodzący za jedynego sprawiedliwego byłby po prostu wyjątkowo sprytny i przebiegły, wyjątkowo sprawnie maskując swoją pogoń za karierą i dochodami”. K. Szocik, *Krytyka instytucji kościoła i relacji kościół–państwo w filozofii Kierkegaarda*, „Przegląd Filozoficzny”, Nowa seria, 2008, nr 1 (65), s. 106.

Zapowiedzią późniejszego instytucjonalnego wypaczenia nauki był stosunek do Jezusa żydowskich słuchaczy jego nauk. Zdaniem Hegla wszystkie fragmenty publicznych wystąpień Jezusa dotyczące obietnicy życia wiecznego, jak również dokonywanie rzekomych cudów, spowodowane było materialistycznym nastawieniem odbiorców oczekujących w pierwszej kolejności ziemskiej, politycznej i militarnej potęgi³². Celem Jezusa były natomiast krzewienie i odnowa moralności, dlatego wszelkie zapowiedzi dotyczące rajskiego życia Hegel interpretował jako marketingowy zabieg mający na celu pozyskanie uwagi wyjątkowo trudnego typu odbiorców³³.

Alternatywna propozycja Hegla – ideał jednostkowej moralności

Nie ulega wątpliwości, że historyczna i społeczna diagnoza dziejów chrześcijaństwa doprowadziła Hegla do bardzo pesymistycznych i krytycznych konkluzji. Niemniej filozof nie uważał moralnego orędzia Jezusa za zupełnie stracone. Nadzieję na jego ocalenie w nieskażonej, jak najbardziej wiernej formie widział w narodzinach wyznań protestanckich. Jak wspomnieliśmy, główny zarzut Hegla koncentrował się na wypaczeniu idei Jezusa polegającym na uczynieniu zbawienia i w ogóle moralnej sfery ducha czymś zewnętrznym i zmysłowym, przy skupieniu także istoty chrześcijaństwa wokół zadań i czynności dotyczących jedynie zewnętrznej formy³⁴. Klasycznym przykładem jest możliwość nabycia zbawienia za pieniądze, która jest szczególnie wymowną manifestacją ważności i dominacji w kościelnej interpretacji misji Jezusa czysto ekonomicznej, materialistycznej zasady³⁵. Kościelne chrześcijaństwo poszukiwało kategorii, która w dziejowym

³² „The readiness with which a few Jews listened to Jesus and even became his devoted adherents seems, Hegel thinks, to have sprung from their growing belief that he perhaps was the Messiah and that he would soon reveal himself in all his messianic glory”. B.M.G. Reardon, *Hegel's Philosophy...*, op. cit., s. 8.

³³ „Jesus could not forthrightly contradict them in this, since only on the basis of such a belief would they learn to accept his teaching; but his true purpose was to elevate these messianic expectations to the moral realm. Nevertheless the effect upon the disciples themselves was to concentrate their interest on his own personality. Another factor making for the same result was of course his miracles”. Ibidem.

³⁴ „Kościół, którego zadaniem jest zbawiać dusze od zguby, czyni samo zbawienie czymś zewnętrznym i upada teraz tak nisko, że załatwia tę sprawę także w sposób czysto zewnętrzny”. G.W.F. Hegel, *Wykłady...*, op. cit., t. 2, s. 298.

³⁵ „*Odpuszczenie grzechów*, najwyższe zaspokojenie, jakiego łaknie dusza, aby zyskać pewność swego pojednania z Bogiem, to, co najgłębsze i najbardziej wewnętrzne, udostępnia się człowiekowi w sposób najbardziej zewnętrzny i najbardziej lekkomyślny; odpuszczenie mianowicie *można*

procesie rozwoju religii zrealizowała się dopiero w chrześcijaństwie, to znaczy syntezy powszechności i konkretności³⁶, w czymś zmysłowym. Dlatego rangę świętości uzyskiwały wspomniane materialne przedmioty, jak hostie, krzyże, świątynie, obrzędy czy sakramenty. Natomiast zdaniem Hegla ta chrześcijańska konkretność, łącząca w sobie ducha, boskość, z indywidualnością, obecna jest wyłącznie w ludzkiej myśli i woli, a zatem w prywatnej relacji jednostki z Bogiem, którą po wiekach przypomniał światu Luter³⁷.

Protestantyzm zniósł zapośredniczenie między jednostką a Duchem, ustanowione przez Kościół w postaci funkcjonowania tej instytucji. Jeżeli istotę nauczania Jezusa stanowiło wskazanie na subiektywną i indywidualną więź jednostki z duchem, wówczas ruch religijny protestu wobec Kościoła zainicjowany przez Lutera, usuwający zbędne instancje ustanowione przez zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo³⁸, jest realizacją idei propagowanych przez samego Jezusa. Boskość zostaje przywrócona człowiekowi, kontakt ze sferą ducha dokonuje się

kupić po prostu za pieniądze, a w dodatku odbywa się to dla celów najbardziej zewnętrznych, dla rozpusty". Ibidem.

³⁶ „Ta wiedza ducha dla siebie, jakim on jest sam w sobie, jest bytem samym w sobie i dla siebie wiedzącego ducha, doprowadzoną do końca, *absolutną* religią, w której jest czymś jawnym (*offenbar*) to, czym jest duch, Bóg; jest to religia *chrześcijańska*. [...] To jest droga [ducha], a [jej] celem jest to, żeby duch osiągnął swoje własne pojęcie, to, czym jest sam w sobie; i osiąga on ten cel tylko w taki sposób, który został wskazany w swych abstrakcyjnych momentach. Religia objawiona (*geoffenbarte*) jest religią *jawną*, ponieważ Bóg stał się w niej całkiem jawny. Wszystko jest tu zgodne z pojęciem; nie ma już w Bogu nic tajemnego. Jest on tu świadomością rozwiniętego pojęcia ducha, pojednania, nie w pięknie, pogodnym nastroju, lecz w *duchu*. Nastał czas religii jawnej, która dawniej zawsze była jeszcze przesłonięta, nie istniała w swojej prawdzie; nie jest to jakiś przypadkowy czas, upodobanie, pomysł, lecz czas określony w istotnym, wiecznym wyroku Bożym, tj. w wiecznym rozumie, w mądrości Boga; to właśnie pojęcie rzeczy, boskie pojęcie, samo pojęcie Boga określiło się, wyznaczając sobie tę drogę rozwoju i zakładając jej cel". G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006, s. 83–84.

³⁷ „Prosty sens nauki Lutera tkwi w tym, że to, co nazwaliśmy *tą oto* konkretnością – nieskończona podmiotowość, tzn. prawdziwa duchowość, Chrystus, żadną miarą nie jest obecny i rzeczywisty w jakiegokolwiek postaci zewnętrznej, lecz jako duchowość w ogóle może być osiągnięty tylko w pojednaniu z Bogiem – w *wierze i spożywaniu* (*im Glauben und im Genusse*). Te dwa wyrazy mówią wszystko. Nie jest to świadomość jakiejś rzeczy zmysłowej jako Boga ani też czegoś tylko wyobrazonego, co nie jest rzeczywiste i obecne, lecz świadomość czegoś rzeczywistego, co nie jest zmysłowe. G.W.F. Hegel, *Wykłady...*, op. cit., t. 2, s. 299.

³⁸ „Skoro jednostka ludzka ma tę świadomość, że napełniona jest duchem bożym, odpadają tym samym wszelkie różnice o charakterze zewnętrznym: nie ma już wtedy różnicy między kapłanami a osobami świeckimi, nie ma już klasy posiadającej wyłącznie treść prawdy oraz wszelkie duchowe i doczesne skarby Kościoła". Ibidem, s. 301.

wyłącznie w bogactwie myśli, woli i uczuć jednostki³⁹, znosząc tym samym całą zmysłowość i materialność instytucji oraz wykształcone przez nią formy rzekomo koniecznego pośrednictwa między człowiekiem a boskością: stan duchownych oraz oferowane przez nich obrzędy.

Hegel postrzegał Lutra jako postać, która zapoczątkowała proces przywracania człowiekowi samemu sobie, odebrania ludzkiego ducha obiektywności rozumianej jako pośrednictwo instytucji i absolutnych idei i przywrócenia go subiektywności, człowieczeństwu, zmysłowości⁴⁰. Duch został wyzwolony z niewoli rzeczy, z więzów materii, ceremonii i obyczajów, ponownie stając się domeną dobrowolnego, świadomego wyboru.

Doskonałą ilustracją podzielanego przez Hegla sprzeciwu wobec powiązania sfery ducha z materialnością i zmysłowością w formie kościelnego kultu jest sposób przedstawiania boskości w luteranizmie. Jak wspomnieliśmy, w katolicyzmie Bóg przedstawiany jest pod postacią hostii, w której staje się obecny w konkretnym miejscu i czasie, istniejąc aktualnie w danej chwili w sposób zmysłowy i cielesny, całkowicie „odduchowiony”, nie będąc jedynie symbolem Boga, lecz Nim samym, realnie istniejącym, co oczywiście dokonuje się za sprawą rytualnych czynności wykonywanych przez upoważnionego do nich duchownego⁴¹. Zatem Bóg jest doświadczany empirycznie. Takiemu przedstawieniu w ślad za Lutrem sprzeciwia się Hegel. Wyżej ceni ujęcie luterzańskie, w którym obecność Boga jest możliwa wyłącznie na gruncie wiary, w duchu; konsekracja nie dokonuje się za sprawą rytualnych czynności duchownego dokonywanych wobec materialnego przedmiotu, lecz w duchu pojedynczego wierzącego⁴². Prymat rozwiązania luterńskiego nad katolickim jeszcze raz podkreśla eksponowaną przez Hegla ideę pierwotnego, skoncentrowanego tylko na duchu i moralności chrze-

³⁹ „Tylko serce, tylko odczuwająca ludzka duchowość może i powinna wejść w posiadanie prawdy, ta zaś subiektywność właściwa jest *wszystkim ludziom*. Każdy człowiek winien sam w sobie dokonać dzieła pojednania”. Ibidem.

⁴⁰ E. Schmidt, *Hegels System...*, op. cit., s. 188.

⁴¹ „In der katholischen Lehre herrscht, wie schon erwähnt, eine harte Objektivität; die Hostie wird als solche verehrt, auch wenn sie nicht genossen wird. Christus ist in der Hostie gegenwärtig auf eine sinnliche, leibliche, ungeistige Weise durch die Konsekration des Priesters. Das Göttliche wird empirisch vom Menschen gegessen”. Ibidem, s. 196.

⁴² „Nach der lutherischen Lehre gilt die Hostie nur im Glauben und im Genuss; der Geistliche tut nichts Besonderes; nicht er konsekriert und die anderen sind nur die Empfangenden, sondern ihre Konsekration ist im Glauben und im Geist eines jeden selbst. Gott ist nur im Geist, im Glauben, auf geistige Weise gegenwärtig. Die Transsubstantiation geht nur im Genuss und im Glauben vor, also auf geistige Weise”. Ibidem.

ścijaństwa, którego areną jest wyłącznie ludzki duch. W takim heglowsko-luterańskim rozumieniu zarówno instytucja, jak i proponowane przez nią rytuały pozbawione są jakiegokolwiek znaczenia i sensu w procesie zbawienia (interpretacja religijna luterańska) czy moralnego samodoskonalenia się jednostki (interpretacja heglowska, ateistyczna).

Proponowana przez Hegla alternatywa dla chrześcijaństwa zinstytucjonalizowanego wpisywała się w jego sympatię dla religii subiektywnej (religii rozumu, natury, cnoty). Podobnie jak w religiach subiektywnych ich centrum stanowią człowiek i jego natura, tak też w heglowskiej propozycji (oczywiście inspirowanej luteranizmem) centralne miejsce zajmuje człowiek. Boskość ma być obecna w sercu i duchu, a nie w zewnętrznych, materialnych, poznawalnych zmysłach przedmiotach⁴³.

Oprócz braku legitymizacji dla instytucji Kościoła i wynikającego stąd oskarżenia o zafalszowanie nauki Jezusa Hegel protestował przeciwko pozbawieniu jednostki możliwości wolnego wyboru – jednostka zmuszona jest do przyswajania uświęconych tradycją wyznań religijnych i systemów etycznych, przez co zostaje pozbawiona prawa do kierowania się postanowieniami własnego umysłu i upodobaniami woli⁴⁴. Propozycję Hegla jednym zdaniem można wyrazić następująco: warunkiem przywrócenia ludzkiej godności, o której stanowi prawo swobodnego i świadomego kierowania się własnym rozumem, jest zastąpienie wiary i religijności instytucjonalnej – prywatną, podzielaną wyłącznie ze względu na swoje osobiste przekonania i wyłącznie w sobie właściwy sposób⁴⁵.

Nie oznacza to, że Hegel był zwolennikiem powrotu do chrześcijaństwa funkcjonującego w postaci pierwotnych gmin. Jako myśliciel ateistyczny z dystansem spoglądał na wewnętrzne uregulowania poszczególnych wyznań religijnych, postrzegając religię – zarówno pogańskie religie przyrody i sztuki, jak i chrześcijaństwo – jako etap na drodze samouświadomienia ludzkiego ducha. Głównym przesłaniem prowadzonej przez niego krytyki instytucji Kościoła było wskazanie na niezgodność i niekonsekwencję między funkcjonowaniem instytucji a nauką Jezusa, która nie stanowiła dla Hegla jakiegokolwiek legitymizacji dla

⁴³ Ibidem, s. 197.

⁴⁴ B.M.G. Reardon, *Hegel's Philosophy...*, op. cit., s. 10.

⁴⁵ „All religious observance should be voluntary and the constitution of the church itself completely democratic, expressing the spirit not of hierarchic rule but of brotherhood in a common faith”. Ibidem, s. 11.

istnienia instytucji. Niemniej, abstrahując od ateistycznej filozofii ducha i pozostając wyłącznie na gruncie religii pozytywnej, nie ulega wątpliwości, że luteranizm jawił się dla Hegla jako najdoskonalsza forma chrześcijaństwa⁴⁶.

Zakończenie

Hegel poddawał krytyce instytucję Kościoła z perspektywy czystej, racjonalistycznej filozofii oraz punktu widzenia jednostki i społeczeństwa, dla których rozstrzygającym i decydującym kryterium jest rozum⁴⁷. Z jednej strony zakwestionowanie prawdziwości i wartości Kościoła wydaje się czymś naturalnym i oczywistym dla myśliciela utożsamiającego Boga z człowiekiem i tym samym negującego istnienie jakiegokolwiek transcendencji. Jednak na krytykę zaprezentowaną w niniejszym artykule należy spojrzeć z zupełnie innej płaszczyzny. Hegel prezentuje się raczej jako analityk odwołujący się w pierwszej kolejności do historii i socjologii niż jako krytyk metafizyki. Krytykując Kościół, wskazywał na dwa elementy, które można uznać za istotę podjętej przez niego negacji tej instytucji, wokół której koncentrowały się wszystkie pozostałe zarzuty. Jednym z nich jest sprzeczność pomiędzy ideałem przedstawionym w Ewangeliach a praktyką Kościoła. Drugim – zgubne konsekwencje etyki promowanej przez zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo, które zdaniem Hegla z jednej strony prowadzą do moralnej i intelektualnej degradacji człowieka, a z drugiej zagrażają całym społeczeństwom, rodząc między innymi nihilizm.

⁴⁶ „Hegel always understood Lutheran Protestantism as the final and legitimate form of Christianity. In its doctrine, God, as the object of faith, was only sensibly revealed when the community of believers joined to partake of the communal host”. L.S. Stepelevich, *Hegel and Roman Catholicism*, op. cit., s. 683.

⁴⁷ R.L. Perkins, *Hegel and the Secularisation of Religion*, „International Journal for Philosophy of Religion” 1 (1970), no. 3, s. 136–137.

**RADICAL CRITIQUE OF THE CHURCH IN HEGEL'S PHILOSOPHY
AS THE DEFENCE OF ETHICAL
AND INTELLECTUAL AUTONOMY OF A PERSON**

Summary

Keywords: atheism, critique of religion, autonomy, freedom, natural and positive religion

Hegel in *Early Theological Writings* is radical critic of religion and the church. This idea is characteristic for radical critique of religion, in European thought has been elaborating in 17 and 18 Century and Enlightenment. Hegelian proposition is back to religion of nature, which is compatible with individual and national character, culture and tradition.

Hegelian critique of religion shows protestant *Weltanschauung*, deleting validity and necessity of institutional mediation between believer and God.