



KONRAD SZOCIK

**HEGEL JAKO OŚWIECENIOWY KRYTYK RELIGII
POZYTYWNYCH. POZYTYWNOŚĆ RELIGII
CHRZEŚCIJAŃSKIEJ A ZAKWESTIONOWANIE WARTOŚCI
RELIGII OBJAWIONEJ**

Wstęp

Przedmiotem artykułu jest ukazanie heglowskiej krytyki religii pozytywnych, którą Hegel głosił w pierwszych latach swojej filozoficznej twórczości, przypadających na ostatnią dekadę XVIII wieku. Niezależnie od problemu ustalania czasowych cezur dla poszczególnych epok kulturowych tę krytykę można postrzegać jako element szerszego nurtu typowego dla oświeceniowego zdemaskowania religii pozytywnych jako fenomenów jedynie historycznych. Stanowisko podobne do Hegla zajmowali w kulturze niemieckojęzycznej m.in. Gotthold Ephraim Lessing czy Hermann Samuel Reimarus. Dlatego krytyczny stosunek Hegla do religii nie był stanowiskiem oryginalnym w myśli niemieckojęzycznej XVIII wieku i wyrażał popularną wówczas tendencję polegającą na zaprzeczaniu absolutnej, świętej wartości religii historycznych. Na uwagę mogą zasługiwać liczne odwołania historyczne, w których Hegel usiłuje odkryć ekonomiczne, polityczne i społeczne uwikłania religii i instytucji Kościoła. Zdumiewa także siłą perswazji, zawdzięczając ją przede wszystkim powoływaniu się na odpowiednie fragmenty Nowego Testamentu, którego celem jest wykazanie braku biblijnej legitymizacji dla instytucji Kościoła. Ten aspekt jego krytyki, któremu sporo miejsca poświęcił m.in. w *Wykładach z filozofii dziejów*¹, właściwie niczym nie

¹ W drugim tomie *Wykładów z filozofii dziejów* [Hegel 1958] czytelnik może zapoznać się z zaskakująco radykalną i ostrą krytyką instytucji Kościoła, szczególne w epoce

różni się od analogicznej krytyki Kościoła uprawianej przez Kierkegaarda dwadzieścia lat później². O ideowej ciągłości w obrębie heglowskiego stanowiska może świadczyć podobieństwo poglądów wyrażonych w jego młodzieńczej pracy *Pozytywność religii chrześcijańskiej* z przywołanymi *Wykładami z filozofii dziejów*, co ukazuje problematyczność jednoznacznej oceny heglowskiego stosunku do religii w ostatnich latach jego twórczości. W artykule zamierzamy odnieść się do analizy źródłowego tekstu filozofa, jakim jest *Pozytywność religii chrześcijańskiej*, rezygnując zarówno z komentarzy do heglowskiej filozofii religii, wśród których należy wymienić, jako jedne z najbardziej znanych, opracowania György Lukácsa czy Alexandra Kojeve'a — jak również innego heglowskiego tekstu powstałego w tym okresie, *Żywota Jezusa*, chcąc ukazać istotę, typowej dla radykalnego Oświecenia, krytyki pewnych stałych momentów każdej religii pozytywnej.

Podporządkowanie i zniewolenie wyznawcy jako punkt wyjścia każdej religii pozytywnej

Istota zarzutów Hegla koncentruje się na pozytywności każdej religii objawionej (a więc nie tylko chrześcijaństwa, ale także judaizmu), polegającej na silnym związku dogmatów i etyczności z autorytetem, nakazem prawodawcy czy założyciela religii [Hegel 1999, 159]. Tym samym wartość jednostki jako autonomicznego ustawodawcy moralnego zostaje zniesiona na rzecz biernego posłuszeństwa postulatowi religijnemu, rzekomo pochodzącym od Boga. Formułując zarzuty o pozytywny charakter religii chrześcijańskiej Hegel nie krytykuje działalności Jezusa, lecz percepcję jego nauki, która uległa zafałszowaniu. Z subiektywnej religii moralności, jaką stanowiło pierwotne, nieskażone chrześcijaństwo (tzn. nauka Chrystusa), spadkobiercy uczynili obiektywną religię pozytywną, zastępując niezależność intelektu i woli podporządkowaniem autorytetowi [Hegel 1999, 160-170]. Mimo skierowania głównego ciężaru oskarżenia pod adresem kolejnych wieków rozwoju chrześcijaństwa Hegel także w

średniowiecznej, przegrywając porównanie zarówno z ideami Nowego Testamentu, jak i odnową Reformacji.

² Por. [Szocik 2008].

wypowiedziach Jezusa dostrzega elementy pozytywności, jednak usprawiedliwia ich użycie przez specyfikę jego słuchaczy, narodu żydowskiego, który całość swojego życia religijnego i politycznego legitymizował wolą Boga. Konsekwencją takiego przekonania był obowiązek bezwarunkowego posłuszeństwa Bogu, który zamiary i oczekiwania wobec „swojego” narodu zawarł w świętych księgach oraz nauce kapłanów, co niewątpliwie utrudniało zadanie głosicielowi idei indywidualnej moralności, nieodwołującemu się do żadnego zewnętrznego autorytetu, czyniącemu jedyną prawomocną instancją rozum, wolę i moralną intuicję jednostki. Dlatego, w ocenie Hegla, chcąc uzyskać posłuch wśród żydowskich słuchaczy, Jezus musiał odwołać się do boskiego namiestnictwa, nieustannie podkreślać zgodność swojej nauki z boską wolą czy wreszcie głosić boską naturę samego siebie [Hegel 1999, 163-164].

W tej perspektywie istotną rolę odegrały cuda dokonywane przez Jezusa. Jako że nauczanie o jednostkowej moralności i cnocie dla oczekującego militarnej i politycznej potęgi narodu żydowskiego nie mogło w żaden sposób uchodzić za interesujące, Jezus musiał uciec się do kilku nadprzyrodzonych wydarzeń, bo tylko w ten sposób mógł przykuć uwagę swoich słuchaczy. Jednak o ile Jezus uciekł się do cudów jedynie jako marketingowego zabiegu, o tyle dla jego uczniów, narodu żydowskiego oraz kolejnych pokoleń wyznawców, cuda stały się istotą nowej religii pozytywnej, uzasadniając boskie posłannictwo Jezusa. Cnota, etyczność zostały zdegradowane na ostatnie miejsce: w odbiorze słuchaczy i późniejszych wyznawców cuda Jezusa legitymizowały jego boski autorytet. Hegel przyznaje słuszność Jezusowi, wskazując na jego wyłącznie pedagogiczno-moralizatorskie intencje [Hegel 1999, 166]; mentalność jego słuchaczy wymusiła konieczność akcentowania nie tyle samej nauki o cnocie opierającej się wyłącznie na niezależnym ludzkim rozumie, co położenia nacisku na boskim uzasadnieniu, które mogło zostać udowodnione jedynie za pomocą cudów. W przypadku Sokratesa, który podobnie jak Chrystus również był nauczycielem cnoty, stosunek osoby nauczyciela do etyczności prezentował się odmiennie: Sokratesa ceniono ze względu na jego moralność oraz poglądy filozoficzne [Hegel 1999, 169], podczas gdy w chrześcijaństwie Chrystus musiał nadać boską sankcję etyczności i bynajmniej nie uzyskał uznania wskutek swojego ubóstwa i prześladowań.

Cechą charakteryzującą religie pozytywne jest dążenie do ekspansji i popularyzowania własnej doktryny [Hegel 1999, 178]. Pozytywność religii obiektywnej, czyli zestaw zasad i dogmatów przedstawianych jako bezdyskusyjnie nakazane przez Boga, urasta do najwyższej rangi, czyniąc etyczność i osobistą moralność sprawą o znaczeniu drugorzędnym lub wcale nieistotną³. Zamiast eksponować istotę misji Jezusa jako nauczyciela cnoty — głoszenie ideału miłości bliźniego — chrześcijanie ośrodkiem nowej religii uczynili zewnętrzne symbole, przede wszystkim chrzest, oraz wiarę [Hegel 1999, 171]. Ten zwrot, będący wypaczeniem i zafałszowaniem wyłącznie moralizatorsko-pedagogicznej misji Jezusa, otworzył pole dla działań o ekonomiczno-materialistycznych celach. Hegel, podobnie jak Kierkegaard, wskazuje na brak jakiegokolwiek legitymizacji dla instytucji Kościoła w wypowiedziach Jezusa. A jako że Kościół stał się istotą religii chrześcijańskiej, krytyka religii pozytywnej w heglowskim wydaniu sprowadza się często do krytyki instytucji Kościoła. Niemniej, zanim Hegel przejdzie do uwag pod adresem funkcjonowania instytucji, analizuje niedostatki religii pozytywnej. Krytyka instytucji Kościoła w stosunku do krytyki samej religii pozytywnej ma charakter krytyki „drugiego rzędu”. Kościół jest nie tylko nieuzasadnionym tworem, ale nawet gdyby poparty innymi księgami świętymi (Hegel zdecydowanie wyklucza możliwość generowania przez Nowy Testament implikacji instytucjonalnych) posiadał rację bytu, nadal pozostaje wytworem religii pozytywnej, która jest mniej wartościowa od rozumowych religii subiektywnych, ponieważ nie odwołuje się do autonomicznej pracy intelektu i woli, ale przedstawia gotowe tezy, które bierny intelekt może jedynie przyjąć.

³ „Albowiem czystość serca była dla was obu istotnym elementem waszej wiary, dlatego każdy mógł drugiego traktować jako towarzysza w swojej wierze. Ten natomiast, w którego oczach aspekt pozytywny jego religii ma nieskończoną wartość i którego serce nie potrafi ustanowić niczego wyższego nad tę pozytywność, do wyznawców innej sekty będzie się odnosić (...) albo z politowaniem, albo z obrzydzeniem” [Hegel 1999, 179].

Różnica między moralnością religii pozytywnej a subiektywnej

Hegel wiąże funkcjonowanie wspólnot wyznających religię pozytywną z legalizmem. W religii moralności, subiektywnej, jak również w przypadku systemów filozoficznych jednostka sama określa zakres praw i norm, którym dobrowolnie się poddaje; taki stan rzeczy panował również w pierwszych latach istnienia chrześcijaństwa, kiedy członkowie gmin wspólnie koncentrowali się na praktycznym doskonaleniu moralnie godziwego życia. Natomiast w pozytywnej religii chrześcijańskiej to, co dobre, sprawiedliwe i słuszne, jest już określone bądź przez wcześniejszy nakaz prawodawcy czy fundatora religii, bądź przez orzeczenia uprawnionych grup (sobory bądź decyzje papieży). W tym przejawia się podkreślana nieustannie przez Hegla deprawacja ludzkiego ducha, któremu nie pozostaje nic innego, jak tylko poddać się zewnętrznym, obcym nakazom [Hegel 1999, 187-188]. Podporą legalistycznego charakteru etyki w religii pozytywnej jest dziedzictwo historyczne, którego głównym zadaniem jest determinowanie określonych postaw emocjonalno-intelektualnych wśród wyznawców, przede wszystkim wytworzenia absolutnego posłuszeństwa religijnym obowiązkom i postanowieniom Kościoła⁴. Hegel nie mógł zaakceptować budowania systemu etycznego w oparciu o określone fakty historyczne (sceny przedstawione w Starym i Nowym Testamencie), które jako bezdyskusyjne i nie wyprowadzane z ludzkiego ducha mogą być jedynie pasywnie akceptowane przez jednostkę. W heglowskim ideale moralność powinna być rezultatem aktywności świadomości, konsekwencją refleksji ludzkiego ducha; Kościół chrześcijański wybrał jednak rozwiązanie odwrotne do heglowskiej propozycji, fundując etyczność na zbiorze historycznych reguł i wydarzeń z historii jednego narodu.

Jak wspomnieliśmy, w religii pozytywnej moralność nie jest autonomiczną wiedzą ducha, ale dostarczoną z zewnątrz gotową wiedzą, której jedynie można się nauczyć bądź po prostu w nią

⁴ „Punktem wyjścia jest poznanie historyczne, któremu wyznacza się, jakie ma generować doznania i jaki stan umysłu, mianowicie wdzięczność i strach-by utrzymać nas wierności wobec naszych obowiązków, których kryterium stanowi podobanie się Bogu, kryterium znane w przypadku części obowiązków, natomiast sztucznie z wiedzy historycznej wykalkulowane w przypadku innych” [Hegel 1999, 221-222].

uwierzyć⁵. Wydaje się, że religia pozytywna z definicji nie może posiadać innego typu systemów etycznych jak tylko wynikające z nakazu; każde objawienie, moment założenia religii w historii obejmuje ufundowanie gotowej koncepcji etycznej. Hegel zauważa, że nie zachodzi żadna różnica w zakresie stopnia doskonałości moralnej między członkiem Kościoła religii pozytywnej a osobą wyznającą moralność religii subiektywnej, rozumowej⁶. Wielowiekowy wysiłek Kościoła nie wniósł niczego pozytywnego i konstruktywnego do moralno-duchowego dziedzictwa ludzkości, co jest kolejnym argumentem podważającym wagę i funkcjonalność religii pozytywnych. Pozytywność chrześcijaństwa sformalizowana za pomocą instytucji Kościoła zniweczyła ideę wolności związaną z pierwotnym chrześcijaństwem. Kościelna polityka promowała poddaństwo wobec prawa, ślepe posłuszeństwo niweczące wolną refleksję intelektualną, tym samym upodabniając chrześcijan do narodu żydowskiego [Hegel 1999, 223-225]. Obowiązki nałożone na chrześcijan opierają się na przymusie, ponieważ organem egzekwującym ich wykonywanie były rozmaite sankcje grożące niepokornym wierzącym ze strony duchownych, jak znane z historii ekskomuniki czy działalność inkwizycji⁷.

⁵ „Kościelny system moralny opiera się na religii i na naszej zależności od Boga, co stanowi główną cechę tego systemu; fundamentem jego budowli nie jest jakikolwiek fakt z dziedziny naszego ducha, jakakolwiek teza, którą można by wywieść z naszej świadomości, lecz coś, czego się nauczono, moralność nie [pozostaje] zatem autonomiczną wiedzą, niezależną w swych zasadach; istota etyczności nie opiera się zatem na wolności, na autonomii woli” [Hegel 1999, 221].

⁶ „Gdy jakiś człowiek przebył całą drogę poznawania, doznawania i stanów umysłu, którą przepisuje Kościół, a jednak nie doszedł dalej niż ktoś, kto nie miał całego tego aparatu, tak jak wielu cnotliwych ludzi między tak zwanymi poganami, i [gdy] wprawdzie daleko zaszedł w lęku i ostrożności, podległości i posłuszeństwie, ale pod względem męstwa zdecydowania, siły i innych cnót, dzięki którym rzeczywiście można wspierać dobro jednostek i państwa, pozostał w tyle czy wręcz wyszedł z tej wędrówki bez niczego-to cóż zyskał ród ludzki dzięki mozolnemu systemowi reguł Kościoła?” [Hegel 1999, 223]

⁷ „Obowiązki religijne Żydów w pewnej mierze były także obowiązkami opartymi na przymusie, czym po części są one również w Kościele chrześcijańskim, albowiem ten, kto ich zaniedbuje, tu i ówdzie naraża się jeszcze na stos, niemal powszechnie zaś zostaje pozbawiony praw swego państwa” [Hegel 1999, 225].

Eliminacja wolności i autonomii jednostki w religiach pozytywnych

Możemy dostrzec, że zinstytucjonalizowana religia pozytywna niwelowała jednostkową wolność dwojako: zmuszając swoich wyznawców do biernej afirmacji określonych tez (objawionych, zewnętrznych) oraz grożąc jednostce usposobionej refleksyjnie i krytycznie poważnymi konsekwencjami duchowo-psychicznymi (działanie diabła, wzbudzanie strachu przed piekłem) oraz fizycznymi (społeczne konsekwencje alienacji związanej z ekskomuniką itp.). Jeżeli moralność zasadza się wyłącznie na zewnętrzności, a nie jest współtworzona przez jednostkę, nietrudno o różnorodne patologie w postaci dwuznaczności, hipokryzji i obłudy. Z jednej strony naturalnym dążeniem jednostki pozostaje pragnienie oszukania systemu wymagającego od niej określonych postaw i zachowań, z drugiej strony łagodzące duchowe niepokoje zapewnienie duchowieństwa, że gwarantem wiecznej nagrody w niebie nie jest (jak można by wywnioskować z lektury Nowego Testamentu) kultywowanie miłości bliźniego i samodoskonalenie moralne, ale wypełnianie poleceń Kościoła i udział w obrzędach.

Hegel wskazuje prawodawczą autonomiczność jednostki jako istotny przejaw człowieczeństwa. Sytuacja Kościoła chrześcijańskiego (jak również wszystkich innych religii pozytywnych), który prawo moralne przedstawia w ukończonej i uformowanej przed wiekami postaci, wymagając jedynie akceptacji i wiary w ich boskie pochodzenie, uniemożliwia jednostce korzystanie z pełni człowieczeństwa⁸. Co więcej, jeśli uznać nakaz posłuszeństwa „obcemu”, zewnętrznemu w stosunku do naszej myśli i woli kodeksowi moralnemu za bezprawny, władza Kościoła nad jego wyznawcami również przedstawiałaby się jako bezprawna, pozostająca w sprzeczności z prawami ludzkiego rozumu. Zdaniem Hegla skłonność do wiary w panujący nad człowiekiem byt boski (na której opiera się religia pozytywna) wynika z

⁸ „Z prawa do tego, by samemu nadać sobie swe własne prawo, by tylko wobec siebie być winnym rozliczenia ze sposobu, w jaki nim operuje, żaden człowiek nie może zrezygnować, gdyż wyzbywając się go, przestałby być człowiekiem. Ale rzeczą państwa nie jest przeszkadzać mu w tym — działanie takie oznaczałoby, że państwo chce człowieka przymusić, by był człowiekiem, a to byłoby przemocą” [Hegel 1999, 230].

uznania przewagi boskości nad sobą samym we wszystkich dziedzinach. Konsekwencją aktualizacji takiej wiary jest wyrzeczenie się autonomii rozumu, ponieważ w sytuacji konfrontacji wierzącej jednostki z potężnym i absolutnym Bogiem ludzki intelekt pozostaje bez jakichkolwiek możliwości działania [Hegel 1999, 230-232]. Pozostaje jedynie wiara, zaufanie w dobroć i miłosierdzie Boga, oczekiwanie na jego łaskę oraz posłuszeństwo poleceniom wydawanym przez Kościół, w którego gestii, jako wtajemniczonego i znającego oczekiwania Boga, znajduje się sposób na osiągnięcie niebiańskiej chwały.

Chrześcijaństwo przyczyną degradacji kultury europejskiej

Podobnie jak w odniesieniu do jednostki religia pozytywna spełnia funkcję ograniczającą i degradującą, tak też w stosunku do narodów uwydatniają się jej negatywne skutki. Najbliższe narodom są ich własne religie subiektywne, rozumowe, odzwierciedlające obyczaje, tradycję, jednym słowem specyfikę i własności danego narodu. Natomiast religia chrześcijańska jest obca kulturze europejskiej i zaszczerpia narodom Europy odmienne prawa i obyczaje, właściwe narodom Bliskiego Wschodu, ale nie germańskim i słowiańskim mieszkańcom środkowej i wschodniej Europy⁹. Postulat związku religii z dziejami i naturą narodu wynika także z obserwacji praktyk obrzędowych i doświadczeń wiernych w chrześcijańskich państwach Europy, w których największym uznaniem darzono lokalnych świętych, z których kilku wybranych urastało do rangi czołowych patronów kraju. Zatem, zgodnie z heglowskimi analizami, duch narodu manifestujący się w postaci religii nie ujawnia się w osobach bóstw odgórnie ustanawianych i importowanych z Bliskiego Wschodu, lecz w osobach regionalnych świętych, bliskich poszczególnym narodom.

⁹ „Chrześcijaństwo wyludniło Walhallę, wycięło święte gaje, a wyobraźnię ludu wytepiło jako haniebny zabobon, jako diabelską truciznę, zamiast tego dając nam wyobraźnię ludu, którego klimat, którego prawodawstwo, którego kultura, którego zainteresowania są nam obce, którego historia nie ma z nami żadnego związku” [Hegel 1999, 239].

Chrześcijaństwo, jako religia pozytywna ufundowana na świętych księgach ludów Bliskiego Wschodu, nie przystaje do kultury narodów europejskich z racji całkowitej odmienności społeczno-historycznej Starego i Nowego Testamentu, dlatego olbrzymie fragmenty Biblii będące rezultatem ludowej wyobraźni mogłyby zostać zastąpione mitycznymi wyobrażeniami społeczności europejskich. Jedyne podobieństwa odnoszą się do wspólnej natury ludzkiej, jednak są niewystarczające dla zniwelowania zasadniczych różnic kulturowych [Hegel 1999, 242-243]. W podobnym duchu wypowiadał się także Johann Herder, który przypisywał chrześcijaństwu zniszczenie tożsamości i kultury narodów europejskich, obwiniając zarówno bezwzględną politykę instytucji Kościoła, jak również obcą, odznaczającą się niską jakością i niezdolną do rozwoju ducha naukę i kulturę łacińską [Skuza 2000, 28]. Chrześcijański rozum, który w ujęciu heglowskim pojawił się wśród „zepsutego” narodu żydowskiego i rzymskiego, poszukiwał absolutnych i niezależnych pierwiastków, które mogły zostać odnalezione jedynie w idei Boga, w przeciwieństwie do greckiej religii wyobraźni i rozumu, która elementy wieczności i autonomii umieszczała w człowieku. Nadzieje pokładano wyłącznie w Bogu, rezygnując z odpowiedzialności i idei moralnego samodoskonalenia się, trwając w biernym stanie bezradności i oczekiwania na boską pomoc [Hegel 1999, 250].

Zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo zniekształciło idee nauki Jezusa

Ideowi spadkobiercy Jezusa do tego stopnia sprzeniewierzyli się jego nauczaniu, że zamiast wcielić w życie oparty na wolności ducha ideał miłości bliźniego, zabsolutowali pewne całkowicie przypadkowe elementy jego życia i działalności, nieuzasadnienie wyprowadzając z nich nakazy i reguły posłuszeństwa, których rzekomo miałyby oczekiwać sam Bóg. Tym samym to, co w życiu Jezusa było zupełnie przypadkowe, a zatem mogło potoczyć się w inny sposób bądź w ogóle nie mieć miejsca, zostało uznane za coś świętego, wymagającego oddawania boskiej czci [Hegel 1999, 274]. W tej sytuacji nadanie wybranym znakom, obrzędom czy gestom magicznej rangi, a w konsekwencji uznanie powinności ich realizowania czy nakaz

posłuszeństwa wobec nich uczyniono istotą nowej religii, co doprowadziło do przeniesienia ciężaru odpowiedzialności za indywidualne zbawienie z jednostkowego samodoskonalenia się na wierność tymże obrzędom i nakazom, mającym rzekomo zagwarantować odkupienie grzechów i życie wieczne po śmierci ciała.

Zakończenie

Przekonanie o radykalnym rozłamie między działalnością Jezusa a zinstytucjonalizowanym chrześcijaństwem jest motywem popularnym w niemieckojęzycznym piśmiennictwie XVIII i XIX wieku. Oprócz Hegła wymienić można m.in. Lessinga, który eksponując sferę ducha i praktycznej moralności, krytykował utożsamianie prawd historycznych z prawdami wiecznymi, deifikowanie instytucji, obrzędów itp. Podobnie przywoływany Kierkegaard, czerpiący inspiracje m.in. z filozofii heglowskiej, był jednym z najzagorzalszych krytyków instytucji Kościoła.

Poglądy Hegła w początkowym okresie jego twórczości przynależą do nurtu krytykującego religie pozytywne, którego wyznacznikiem była wolność jednostki i racjonalny charakter poglądów na świat i etykę. Religia objawiona, odwołująca się do umocowanych historyczną tradycją autorytetów, była naturalnym przedmiotem, często bezkompromisowej, krytyki filozofów.

BIBLIOGRAFIA

- Hegel, G. W. F., 1958, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa.
- Hegel, G. W. F., 1999, *Pozytywność religii chrześcijańskiej*, [w:] *Pisma wczesne z filozofii religii*, przeł. Sowinski, Kraków.
- Szocik, K., 2008, *Krytyka instytucji kościoła i relacji kościół-państwo w filozofii Kierkegarda*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria”, nr 1 (65), Warszawa, s. 101–109.
- Skuz, Z., 2000, *Filozofia antropologiczna Herdera*, [w:] J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, Warszawa.

ABSTRACT

HEGEL AS THE CRITIC OF POSITIVE RELIGIONS. *THE POSITIVITY OF THE CHRISTIAN RELIGION* AND CONTESTATION OF VALUE OF REVEALED RELIGION

Hegel had radically criticized positive religion. Its comparison with natural religions showed abstract and transcendent understanding Divinity and its concentration on rites and rituals. Hegel underlined ethical implications of positive religion, searching for negative influence of religion on individual and social life. Hegel's critique is important moment of progress of critical, modern philosophical thought.