

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 Verrücktern*, 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, Jörg Splett, Hans Urs von Balthasar i Walter Kasper. 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.