

Ks. Tadeusz DOLA

## INSPIRACJE HEGLOWSKIE W TEOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

*Filozofia Hegla zainspirowała sporą grupę teologów protestanckich do tworzenia oryginalnych teorii. Okazało się jednak szybko, że filozofia ta nie stała się podstawą stworzenia jednolitego systemu teologicznego godzącego skrajne opinie, ale jeszcze bardziej zróżnicowała ówczesne poglądy teologiczne. Argumenty na poparcie swojego stanowiska mogli z niej czerpać zarówno teolodzy przywiązani do luterkańskiej tradycji, jak też ci, którzy w sposób radykalny z nią zrywali. Do teologii katolickiej myśl Hegla zaczęła szerzej przenikać dopiero w połowie dwudziestego wieku.*

W badaniach teologicznych filozofia zajmowała zawsze ważne miejsce. W starożytności najważniejszą rolę odgrywał platonizm, od średniowiecza zaczął dominować arystotelizm, szczególnie w wersji Tomaszowej. W czasach nowożytnych i współczesnych dołączają do tych głównych nurtów filozoficznych nowo powstające kierunki filozoficznych dociekań. Jednym z nich jest heglizm. Jeszcze za życia Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770-1831) jego myśl wzbudziła wśród teologów protestanckich tak wielkie zainteresowanie, że można mówić o powstaniu szkoły teologicznej bazującej na filozofii autora *Fenomenologii ducha*<sup>1</sup>. Wśród pierwszych zwolenników Hegla znaleźli się David Friedrich Strauss (1808-1874) oraz Ferdinand Christian Baur (1792-1860) – mieli oni znaczący wpływ na ówczesne dyskusje teologiczne, dlatego też te ich poglądy, w których dostrzec można obecność heglizmu, zostaną przedstawione w niniejszym artykule. Z czasem zmniejszała się sympatia teologów dla Hegla, współcześnie jednak heglizm nadal obecny jest w teologii, także katolickiej. Potwierdzeniem tego może być teologiczny system Hansa Ursa von Balthasara (1905-1988), który w swojej ogromnej twórczości naukowej wielokrotnie podejmował dyskusję z Heglem. Popularność Balthasara wpłynęła pośrednio na obecność heglizmu także w pracach innych współczesnych teologów katolickich, czerpiących obficie z myśli Balthasara. Wydaje się więc zasadne przedstawienie tych obszarów jego teologicznych dociekań, w których zauważyć można inspiracje heglowskie. Wprowadzeniem do niniejszego artykułu będzie ukazanie teologicznego kontekstu, w którym pojawiają się poglądy Hegla. Kontekst ten bowiem pozwoli zrozumieć – jak się wydaje – otwartość, z jaką przyjęto heglizm w środowisku teologii protestanckiej.

<sup>1</sup> Por. R. P a n a s i u k, *Lewica heglowska*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1969, s. 20.

## TEOLOGICZNY RACJONALIZM I SUPRANATURALIZM WOBEC HEGLIZMU

W teologii protestanckiej osiemnastego i dziewiętnastego wieku ważną rolę odgrywały dwa przeciwstawne nurty myślowe: racjonalizm i supranaturalizm<sup>2</sup>. Pierwszy, dając w badaniach nad Bożym Objawieniem zdecydowane pierwszeństwo rozumowi, opowiada się za stworzoną przez Edwarda Herberta z Cherbury (1583-1648) koncepcją religii naturalnej jako pierwotnej wobec wszystkich religii historycznych. To specyficzne rozumienie religii naturalnej zakłada, że prawdy religijne są wrodzone, że zostały człowiekowi „wszczepione” przez naturę. Dzięki temu każdy może odkryć je w sobie za pomocą własnego rozumu. Są one powszechne, ponieważ dostępne są wszystkim ludziom. Z faktu naturalnego pochodzenia prawd religijnych i ich powszechności wynika prawdziwość tych prawd – są prawdziwe, ponieważ są naturalne i powszechne. Odkryte przez rozum, dane z natury powszechne prawdy religijne stanowią kryterium prawdziwości religii historycznych. O prawdziwości konkretnej religii decyduje zatem rozum, który dochodzi w sposób naturalny do powszechnych prawd religijnych i ustala, czy dana religia jest z nimi zgodna<sup>3</sup>.

To skrajnie racjonalistyczne podejście do rozumienia religii podjęte zostało przez osiemnastowieczną teologię protestancką i zastosowane do interpretacji chrześcijaństwa. W dążeniu do konsekwentnego zracjonalizowania treści chrześcijańskiej wiary akceptowano te prawdy, które można racjonalnie wyjaśnić, rezygnowano natomiast ze wszystkiego, czego nie da się przeniknąć rozumem i racjonalnie uzasadnić. Takie stanowisko badawcze doprowadziło niektórych teologów do zakwestionowania chrześcijańskich dogmatów i całej warstwy nadprzyrodzonej w Piśmie Świętym.

Racjonalistyczny naturalizm spotkał się z krytyką teologów katolickich, a także wielu teologów protestanckich. Konstruowano argumenty, które miały obalić racjonalistyczne tezy kwestionujące prawdziwość tych treści chrześcijańskiej wiary, które zawierają prawdy nadprzyrodzone. Koncentrowano się zwłaszcza na uzasadnianiu historyczności biblijnych tekstów opisujących nadzwyczajne wydarzenia będące świadectwem ingerencji Boga w dzieje świata. Wśród nurtów myślowych pozostających w opozycji do racjonalistycznego naturalizmu szczególne miejsce zajmuje supranaturalizm<sup>4</sup>. W teologii katolickiej

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 16n.; H. K ü n g, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Piper, München 1989, s. 53-56; G.L. M ü l l e r, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1996, s. 37.

<sup>3</sup> Por. Z.J. Z d y b i c k a, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1977, s. 49.

<sup>4</sup> Zob. E. N i e r m a n n, hasło „Supranaturalismus”, w: *Herders Theologisches Taschenlexikon*, t. 7, *Seelenführung bis Unsterblichkeit*, red. K. Rahner, Herder, Freiburg im Breisgau 1973,

przejawiał się on między innymi w tradycjonalizmie i fideizmie, w protestantyzmie natomiast głównie w poglądach pietystycznych. W poznaniu Boga i Jego zbawczej relacji do człowieka supranaturalizm przyznaje pierwsze miejsce chrześcijańskiemu Objawieniu, podkreślając jego nadprzyrodzony charakter. Objawienie, ponieważ pochodzi od Boga, ma najwyższy i niepodważalny autorytet, a jako Boskie – przekracza możliwości poznawcze ludzkiego rozumu i nie podlega jego krytyce. To nie rozum rozstrzyga o prawdziwości prawd religijnych, ale fakt ich pochodzenia od Boga. Treści Objawienia nie dlatego są prawdziwe, że są zgodne z rozumem – jak chciał racjonalizm – ale dlatego, że dane są przez Boga, który się nie myli i nie chce człowieka wprowadzać w błąd. Człowiek nie przyjmuje przekazanego mu przez Boga Objawienia na podstawie jego racjonalnej analizy, ale doświadcza objawionych treści w emocjonalnym przeżyciu i akceptuje je decyzją woli. Nie rozum, ale poczucie całkowitej zależności od Boga pozwala wnikać w treści Objawienia. Ten typ religijnego myślenia rozpowszechnili w środowisku protestanckim niemieccy romantycy, wśród których szczególną rolę odegrał filozof religii i teolog Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834)<sup>5</sup>.

Jednym z podstawowych punktów sporu między racjonalizmem a supranaturalizmem była relacja prawd religijnych do historii i rozumu. Racjoniści opowiadali się zdecydowanie za poglądem o powszechności i ponadhistoryczności prawd religijnych odkrywanych i określanych przez rozum, supranaturaliści natomiast byli przekonani, że Boskie prawdy obecne są w historycznych zdarzeniach zawartych w Objawieniu, a opisanych w Biblii. Według przedstawicieli racjonalizmu powszechne i ponadhistoryczne prawdy religijne nie mogą zostać zamknięte w konkretnym zdarzeniu, które miało miejsce w ludzkich dziejach. Z kolei supranaturalizm odcinał się od wszelkich prób dyskusji nad racjonalną interpretacją zdarzeń mówiących o ingerencji Boga w dzieje świata, w tym zwłaszcza w historię narodu wybranego i ludzkie dzieje Jezusa Chrystusa. Supranaturaliści uważali, że wszystkie relacje o działaniu Boga w świecie należy przyjmować dosłownie i próbować doświadczyć obecnego w nich Boga w pobożnym poddaniu się Jego wpływowi.

W kontekście tych teologiczno-filozoficznych dyskusji pojawia się idealistyczna filozofia Hegla. Nie bez znaczenia dla rozważań nad wpływem jego filozofii na badania teologiczne wydaje się fakt, że Hegel, zanim rozpoczął konstruowanie swojego systemu filozoficznego, zajmował się teologią. Studiował teologię w Tybindze, gdzie znajdował się jeden z najważniejszych

s. 184-188. Por. W. P a n n e n b e r g, *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowinski, Znak, Kraków 1995, s. 66-68.

<sup>5</sup> Por. F. S c h l e i e r m a c h e r, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verrückern*, Reclam, Stuttgart 1969, s. 36-39, 81-89.

wówczas wydziałów teologii protestanckiej. Po studiach ukończonych w roku 1793 prowadził głównie badania teologiczne, o czym świadczą teksty powstałe w tamtym czasie<sup>6</sup>. W stronę filozofii całą swoją uwagę skierował w roku 1801, kiedy przeniósł się na uniwersytet w Jenie. Uzasadniona wydaje się jednak opinia, że teologiczne początki jego drogi naukowej pozostawiły ślad w jego dociekaniach filozoficznych<sup>7</sup>.

W niektórych kręgach teologów protestanckich uznano, że filozofia Hegla mogłaby stanowić dla teologii filozoficzną podstawę do skonstruowania teorii, która byłaby możliwa do zaakceptowania dla wszystkich, których nie przekonywały zarówno poglądy racjonalistów, jak i supranaturalistów<sup>8</sup>. Za szczególnie interesujące uważano tezy Hegla o ścisłym związku rozumu i wiary. Hegel nie zgadzał się z tymi, którzy usiłowali „skonstruować przeciwieństwo między rozumem a religią”<sup>9</sup>. Rozum – według niego – „jest w ogóle istotą ducha, zarówno boskiego, jak ludzkiego”<sup>10</sup>. Religia, będąca etapem rozwoju ducha absolutnego, powinna przybrać w dziejach „postać rozumu ludzkiego”<sup>11</sup>. Zwrócono też uwagę na Hegla filozofię dziejów. Twierdził on, że Boski duch jest obecny i rozwija się w dziejach świata i człowieka. Poglądy te stanowiły podstawę opinii o historycznym wymiarze religii, zwłaszcza chrześcijaństwa, które Hegel nazywał religią absolutną, podkreślając jednocześnie jego historyczność<sup>12</sup>.

Filozofia Hegla zainspirowała sporą grupę teologów protestanckich do tworzenia oryginalnych teorii. Okazało się jednak szybko, że filozofia ta nie stała się podstawą stworzenia jednolitego systemu teologicznego godzącego skrajne opinie, ale jeszcze bardziej zróżnicowała ówczesne poglądy teologiczne. „Nauka Hegla o osobowym Bogu i nieśmiertelności duszy była tak ciemna”<sup>13</sup>, że argumenty na poparcie swojego stanowiska mogli z niej czerpać zarówno teolodzy przywiązani do luteranckiej tradycji, jak też ci, którzy w sposób radykalny z nią zrywali. Ważną rolę w rozwoju teologii opierającej się na heglizmie odegrali Strauss oraz Baur (ich poglądy zostaną przedsta-

<sup>6</sup> Zob. G.W.F. H e g e l, *Theologische Jugendschriften. 1801-1807*, w: tenże, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970.

<sup>7</sup> Por. W. C h u d y, *Refleksje Heglowskie na początek trzeciego tysiąclecia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 8n., 44.

<sup>8</sup> Por. D.F. S t r a u s s, *Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet*, t. 1, Osiander, Tübingen 1835, s. IIIIn.

<sup>9</sup> G.W.F. H e g e l, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 181.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże, s. 182. Por. C h u d y, dz. cyt., s. 24n.

<sup>12</sup> Por. G.W.F. H e g e l, *Wykłady z filozofii religii*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 2007, t. 2, s. 195n.

<sup>13</sup> W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, t. 2, *Filozofia nowożytna do roku 1830*, PWN, Warszawa 1970, s. 215.

wione w dalszej części artykułu). Do teologii katolickiej myśl Hegla zaczęła szerzej przenikać dopiero w połowie dwudziestego wieku, odwoływali się do niej między innymi Hans Küng<sup>14</sup>, Jörg Splett<sup>15</sup>, Hans Urs von Balthasar i Walter Kasper<sup>16</sup>. Poglądy Balthasara w tym kontekście zasługują na szczególną uwagę, ponieważ wielokrotnie podejmuje on bezpośrednią dyskusję z myślą Hegla, a także dlatego, że jego teologia wywarła znaczący wpływ na współczesne badania teologiczne.

## LUDZKOŚĆ CHRYSYSEM

David Friedrich Strauss

Strauss, podobnie jak Hegel, studiował teologię na Wydziale Teologii Protestanckiej w Tybindze. Tam też wykładał teologię i filozofię. Przez pewien czas przebywał w Berlinie, gdzie słuchał wykładów Hegla. W uprawianiu teologii i filozofii pozostał pod jego wpływem. Inspiracje heglizmem widoczne są zwłaszcza w głównym nurcie teologicznych badań Straussa, którym była chrystologia. Nawiązywał on do heglowskich rozważań nad rozwojem ducha absolutnego. Jednym z przejawów ducha absolutnego w świecie jest według Hegla religia, która przyjęła postać absolutną w chrześcijaństwie. Zaistniało ono, gdy dopełnił się czas i w świecie „pojawił się Chrystus – człowiek, który jest Bogiem, i Bóg, który jest człowiekiem”<sup>17</sup>. Hegel uważał, że jedność Boga z człowiekiem zaczęła być obecna w świadomości apostołów dopiero po zmartwychwstaniu Chrystusa i zesłaniu Ducha Świętego. W następnych pokoleniach chrześcijan świadomość religijna podlegała nieustannemu rozwojowi, który uzależniony był od uwarunkowań historycznych. Ta zależność uwidacznia się najpierw w tekstach Ewangelii, które oddają wprawdzie samą istotę wcielenia ducha w byt zmysłowy, ale sposób jej wyrażenia pozostaje w nich na etapie wstępnym. W dalszych dziejach chrześcijaństwa przybiera coraz doskonalsze wyobrażenia, znajdują one wyraz w różnorodnych formach wypowiedzi o jedynym w swoim rodzaju wydarzeniu, jakim było pojawienie się Chrystusa – prawdy absolutnej<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Zob. Küng, dz. cyt.

<sup>15</sup> Zob. Splett, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau–München 1965.

<sup>16</sup> Por. Kasper, *Jeżus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983, s. 187-189; tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej Tum, Wrocław 1996, s. 328-331.

<sup>17</sup> Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, s. 166.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 164-171; por. też: Panasiuk, dz. cyt., s. 19-22.

Przedstawione wyżej poglądy Hegla legły u podstaw teorii wyłożonej przez Straussa w jego głównym dziele *Życie Jezusa (Das Leben Jesu)*<sup>19</sup>. Strauss przejął heglowską tezę o rozwoju ducha absolutnego w ludzkich dziejach i przyjmowaniu przez niego w kolejnych etapach ewoluowania coraz doskonalszej postaci, nie zgadzał się natomiast z Heglem co do tego, że idea jedności natury boskiej i ludzkiej urzeczywistniła się w jednym tylko momencie historycznym, w konkretnej jednostce. Zdaniem Straussa zawarcie nieskończonej idei w pojedynczym człowieku nie jest możliwe. Idea jedności boskiej i ludzkiej natury urzeczywistnia się nie w jednostce, ale w całej ludzkości w dziejach świata, przejawiając się jako coraz pełniejsza władza ducha nad naturą. Nie do przyjęcia jest pogląd, zgodnie z którym absolutna idea miałaby zmierzać w swym rozwoju do zamknięcia całej swojej pełni w granicach pojedynczego przedstawiciela ludzkiego gatunku, pozbawiając innych swego bogactwa. Należy raczej sądzić, że chce ona obdzielać swą obfitością wszystkich ludzi, którzy dopełnialiby się wzajemnie, pojawiając się w świecie i odchodząc jako jednostki. Czy odwieczne wcielenie Boga, jako proces obejmujący całą ludzkość, nie jest prawdziwsze niż wcielenie w zamkniętym punkcie czasu? – pyta retorycznie Strauss<sup>20</sup>.

Koncepcja wcielenia w całą ludzkość rozwiązuje też – w przekonaniu Straussa – trudności w wyjaśnianiu przymiotów i czynów przypisywanych przez Kościół Chrystusowi. Trudno jest racjonalnie wyjaśnić cuda Jezusa, a znacznie łatwiej zinterpretować cudotwórczą moc ludzkości, która stała się Bogiem. W historii ludzkiej działa duch, który uzyskuje coraz większą władzę nad naturą. Z biegiem dziejów opanowuje ją do tego stopnia, że staje się ona całkowicie podatna na jego oddziaływanie. Choć jest skończona i niedoskonała, to jednak pod wpływem ducha wznosi się ku temu, co doskonałe i nieskończone. Można więc mówić o dokonujących się w dziejach cudownych przemianach w naturze. Zjednoczona z Bogiem ludzkość jest bezgrzeszna, nieskazitelny jest bowiem proces jej rozwoju. Nieczystość znamionuje jednostkę, zostaje jednak zniweczona w całości rodzaju ludzkiego i jego dziejach. Ludzkość pozostaje stale umierająca, powracająca do życia i wstępująca do nieba, ponieważ w wyniku negacji swej naturalności wznosi się na coraz wyższy poziom duchowego życia; ponadto wyniesienie ponad skończoność osobowego, narodowego i światowego ducha prowadzi do zjednoczenia z nieskończonym duchem niebiańskim. Ten proces może się dokonać także w pojedynczym człowieku, jeśli ożywi on w sobie ideę ludzkości. Dzieje się tak, kiedy człowiek zaneguje w sobie naturalność, która sama w sobie jest negacją

<sup>19</sup> Zob. G.W.F. Hegel, *Życie Jezusa*, tłum. M. Siemek, w: G.W.F. Hegel, *Życie Jezusa*. Z. Freud, *Mojżesz i monoteizm*, tłum. M. Siemek, A. Doktor, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 11-96.

<sup>20</sup> Por. D.F. Strauss, *Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet*, t. 2, Osiander, Tübingen 1836, s. 734.

ducha. W konsekwencji tej podwójnej negacji człowiek wchodzi na drogę życia duchowego i uczestniczy w bosko-ludzkim życiu całej ludzkości<sup>21</sup>.

Kierując się filozoficznymi założeniami przejętymi od Hegla, szczególnie teorią rozwoju ducha absolutnego oraz metodą dialektyczną, interpretując je oraz rozwijając w oryginalny sposób, Strauss uznał za Chrystusa ludzkość, która jako jedność Boga i człowieka w procesie nieustannego rozwoju zmierza do pełnej doskonałości ducha absolutnego. Postać Chrystusa opisana w Ewangeliach jest wytworem pierwszej wspólnoty chrześcijan. Uwarunkowania historyczne, w których żyli pierwsi chrześcijanie, zwłaszcza tradycje religijne, z których wyrastali, sprawiły, że na konkretną ludzką jednostkę nałożyli oni tkwiącą w ludzkiej świadomości ideę jedności Boga z człowiekiem. W ten sposób idea ludzkości zjednoczonej z Bogiem przyjęła kształt historycznej postaci Jezusa z Nazaretu. By mogła ona sprostać treściom zawartym w tej idei, obudowano życie Jezusa legendarnymi opowieściami – stworzono mit Chrystusa, przypisując owej postaci przymioty i czyny, które uznać można za prawdziwe, gdy odniesie się je do całej ludzkości, a nie pojedynczego człowieka<sup>22</sup>.

Poglądy Straussa wywołały skrajnie różne reakcje wśród teologów protestanckich i ostrą krytykę teologów katolickich. Aż do ostatnich lat znajdowały kontynuatorów i były wielokrotnie modyfikowane, głównie w zakresie badań nad Ewangelią, a także w chrystologii.

## DIALEKTYCZNE POCZĄTKI CHRZEŚCIJAŃSTWA

Ferdinand Christian Baur

Ferdinand Christian Baur, podobnie jak Strauss i Hegel, związany był naukowo z Wydziałem Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu w Tybindze. Tam ukończył studia teologiczne i tam został profesorem. Stworzył szkołę tybingeńską, w której zajmowano się głównie krytyką biblijną. Na początkowym etapie swojej drogi naukowej szukał inspiracji do badań teologicznych w filozofii Schleiermachera, dość szybko jednak zafascynowała go myśl filozoficzna Hegla, której pozostał wierny do końca swej naukowej aktywności. W analizie relacji między historią dogmatów a historią filozofii sięgał do poglądów Hegla o chrześcijaństwie jako religii absolutnej<sup>23</sup>, z kolei w badaniach nad początkami

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 734n.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 735n.; t e n ż e, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu*, Verlag von Franz Duncker, Berlin 1865, s. 211-223; por. J. W e r b i c k, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 2000, s. 256n.

<sup>23</sup> Por. F.Ch. B a u r, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, L.F. Fues, Tübingen 1858, s. 16-19.

mi chrześcijaństwa posłużył się jego metodą dialektyczną. Ponieważ wyniki tych badań wywołały dość szeroką dyskusję wśród teologów, warto im się przyjrzeć nieco bliżej.

U podstaw zastosowanej przez Baura heglowskiej metody dialektycznej leży przekonanie o ewolucyjnej naturze bytu. Rzeczywistość jest zmienna i podlega nieustannemu rozwojowi, który dokonuje się zgodnie z prawami logiki. Każdej tezie odpowiada antyteza, a efektem spotkania się tezy z antytezą jest synteza. Dialektyczny rytm przemiany rzeczywistości uwidacznia się w tym, że każda rzecz zderza się z negacją, z czego wyłania się nowa rzeczywistość. Negacja posiada więc funkcję kreatywną, dzięki niej powstaje coś nowego. Owo nowe nie rodzi się z całkowitego unicestwienia poprzednich stanów bytu, ale zawiera istotne ich treści, choć odmienione<sup>24</sup>. Te właśnie elementy heglizmu wykorzystał Baur do swoich badań nad początkami chrześcijaństwa.

Poprzedził je rozważaniami, które nazywał chrześcijańską filozofią religii. W jej ramach zajął się wykazywaniem obecności elementów gnostycznych w chrześcijaństwie. U podstaw tych dociekań legła heglowska koncepcja rozwoju idei ducha absolutnego, który przyjmował zmysłową formę w religii pogańskiej, spekulatywną w judaizmie, wreszcie formę w pełni świadomą posiadania odwiecznej prawdy w chrześcijaństwie. Trwający tysiąclecia proces rozwoju ducha absolutnego nie może nigdy zostać uznany za zamknięty<sup>25</sup>. Stąd także w chrześcijaństwie już od samego początku jego istnienia Baur zauważa dokonujący się etapami rozwój.

Opisuje chrześcijaństwo z podwójnej perspektywy: Z jednej strony jest ono wielką duchową mocą określającą wszelką współczesną wiarę i myślenie, absolutną zasadą niosącą i zachowującą samoświadomość ducha, która nie znajdowałaby w sobie samej oparcia i trwałości, gdyby nie była chrześcijańska. Z drugiej strony chrześcijaństwo ze swej istoty stanowi problemem czysto historyczny, którego rozwiązanie tkwi w przeszłości; z niej chrześcijaństwo wyrasta, dlatego można je zrozumieć, gdy osiągnie się krytyczną wiedzę o relacji między jego stanem obecnym a przeszłością<sup>26</sup>.

Powyższe uwagi wydają się ważne dla zrozumienia badań Baura nad początkami chrześcijaństwa<sup>27</sup>, ukazują bowiem, jak bardzo w swych poglądach

<sup>24</sup> Por. C h u d y, dz. cyt., s. 18-22.

<sup>25</sup> Por. F.Ch. B a u r, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Osiander, Tübingen 1835, s. 739n.

<sup>26</sup> Por. t e n ż e, *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Christentums*, L.F. Fues, Leipzig 1866, s. 4.

<sup>27</sup> Badania te opublikowane zostały w książkach Baura: *Paulus, der Apostel Jesu Christi* oraz *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihren Charakter und Ursprung* (L.F. Fues, Tübingen 1847).



na religię w ogólności, a chrześcijaństwo w szczególności zależny jest on od Hegla. Baur stawiał sobie pytanie, jak doszło do tego, że chrześcijaństwo uwolniło się z ciasnego gorsetu narodowej religii żydowskiej i stało się religią światową. Punktem wyjścia swoich analiz czyni wyrażoną przez Jezusa i potwierdzoną całą Jego osobową postawą świadomość idei chrześcijaństwa. Czasy apostołskie przyniosły praktyczną realizację tej idei. Stało się to w momencie, gdy przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa idea ta urzeczywistniła się w świadomości uczniów i stała się żywą mocą. Zrodziła jednocześnie w uczniach przekonanie, że główną przeszkodą w wyjściu chrześcijaństwa do świata jest narodowy judaizm. Baur podjął badania nad tekstami nowotestamentowymi, by ustalić okoliczności i wskazać osoby, które sprawiły, że chrześcijaństwo nie pozostało jedynie formą judaizmu, ale odkryło w sobie fundamentalną, oryginalną zasadę, dzięki której może uwolnić się od judaistycznego partykularyzmu i stać się wyzwoloną formą religijnej świadomości i życia<sup>28</sup>.

Na podstawie analizy tekstów biblijnych twórca tybingeńskiej szkoły teologicznej doszedł do przekonania, że nieuzasadniony jest powszechnie przyjęty pogląd o harmonijnej współpracy Pawła z judeochrześcijanami, którym przewodził Piotr. Źródła nowotestamentowe przemawiają za przeciwną tezą: Istniał poważny konflikt pomiędzy chrześcijanami przywiązanymi do tradycji żydowskiej a Pawłem i jego zwolennikami, którzy dostrzegali potrzebę otwarcia się chrześcijaństwa i rezygnacji z przestrzegania prawa żydowskiego. Baur, stosując do rozwijającego się chrześcijaństwa dialektyczną metodę heglowską, postrzegał judeochrześcijan jako tezę, której sprzeciwia się paulinizm, będący dla żydowskiego petrynizmu antytezą. Paulinizm jako sprzeciw wobec petrynizmu stopniowo go przewyżcza, a stąd jako synteza wyłania się Kościół będący porozumieniem obydwu zderzających się z sobą nurtów. Zawiera on w sobie istotne elementy obydwu wczesnochrześcijańskich tendencji, ale jednocześnie jako synteza jest czymś nowym, wyrastającym ponad oczekiwania petrynizmu i paulinizmu<sup>29</sup>.

Poglądy Baura na genezę chrześcijaństwa, choć wywołały ożywioną dyskusję, nie znalazły szerszej akceptacji. Zbyt wyraźnie przejawia się w nich Heglowskie naginanie faktów do przyjętych założeń filozoficzno-religijnych. Trudno zgodzić się z interpretacją tekstów nowotestamentowych, jak też z ich datowaniem – często sztucznie dopasowywanymi do teoretycznie skonstruowanych wstępnych tez.

Zainteresowanie filozofią Hegla wśród teologów protestanckich stopniowo malało. Przyczyniła się do tego krytyka jego poglądów zarówno ze strony

<sup>28</sup> Por. t e n ż e, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, s. 5n.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 15n.

filozofów, jak i teologów. W teologii przybrała ona szczególnie radykalną formę w jej nurcie dialektycznym reprezentowanym przede wszystkim przez Karla Bartha.

## BÓG W DZIEJACH ŚWIATA

Hans Urs von Balthasar

Teologia katolicka od początku zachowywała dystans wobec systemu filozoficznego Hegla. Jak już wspomniano, właściwie dopiero w dwudziestym wieku pojawiają się teolodzy, którzy ostrożnie czerpią z jego poglądów. Myślicielem, który wielokrotnie przywołuje Hegla w swych badaniach, jest Hans Urs von Balthasar. Opinia badaczy analizujących teksty Balthasara w aspekcie wpływu heglizmu na jego poglądy nie jest zgodna. Niektórzy uważają, że chociaż często podejmuje on dyskusję z Heglem, to jednak w swojej myśli teologicznej pozostaje od niego niezależny<sup>30</sup>. Racja jest chyba jednak po stronie tych, którzy widzą przenikanie heglowskich koncepcji do teologicznych teorii Balthasara. Zgodzić się można, że w wielu kwestiach odcina się on od Hegla i poddaje krytyce jego filozoficzne tezy, ale równocześnie trudno nie zauważyć, że niekiedy inspiruje się jego myślą i przyjmuje niektóre jego poglądy, poddając je reinterpretacji i dopasowując do skonstruowanego przez siebie systemu teologicznego<sup>31</sup>.

Taką metodę w podejściu do poglądów Hegla zauważyć można w teodramatyce, stanowiącej jeden z podstawowych działów teologii Balthasara. Dramat jako prezentacja teatralna stał się dla niego narzędziem uprawiania refleksji teologicznej. Uznał on, że „metafora teatru jest bardziej korzystnym punktem wyjścia dla teodramatyki niż społeczne działanie ludzi w świecie”<sup>32</sup>. Pisał: „Tu, w metaforze, mogą uchylić się drzwi do prawdy rzeczywistego Objawienia”<sup>33</sup>. Zamierzając posłużyć się metaforą teatru dramatycznego w swej teologicznej refleksji, sięgnął najpierw do filozoficznych interpretacji dramatu. Ważne miejsce wśród tych interpretacji przyznał poglądom Hegla. Zestawiając

<sup>30</sup> Por. J. O’Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 33-35; E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, WAM, Kraków 1999, s. 20, przyp. 4.

<sup>31</sup> Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chryzologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radomskie Wydawnictwo Diecezjalne Ave, Radom 1998, s. 36n; A. Puskás, *Grundzüge der Schöpfungstheologie Hans Urs von Balthasars*, w: *Grenzgänge der Theologie. Professor Alexandre Ganoczy zum 75. Geburtstag*, red. O. Meuffels, J. Bründl, Lit Verlag, Münster 2004, s. 296.

<sup>32</sup> H.U.vonBalthasar, *Teodramatyka*, t. 1, *Prolegomena*, tłum. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2005, s. 11.

<sup>33</sup> Tamże, s. 12.

je z opiniami innych filozofów, Balthasar zauważa: „Heglowski osąd dramatu o wiele celniej trafia w istotę naszych zamiarów”<sup>34</sup>. Mimo krytycznego w wielu punktach stosunku do wywodów Hegla na temat dramatu Balthasar skłania się ku wykorzystaniu pewnych jego koncepcji, kierując się przekonaniem, że „żaden myśliciel przed nim nie tylko nie odczuwał, ale i nie pomyślał objawienia chrześcijańskiego w bardziej dramatycznych kategoriach niż on, który swój podstawowy dialektyczny rytm całej historii świata wyprowadził właśnie z tez i antytez Starego Testamentu i syntezy Nowego”<sup>35</sup>. Zastanawiając się nad zastosowaniem kategorii dramatu do rozważań teologicznych, Balthasar staje przed pytaniami, które – jak sądzi – zadawał sobie także Hegel. Jeśli ujmować dzieje zbawienia w kategoriach dramatu, to trzeba się zastanowić, jaką rolę będzie w nich odgrywał Bóg, „w jakim znaczeniu dramat teologiczny jest dramatem samego Boga”<sup>36</sup>, „w jakim znaczeniu Bóg angażuje się w grę świata”<sup>37</sup> i „czy nie zostaje On zdegradowany do jednego momentu w większej całości”<sup>38</sup>. Stawiane przez Balthasara pytania pokazują, że zdaje on sobie w pełni sprawę z tego, iż kategoria dramatu użyta w celu wyjaśnienia obecności i działania Boga w świecie może grozić sprowadzeniem Jego roli w teatrze świata do roli jednego z aktorów, uwikłanego w losy innych aktorów i reakcje publiczności. To redukcjonistyczne ujęcie relacji Boga do świata charakterystyczne jest dla teologii Jürgena Moltmanna. Balthasar uważa, że Moltmann uległ w tej kwestii wpływowi filozofii Hegla, wiążąc ściśle tajemnicę wewnętrznego życia Boga ze zbawczym procesem dokonującym się w dziejach świata. Wplata Boga w ludzką historię, czyniąc Go Bogiem tragicznym i mitologicznym<sup>39</sup>. Mając świadomość niebezpieczeństwa, jakie niesie z sobą myśl Hegla dla refleksji teologicznej, Balthasar wchodzi z nią wielokrotnie w spór, który pozostawia ślad w jego poglądach – przejmuje on jednak pewne Heglowskie koncepcje. Przykładem tego jest właśnie wykorzystanie bliskiej Heglowi metafory teatru dramatycznego. Jej zastosowanie do wyjaśnienia sposobu obecności Boga w świecie sprawia, że ukazany przez szwajcarskiego teologa Bóg jest niejednokrotnie tak bliski człowiekowi, tak „ludzki”, że zachwiana zostaje Jego transcendentna relacja do świata. Takiego Boga, zbyt zanurzonego w dzieje świata, zdaje się przedstawiać Balthasar w swojej teologii stworzenia.

Rozpatrując problem zaistnienia świata, Balthasar odcina się od heglowskiego poglądu, zgodnie z którym świat powstał jako rzeczywistość konieczna

<sup>34</sup> Tamże, s. 50.

<sup>35</sup> Tamże, s. 61.

<sup>36</sup> Tamże, s. 64.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Por. t e n Ź e, *Theodramatik*, t. 3, *Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980, s. 299n.

w procesie rozwoju ducha i dochodzenia boskiej istoty do samowiedzy. Bóg potrzebuje świata, by dojść do swojej pełni. Opinia taka – według Balthasara – sprzeciwia się wolności Boga w dziele stworzenia świata. Ponadto nie zakłada zasadniczej różnicy między Bogiem a światem<sup>40</sup>. Są jednak w Balthasara teologii stworzenia treści, które wydają się bliskie Heglowskiemu widzeniu relacji świata do ducha absolutnego<sup>41</sup>. Według Hegla świat przyczynia się do rozwoju ducha. Duch absolutny podlega zmianom wraz ze zmieniającym się światem, powstaje w niekończącym się procesie rozwoju dziejów. Pewnych podobieństw do tych poglądów doszukać się można w rozważaniach Balthasara nad prawdą o stworzeniu świata, analizowaną przez niego w perspektywie trynitarniej. Zastanawia się on nad znaczeniem stworzenia we wzajemnych relacjach poszczególnych Osób Boskich. W wewnętrznym życiu Boga stworzenie jest darem, którym obdarzają się Boskie Osoby w doskonałej wolności, darmowości i odwiecznej miłości. Oznacza to, że choć Boskie życie miłości jest spełnione, to staje się ono – poprzez nieustanne wzajemne obdarowywanie – ciągle bardziej nowe i intensywne, zadziwiając Osoby Boskie. W Duchu Świętym Ojciec i Syn są zawsze i odwiecznie jednością, a jednak ta jedność nie jest nigdy rzeczywistością zamkniętą, ale ciągle wypełniającym się i wzbożającym cudem, który przerasta wszelkie oczekiwania<sup>42</sup>.

W to wzajemne, jednoczące obdarowywanie się Boskich Osób włączone jest stworzenie powiększające wspaniałość chwały Boga trójjedynego. Według Balthasara nie tylko Osoby Boskie obdarowują się wzajemnie stworzonym światem w wewnętrznym trynitarnym życiu. Także sam świat, od zewnątrz, może siebie złożyć Bogu w darze i mieć tym samym udział w Bożym życiu. Możliwość składania daru Stwórcy przez stworzenie znajduje uzasadnienie trynitarnie. Osoby Boskie, obdarowując się wzajemnie, czynią się zdolnymi do przyjęcia daru, chcą być w pewnym sensie „ubogie”. Stworzenie może złożyć swemu Stwórcy dar, ponieważ Stwórca w swej miłości uczynił siebie gotowym na to, by być obdarowanym<sup>43</sup>. Wypowiedzi Balthasara dotyczące zmian zachodzących w wewnętrznym życiu Boga w konsekwencji wzajemnego obdarowywania się stworzeniem przez Boskie Osoby, a także składania Stwórcy przez stworzenie daru z samego siebie naznaczone są w jakimś stopniu Heglowskim poglądem o rozwoju absolutu w procesie dziejów świata. Dzięki stworzonemu światu trójjedyny Bóg – według Balthasara – staje się

<sup>40</sup> Por. t e n ż e, *Teodramatyka*, t. 2, *Osoby dramatu*, cz. 1, *Człowiek w Bogu*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2006, s. 242-244.

<sup>41</sup> Por. P u s k á s, dz. cyt., s. 303.

<sup>42</sup> Por. H. U. v o n B a l t h a s a r, *Theodramatik*, t. 4, *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, s. 471.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 465n.

bogatszy, wzrasta Jego chwała, a życie we wzajemnej odwiecznej miłości jest jeszcze bardziej intensywne.

Przeprowadzona przez teologów analiza poglądów Balthasara pod kątem jego związków z filozofią Hegla pozwala wskazać na inne jeszcze obszary teologicznych dociekań Balthasara, w których dostrzec można uleganie wpływom Hegla<sup>44</sup>. Niektórzy dopatrują się ich w jego nauce o Trójcy Świętej. Balthasar chciałby jak najdalej wniknąć myślą w wewnętrzne życie trójjedynego Boga i – idąc za skrajnie spekulatywną, nieuznającą w chrześcijaństwie tajemnic metodą Hegla – poddać logicyzacji tajemnicę trynitarną<sup>45</sup>. Teologia Balthasara zdaje się zbiegać z myślą Hegla także w bardzo mocnym akcentowaniu wydarzenia Wcielenia jako koncentracji całych dziejów, całej rzeczywistości, także wszystko ogarniającego Boskiego absolutu w jednym konkretnym punkcie ludzkich dziejów<sup>46</sup>. Również dla Hegla Wcielenie jest przełomowym momentem w dziejach świata. Postać Chrystusa wyraża wcielenie absolutnego Ducha w myślący ludzki podmiot. Chrystus jako Bóg i człowiek jest jednością tego, co ogólne, i tego, co jednostkowe<sup>47</sup>.

Wczytując się w teksty Balthasara, można powiedzieć, że często odnosi się on do Hegla, dostrzegając uniwersalne znaczenie jego systemu filozoficznego. Stosunek szwajcarskiego teologa do tego systemu zasadniczo jest krytyczny. Balthasara odniesienia do Hegla zdają się sugerować, że Hegłowska filozofia bardziej komplikuje, niż ułatwia teologiczną interpretację Bożego Objawienia. Nie znaczy to jednak, by nie mogła być inspiracją przynajmniej dla niektórych rozwiązań problemów teologicznych. Stanowisko Balthasara uznać można za dość powszechne wśród teologów katolickich nawiązujących do Hegla, choć stwierdzenie to wymagałoby szerszych i zdecydowanie bardziej szczegółowych badań.

<sup>44</sup> Por. B o k w a, dz. cyt., s. 36-38.

<sup>45</sup> Por. B. J. H i l b e r a t h, *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen. Orientierung zur christlichen Rede von Gott*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990, s. 83.

<sup>46</sup> Zob. H. U. v o n B a l t h a s a r, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990 (książka nosi znamieny tytuł: „Całość we fragmencie. Aspekty teologii dziejów”). Por. też: t e n ż e, *Teologia dziejów. Zarys*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1996, s. 85.

<sup>47</sup> Por. H e g e l, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, s. 164-171; por. też: P a n a s i u k, dz. cyt., s. 26.