

## HEGEL, CREȘTINISMUL ȘI FILOSOFIA RELIGIEI

---

NICOLAE TURCAN

---

Raporturile lui Hegel cu credința creștină sunt binecunoscute, Hegel fiind unul dintre cei mai fervenți susținători, din perspectivă filosofică, a adevărului universal al creștinismului. Evident, prin originalitatea și construcția sa, sistemul hegelian nu poate fi acceptat pur și simplu ca un model de filosofie creștină, mai ales din perspectivă ortodoxă. Teologii au fost mereu sceptici față de umbra de panteism care plutește peste filosofia hegeliană a spiritului și față de modul cum înțelegerea Treimii este tributară sistemului triadic care, chiar inspirat de creștinism, ajunge în cele din urmă să-l interpreteze diferit de tradiție. Filosofia depășește teologia, iar Hegel nu ezită să susțină această idee, chiar dacă e o depășire nu neapărat în conținut, ci în formă. Pentru a accepta ceea ce rezistă astăzi din Hegel în materie de credință, dar și pentru a critica ceea ce se îndepărtează de adevărul Tradiției, e nevoie să răspundem la câteva întrebări: Cum arată raportul dintre filosofia hegeliană și creștinism? Cum înțelege Hegel Treimea creștină, pe Tatăl, Fiul și Sf. Duh, acesta din urmă atât de cunoscut prin conceptul de Spirit absolut? Încercând un răspuns, nu vom angaja, din lipsă de spațiu, o prezentare a filosofiei hegeliene. Acolo unde am considerat necesar, perspectiva teologică este afirmată explicit, prin apelul la învățăturile dogmatice ale Bisericii Ortodoxe.

### HEGELIANISM ȘI CREȘTINISM

Una dintre cele mai importante surse ale gândirii lui Hegel, defel disimulată de acesta, este religia creștină „în forma ei luterană”<sup>1</sup>, citită însă cu ochii neoplatonici ai admiratorului lui Master Eckhart<sup>2</sup>. Pentru Hegel creștinismul este religia absolută și, aidoma filosofiei, exprimă adevărul

---

<sup>1</sup> JACQUES D' HONDT, *Hegel și hegelianismul* (= Filosofie), traducere de Nicolae Râmbu, Polirom, Iași, 1998, p. 66. Afirmatia lui Hondt trebuie preluată cu câteva precauții, fiindcă Hegel depășește adeseori luteranismul, fie în maniere eretice, fie pur și simplu prin revalorizarea unor doctrine care țin mai mult de Catolicism decât de Protestantism (cf. PETER C. HODGSON, *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 188).

<sup>2</sup> ȘTEFAN VIANU, *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*, Humanitas, București, 2005, p. 156.

absolut. Chiar sistemul triadic al lui Hegel își dovedește fidelitatea față de creștinism<sup>3</sup>, ceea ce implică încrederea într-un raport de identitate între gândire și revelația creștină: „Gândirea trebuie [...] să se miște liber în ea însăși, dar trebuie să facem de îndată observația că rezultatul gândirii libere este în concordanță cu conținutul religiei creștine, deoarece aceasta este revelație a rațiunii”<sup>4</sup>. Atât de important este acest raport dintre cunoașterea rațiunii și revelația creștină, încât Hegel critică, în numele ei, starea paradisiacă a omului: lipsită de gândire și aparținând mai degrabă religiei naturale, starea omului de dinainte de cădere n-ar putea fi cea adevărată și nu s-ar ridica încă la nivelul libertății, nici la cel al spiritului. Asimilată unei stări de somnolență și necunoaștere, această nevinovăție originară este obligatoriu depășibilă și, în mod dialectic, necesară:

„Așadar, putem spune că este istoria eternă a libertății omului aceea să iasă din toropeala în care este el în primii ani ai săi, să ajungă în genere la lumina conștiinței, mai precis, să existe pentru el binele și răul. // Dacă degajăm ceea ce există realmente în această expunere, [constatăm] că ea conține același lucru ca și ideea; anume: omul, spiritul să ajungă la împăcare, sau, exprimat superficial, să devină bun, să-i împlinească menirea; pentru acest scop poziția aceasta a conștiinței, a reflexiei, a scindării este și ea necesară”<sup>5</sup>.

Firește, în modul în care o exprimă Hegel, ideea nu e defel ortodoxă, pentru că starea paradisiacă e conotată, în orizontul sistemului hegelian, în termeni negativi, care ar contrazice că după creație, toate erau „bune foarte” (*Fac* 1, 31). Fără a asuma acest discutabil prim punct, teologia patristică a recunoscut superioritatea ontologică la care este chemat omul după întruparea Fiului lui Dumnezeu: de la starea de natură, bună înainte de cădere, la cea de îndumnezeit<sup>6</sup>. Dinamica asemănării cu Dumnezeu – adică a participării la Dumnezeu prin înaintarea pe calea deschisă de întruparea Fiului – este însă altceva decât dinamica istorică a devenirii spiritului, de aceea asemănările sunt inevitabil parțiale.

Oricum, pentru Hegel creștinismul este manifestare, revelație și religie a adevărului și libertății. Dacă religia este conștiință a ființei absolute, cele două determinații, conștiința și ființa, se află într-un raport al cărui întreg reprezintă spiritul. Obiectul religiei este religia însăși, conștiința acestui obiect fiind însăși ființa lui pentru sine: „Aceasta este religia desăvârșită, care este ființa spiritului pentru sine însuși, religia în care ea însăși și-a devenit sieși obiectivă, religia creștină”<sup>7</sup>.

Dinamica manifestării presupune că spiritul infinit și cel finit sunt neseperabile, că substanța absolută se comunică spiritului finit spre cunoaștere – ceea ce reprezintă un moment al ei –, dar rămâne totodată la sine și se reîntoarce la sine. Acest proces anulează obiectualizarea lui Dumnezeu și cunoașterea exterioară a Lui, cum acuză Hegel că se întâmplă în anumite forme de teologie, și admite unitatea gnoseologică dintre Dumnezeu și cel ce cunoaște: „... conceptul religiei absolute poate fi formulat în sensul că ceea ce importă nu este acest ce exterior, ci religia însăși, adică unitatea acestei reprezentări, pe care o numim Dumnezeu, cu subiectul”<sup>8</sup>.

Faptul că Dumnezeu se revelează pe sine, că se manifestă, ține chiar de condiția fundamentală a spiritului. Nemanifestat, spiritul n-ar putea fi considerat absolut, căci „un spirit care nu se manifestă nu este spirit”<sup>9</sup>. Însemnătatea acesteia e subliniată și de faptul că chiar creația lumii, ca

<sup>3</sup> Cf. JACQUES D' HONDT, *Hegel și hegelianismul*, p. 67.

<sup>4</sup> GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Enciclopedia științelor filozofice: Logica*, vol. 1, traducere de D.D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru et al., Humanitas, București, 1996, p. 92.

<sup>5</sup> G.W.F. HEGEL, *Prelegeri de filozofie a religiei* (= Paradigme), traducere de D.D. Roșca, Humanitas, București, 1995, p. 155.

<sup>6</sup> De exemplu, în hristologia lui, Sf. Chiril al Alexandriei se folosea ca de un argument imbatabil de această superioritate ontologică a se vedea Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre Sfânta Treime* (= PSB 40), traducere de Dumitru Stăniloae, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 107.

<sup>7</sup> G.W.F. HEGEL, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 407.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 410.

manifestare a lui Dumnezeu, este pentru Hegel o creație eternă sau, mai corect spus, Îl dezvăluie pe Dumnezeu în calitate de creator etern:

„Când spunem că Dumnezeu a creat lumea, exprimăm acest lucru ca pe un fapt ce s-a întâmplat o dată, fapt care nu se mai întâmplă, ca pe o determinare care poate fi sau nu fi, Dumnezeu s-ar fi putut revela sau ar fi putut să nu se reveleze; exprimăm că crearea lumii este o determinare oarecum arbitrară, accidentală, neapartenând conceptului lui Dumnezeu. Însă Dumnezeu ca spirit este esențialmente această revelare de sine. El nu creează lumea o dată, ci este creatorul etern, e această revelare de sine veșnică, acest act. Acesta este conceptul său, determinația sa”<sup>10</sup>.

Cum arată acest Dumnezeu creștin în filosofia lui Hegel? Pentru a răspunde la această întrebare, va trebui să discutăm modul în care filosoful german concepe Sf. Treime.

### DOCTRINA HEGELIANĂ A TREIMII

Pentru Hegel, adevărul revelat al Dumnezeului Treime este un adevăr absolut, chiar dacă această determinare a divinului „ca unul-în-trei este cu totul abandonată din câmpul filozofiei, iar în teologie ea nu mai este preocupare serioasă”<sup>11</sup>. De fapt, Treimea reprezintă nici mai mult, nici mai puțin decât „conștiința absolută a adevărului”<sup>12</sup>. Aceste aprecieri înalte nu sunt făcute pentru ca dogma Treimii să fie reiterată în acord cu Tradiția Bisericii, ci doar pentru a o reinterpretă din perspectiva sistemului hegelian. Demersul de reconstrucție speculativă poate fi scandalos pentru teologia ortodoxă<sup>13</sup>: Treimea hegeliană pare, de la înălțimea conceptelor dialectice, stranie pentru credinciosul care cunoaște învățătura Bisericii, în primul rând din pricină că natura devine termen mediu între Dumnezeul creator și Spiritul Absolut<sup>14</sup>. Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul și Dumnezeu-Duhul Sfânt sunt trei momente ale mării triade dialectice – ideea logică, ideea în afară de sine (natura) și ideea absolută<sup>15</sup> (sau spiritul revenit la sine însuși din alienarea în natură)<sup>16</sup>.

**Tatăl.** Dumnezeu-Tatăl, ca idee abstractă, aflată în sine, încă nedeterminată în niciun fel, are nevoie de determinare pentru a ajunge la concept, concept pe care Hegel îl concepe ca universal concret. Concret înseamnă aici un Dumnezeu adevărat, care e viață și revelație, nu o simplă idee goală de determinații. Pentru a ajunge la concept, Dumnezeu are nevoie de determinare, de scindare absolută și de dezvăluirea lui ca spirit.

Determinarea presupune că Dumnezeu devine obiect pentru gândire, nerămânând doar la nivelul simțirii, El fiind în mod esențial „pentru spirit”.<sup>17</sup> Prin spirit, Hegel înțelege atât mișcarea de la conștiința omului către Dumnezeu, cât și mișcarea inversă, de la Dumnezeu, ca revelație, către conștiință. „Spiritul este spiritul *care gândește*”<sup>18</sup>, accentuează Hegel și, raportată la sine însăși, această gândire este unitate pură, în care subiectul și obiectul încă nu există, fiind identitate a universalului cu sine însuși.

<sup>10</sup> *Ibidem*. Să remarcăm ortodoxia acestei idei a creației continue, cu toate că logica ei este diferită: la Hegel ea relevă de necesitatea naturii Spiritului, pe când în Tradiția Bisericii purtarea de grijă a lui Dumnezeu, adică dragostea, este motivul acestei creații.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 442.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> PETER C. HODGSON, *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, p. 127.

<sup>14</sup> Cf. T.L.S. SPRIGGE, *The God of metaphysics : being a study of the metaphysics and religious doctrines of Spinoza, Hegel, Kierkegaard, T.H. Green, Bernard Bosanquet, Josiah Royce, A.N. Whitehead, Charles Hartshorne, and concluding with a defence of pantheistic idealism*, Clarendon Press – Oxford University Press, Oxford – New York, 2006, p. 114.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>16</sup> ȘTEFAN VIANU, *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*, p. 169.

<sup>17</sup> G.W.F. HEGEL, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 429.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

Scindarea absolută presupune diferențierea în funcție de dubla mișcare – în primul rând, mișcarea gândirii subiective care pleacă de la ființa nemijlocită către infinitatea lui Dumnezeu (aici se situează argumentele existenței lui Dumnezeu și, în general, este modul de naștere al religiei) și, în al doilea rând, mișcarea dinspre universal, dinspre concept, către concret (revelația)<sup>19</sup>.

„Dumnezeu este *spiritul*”<sup>20</sup> reprezintă o idee care, după Hegel, se exprimă cel mai deplin în dogma creștină a Treimii. Dumnezeu Tatăl Îl creează veșnic pe Fiul Său, în această diferențiere de sine Dumnezeu fiind tot timpul, prin iubire, la sine însuși, într-un proces continuu, care este Spiritul. „Spiritul este acest proces, e mișcare, viață, ceea ce înseamnă a se diferenția, a se determina...”<sup>21</sup>, scrie Hegel. Spiritul este „iubirea veșnică”, iar procesul diferențierii în Sf. Treime este un proces în care diferența este pusă ca nediferență<sup>22</sup>.

**Fiul.** Împărăția Fiului este pentru Hegel raportată în mod original la conștiință și reprezentare, adică la diferență. Fiul este în primul rând diferențierea Tatălui față de Sine, cu rămânerea la Sine, fiindcă diferența nu anulează unitatea. Această revenire la Sine este chiar Spiritul, iar diferența care se pune din eternitate, tot din eternitate este și suprimată.

„Diferențialul este determinat în așa fel încât diferența să fie nemijlocit dispărută, încât acesta să fie un raport al lui Dumnezeu, al ideii numai față de sine însăși. Această diferențiere este numai o mișcare, un joc al iubirii cu sine însăși, joc în care nu se ajunge la seriozitatea alterității, la separare și dezbinare”<sup>23</sup>.

Lumea reprezintă „apariția lui Dumnezeu în finitate”<sup>24</sup> și, din pricină că e lipsită de gândire și de cunoaștere autonomă, ea nu se poate raporta prin sine însăși la Dumnezeu. Natura se raportează într-un fel la om, în măsura în care constituie „latura dependenței lui”<sup>25</sup> și se lasă cunoscută prin gândire de către om. Abia atunci când această cunoaștere umană a naturii îi dezvăluie adevărul, care nu e altul decât faptul de a fi creație a lui Dumnezeu, natura e pusă în legătură cu divinul, prin acest ocol subiectiv. Ca dependență, natura creează sciziunea interioară a subiectului uman, subiect aflat mereu în contradicție cu sine, în primul rând prin necesitatea de a cunoaște adevărul, în al doilea rând prin neadevărul sfâșierii din sine însuși<sup>26</sup>.

Vorbind despre împărăția Fiului, Hegel ia în discuție destinul omului, pe care îl consideră marcat de întruparea lui Hristos, destin ce poate fi descris tot printr-o dialectică. Mișcarea dialectică pornește de la faptul că, în primul rând, omul este bun de la natură, dar această determinație este doar în-sine și nu ajunge la ființa-pentru-sine<sup>27</sup>, lipsă ce conduce la faptul că omul își depășește modul nemijlocit pentru a ajunge la conceptul spiritului, adică la propoziția care susține că omul este rău de la natură<sup>28</sup>. Fiind spirit, omul se deosebește de modul natural, „el este sciziune”, răutatea lui fiind dată tocmai de limitarea la a fi doar natură: „omul natural este egoist”<sup>29</sup>, scrie Hegel. Dacă omul nu este în mod nemijlocit așa cum trebuie să fie, rezultă, în al doilea rând, că omul trebuie să se considere pe sine rău, o considerare ea însăși echivalentă cu răul și care subliniază sciziunea ce rezidă în conceptul general al omului<sup>30</sup>. Când ating universalitatea și infinitatea, opoziția față de Dumnezeu (care produce descurajarea) și opoziția față de lume (care produce nefericirea) îl fac pe om să aspire la concilierea generală. Hegel exemplifică prima opoziție prin religia poporului

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 429-430.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 430.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 431.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 432.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 446.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 448.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 449.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 450.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 451.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 453-455.

evreu, iar pe cea de-a doua prin filosofile stoică și sceptică, ale Antichității. Concilierea însă este realizată prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, prin „apariția lui Dumnezeu în carne”<sup>31</sup>.

Cu întruparea lui Dumnezeu Hegel ajunge astfel la posibilitatea realizării maximei concilierii a omului cu Divinitatea, în care „esența divină îmbracă natura umană”<sup>32</sup>. Argumentația are în vedere unitatea naturii umane și divine, identitatea celor două naturi în Iisus Hristos. Felul în care Hegel vede aici unirea se îndepărtează de cadrele Ortodoxiei, alunecând într-un fel de monofizism, care proclamă o unitate substanțială a celor două naturi, o unitate ontologică:

„Natură divină și natură umană într-una; expresie tare, grea; reprezentarea ce se leagă de ea trebuie să fie dată uitării; este esențialitatea spirituală la care trebuie să ne gândim aici; în unitatea naturii divine și omenești a dispărut tot ce aparține particularizării exterioare; finitul a dispărut”<sup>33</sup>.

De fapt, în acord cu învățătura ortodoxă, cele două naturi rămân distincte în unirea ipostatică<sup>34</sup>, Dumnezeu devenit om fiind o singură persoană în două naturi. Niciun fel de unitate ontologică nu există aici, ci doar unitate după ipostas, după persoană, și anume persoana unică a lui Iisus Hristos, în care cele două firi își comunică însușirile. Îndumnezeirea este, în învățătura ortodoxă, realizată prin har, nu prin natură, firea divină comunicându-i firii umane însușirile sale îndumnezeitoare în una și aceeași persoană.

Dar din pricina unității ontologice a celor două naturi, Hegel va abolii diferența ontologică dintre Dumnezeu și om, dintre natura divină, total incognoscibilă, și natura umană, considerând eronat că „natura divină și cea omenească nu sunt diferite în sine”<sup>35</sup>. Or, o asemenea înțelegere are drept consecință faptul că face Întruparea superfluă și anulează tocmai necesitatea concilierii. Transcendența lui Dumnezeu este suprimată iar hristologia hegeliană ridică umanitatea atât de sus, încât întruparea în istorie a lui Dumnezeu devine inutilă, din perspectiva necesității umane. Dacă Spiritul însuși nu ar fi decis în evoluția sa că a sosit momentul împlinirii spirituale a omeneirii, nu s-ar fi întrupat, nici nu s-ar fi revărsat peste comunitatea credincioșilor la Cincizecime. Apoftegma Sf. Atanasie cel Mare că „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devine dumnezeu” își schimbă accentul: Dumnezeu a vrut să devină om, iar omul are posibilitatea de a se îndumnezei.

Identitatea ontologică a celor două naturi pare uneori a nu fi susținută decât cu privire la persoana lui Hristos, Hegel acceptând, atunci când în cauză e spiritul și nu natura, că spiritul uman și cel absolut își păstrează diferența chiar și în cazul în care, în comunitatea Bisericii, Duhul Sfânt (i.e. spiritul absolut, în limbaj hegelian), se sălășluiește în om<sup>36</sup>. Această singularitate hegeliană a persoanei divino-umane a lui Hristos contravine Tradiției care L-a înțeles pe Hristos ca om adevărat și Dumnezeu adevărat, deschizând prin întrupare, moarte, înviere și înălțare calea tuturor oamenilor; dacă există identitate între cele două naturi în Iisus Hristos, atunci același lucru ar trebui să existe și în cazul oamenilor care cred, ceea ce anulează faptul că îndumnezeirea omului se face nu după natură, ci după har, natura rămânând incognoscibilă după Tradiția Bisericii de Răsărit<sup>37</sup>.

În privința rolului lui Hristos, hristologia lui Hegel are în vedere mai multe trăsături. Mai întâi, după latura umană, Hristos este descris ca învățător, un învățător a cărui învățătură

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 468.

<sup>32</sup> G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia spiritului* (= *Cogito*), traducere de Virgil Bogdan, IRI, București, 2000, p. 444.

<sup>33</sup> G.W.F. HEGEL, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 469.

<sup>34</sup> Termenul de „unire ipostatică” îi aparține Sf. Chiril al Alexandriei, care l-a formulat într-o scrisoare către Nestorie cu puțin înainte de cel de-al treilea Sinod ecumenic: vezi NORMAN RUSSELL, *Cyriel of Alexandria* (= *The Early Church Fathers*), Routledge, London & New York, 2000, pp. 36-37.

<sup>35</sup> G.W.F. HEGEL, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 471.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 492.

<sup>37</sup> S-a observat, de altfel, că heterodoxia hristologiei lui Hegel înlocuiește folosirea conceptelor ortodoxe (două naturi, o persoană, unire ipostatică) cu o „intuiție filosofică nouă” (PETER C. HODGSON, *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, p. 168).

depășește dogmatica creștină, fiindcă descrie natura lui Dumnezeu prin prezența unei persoane sensibile, Iisus Hristos în carne și oase, iar nu prin concept, cum se va întâmpla în dogmatică, mai târziu<sup>38</sup>. Această învățătură aduce religia concilierii absolute, care presupune un nou raport cu lumea – în primul rând un raport polemic, negativ, de refuz al lumii<sup>39</sup>. Iată ce scrie Hegel:

„Această împărăție a lui Dumnezeu, noua religie, are deci în sine determinația negării împotriva a ceea ce există; aceasta este latura revoluționară a învățaturii care, fie că aruncă la o parte tot ce subzistă, fie că-l nimicește, îl răstoarnă. Toate lucrurile pământești, lumești cad în țărână fără valoare și sunt declarate astfel. Ceea ce a premers se transformă, raportul precedent, starea religiei, a lumii, nu poate rămâne ca mai înainte; este vorba ca omul, care trebuie să dobândească conștiința concilierii, să fie scos din această lume, să i se pretindă acestui om să facă abstracție de realitatea existentă. [...] Prima manifestare conține latura polemică, exigența de a ne îndepărta de lucrurile finite, se cere înălțare la nivelul unei energii infinite în care universalul pretinde să fie păstrat ferm pentru sine și căreia trebuie să-i devină indiferente toate celelalte legături, ceea ce de altfel este moral, just; toate celelalte legături trebuie să fie date la o parte”<sup>40</sup>.

O altă trăsătură este cea de profet: Hristos este mai mult decât un învățător pentru că rostește cuvintele lui Dumnezeu în istorie, vorbind „din Dumnezeu”<sup>41</sup>, dar fiind în același timp om. De asemenea, ca „martir al adevărului”<sup>42</sup>, convertirea conștiinței poate începe, fiindcă abia prin moartea lui Hristos „se face trecerea în religios”<sup>43</sup>. „Ființa divină s-a împăcat cu existența ei prin evenimentul propriei exteriorizări a esenței divine, prin devenirea ei care a avut loc ca om și prin moartea ei”<sup>44</sup>. Prezența lui Dumnezeu este o certitudine în Hristos, iar moartea lui Hristos este de fapt o negație a negației, o moarte a morții, pentru că Dumnezeu reînvie la viață.

„Dumnezeu a murit, Dumnezeu este mort – acesta este gândul cel mai îngrozitor, că tot ce e veșnic, tot ce e adevăr nu este, e însăși negația în Dumnezeu; de aceasta sunt legate durerea supremă, sentimentul lipsei totale de scăpare, abandonarea a tot ce e superior. – Procesul nu se oprește însă aici, ci se produce acum convertirea; anume, Dumnezeu se păstrează pe sine în acest proces, iar acesta este numai *moartea morții*. Dumnezeu reînvie la viață: prin urmare procesul se convertește în contrariul său”<sup>45</sup>.

Hegel acceptă învierea, dar subliniază că deja ea ține de credință. Prin înviere este realizată atât concilierea, cât și spiritul, Hegel revenind la aceeași mișcare a spiritului care devine istorie, pentru a se reîntoarce apoi la sine: „...semnificația istoriei este că ea e istoria lui Dumnezeu însuși. Dumnezeu este mișcarea absolută în sine însuși, mișcare care e spiritul, și această mișcare este aici înfățișată în individ”<sup>46</sup>.

**Duhul Sfânt (Spiritul).** Împărăția Spiritului înseamnă pentru Hegel comunitatea și realizarea comunității. Dacă singularitatea divină, ca singur om, era reprezentată de Fiul lui Dumnezeu, desăvârșirea nu poate fi constituită decât prin aducerea la unitate a singularităților

<sup>38</sup> Și această opinie este excesivă atâta timp cât conștiința dogmatică nu și-a exersat reflexele filosofice decât pentru a păstra neschimbat chipul Fiului lui Dumnezeu. Intențiile sinoadelor ecumenice au fost mai mult decât formularea în concepte a unei credințe existente, cât păstrarea posibilității de a-L recunoaște și propovădui pe același Hristos pe care Apostolii îl cunoscuseră personal.

<sup>39</sup> G.W.F. HEGEL, *Prelegeri de filozofie a religiei*, pp. 472-473. Ideea este tributară celebrei scheme hegeliene – teză, antiteză, sinteză – care presupune deci, ca un moment necesar al ei, existența antitezei.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 473-474.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 475.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 476.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 477.

<sup>44</sup> G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia spiritului*, p. 447.

<sup>45</sup> G.W.F. HEGEL, *Prelegeri de filozofie a religiei*, p. 479.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 483.

umane, a oamenilor<sup>47</sup>. Iar această desăvârșire are și o mișcare de la empiric/istoric la spirit/anistoric, adică de la Dumnezeu întrupat în istorie la Spiritul prezent într-un acum ce depășește istoria<sup>48</sup>.

Conceptul comunității presupune trei momente, și anume nașterea comunității, credința și raportarea Spiritului la subiect. În primul rând, comunitatea ia naștere prin revărsarea Duhului Sfânt (a Spiritului așadar), atunci când prezența sensibilă și nemijlocită a lui Hristos a încetat. Într-un al doilea moment, credința are aceeași mișcare: în loc să fie atestată empiric, ea devine credință spirituală, care nu mai are nevoie de miracole pentru a se susține, nici de dovezi ale existenței lui Dumnezeu care să aibă ca punct de plecare finitul; empiricul este devaluat, iar credința, în calitate de credință a comunității, reprezintă adevărul Spiritului. Modul în care Hegel înțelege credința este foarte îndepărtat de principiul protestant al lui *sola Scriptura*: conținutul credinței „nu este produs de cuvintele Bibliei, ci de comunitate”<sup>49</sup>, adică de Biserică. Această producere presupune exercițiul filosofic, adică interiorizarea credinței și transfigurarea ei în știință. „Adevăratul conținut creștin al credinței trebuie să fie justificat de filozofie și nu de istorie”, fiindcă lucrarea Spiritului nu s-a desfășurat cândva în trecut, ci este prezență, ceea ce face Spiritul „absolut prezent”<sup>50</sup>. În fine, al treilea moment în explicarea conceptului comunității este raportarea Spiritului la subiect, ceea ce presupune atât interiorizarea și mijlocirea credinței, cât mai ales concilierea, faptul de a deveni cetățean al împărăției lui Dumnezeu. Având conștiința că „subiectul diferă de spiritul absolut”<sup>51</sup>, Hegel subliniază faptul locuirii omului de către Duhul lui Dumnezeu:

„Acesta este conceptul comunității în general, e ideea care este deci procesul subiectului în și la el însuși, subiect care, receptat în spirit, e spiritual, astfel încât spiritul lui Dumnezeu sălășluiește în el. Această conștiință de sine pură a lui este totodată conștiință a adevărului, iar această conștiință de sine pură, care știe [cunoaște] și voiește adevărul, este tocmai spiritul divin în el”<sup>52</sup>.

Comunitatea reală este Biserica, iar adevărul este aici „adevăr existent”, „pre-supus”, apărând sub forma doctrinei, a învățaturii de credință, al căror conținut fundamental este concilierea<sup>53</sup>. Raportul dintre gândire și sentiment nu cunoaște restricțiile kantiene: gândirea este cea care elaborează doctrina credinței, în elementul spiritului, adică în Biserică, pornind de la conținutul concret al vieții religioase. Doctrina există mai întâi

„ca intuire, ca sentiment, ca mărturie simțită, asemănătoare trăsnetului, a spiritului, însă adevărul trebuie să fie prezent, pre-supus; astfel el trebuie să fie dezvoltat din concentrarea, din interioritatea spiritului în reprezentare. [...] doctrina se formează dintr-un alt conținut, concret, amestecat încă cu neclarități”<sup>54</sup>.

Este foarte important să observăm această dublă mișcare, după părerea noastră foarte tradițională, în felul în care Hegel înțelege raportul dintre gândire și viață: în primul rând viața în Biserică presupune revărsarea Duhului Sfânt, adică adevărul revelat în comunitate, și exersează prin praxis acest adevăr, niciun fel de viață adevărată nefiind posibilă fără preexistența Revelației; în al doilea rând viața (și sentimentul) devine conținut pentru viitoarea dezvoltare a învățaturii de credință, prin filosofie, o filosofie care are același conținut ca și religia, cunoașterea adevărului, care este Dumnezeu. Învățătura astfel elaborată trebuie păstrată și transmisă de Biserică, pentru a oferi omului, încă de la naștere, adevărul și posibilitatea locuirii în adevăr.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 484.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 485.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 491.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 492.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp. 492-493.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 493.

„Subiectul se naște în această învățătură, el pleacă de la această stare a adevărului valabil, existent, cu conștiința despre el. Acesta este raportul lui față de acest adevăr în sine și pentru sine pre-supus, adevăr existent. // Astfel, întrucât este născut înăuntrul bisericii, individul e îndată, deși încă inconștient, determinat să participe la acest adevăr, să se împărtășească din el [...] Botezul indică că copilul se naște în comunitatea bisericii și nu în mizerie, că el nu întâlnește o lume dușmană, ci că lumea lui este biserica...”<sup>55</sup>

Biserica are autoritatea de a transmite această învățătură, educând oamenii să-și împlinească menirea, adică să fie primiți în harul lui Dumnezeu, prin sesizarea unității divino-umane a lui Hristos (în învățătura ortodoxă fiind vorba de unirea ipostatică, nu ontologică, după cum am mai spus) și prin credința care este „spiritul divin care acționează în subiect”<sup>56</sup>.

În privința bucuriei prezenței lui Dumnezeu în euharistie, Hegel pare a înclina spre luteranism, pentru că abia aici prezența lui Dumnezeu este realizată în spirit și credință, chiar dacă pornește de la exterioritatea ostiei; catolicismul ar reduce prezența lui Dumnezeu la deținerea euharistiei ca pe un lucru sensibil, adevărul rămânând „ceva fix, exterior”, Biserica posedându-l ca pe un lucru empiric, iar subiectul fiind doar pasiv<sup>57</sup>; reformații, prin considerarea euharistiei doar ca simplă „amintire lipsită de spirit”, ar fi departe de o spiritualitate reală, căzând în „proza iluminismului și al simplului intelect”<sup>58</sup>.

Realizarea spiritualului ca realitate universală parcurge trei momente. Cel dintâi ia în discuție comunitatea care există în interiorul subiectului, presupunând sentimentul, dar și concilierea religiosului cu lumescul. Această conciliere poate lua forma „abstracției monahale”, adică a negării lumescului; a dominării Bisericii față de lumescul care-i rămâne exterior (aici situându-se și pericolul corupției ecleziastice); și poate lua forma moralității obiective, contradicția dintre religios și lume rezolvându-se prin faptul că „principiul libertății a pătruns în ceea ce e lumesc”<sup>59</sup>.

Al doilea moment este cel al gândirii, al libertății rațiunii, așa cum apare în Iluminism: „gândirea se întoarce împotriva exteriorității, și se afirmă libertatea spiritului care rezidă în conciliere”<sup>60</sup>. Este momentul luptei împotriva conceptului de Dumnezeu și al reducției la regula intelectului care este identitatea abstractă. Hegel face aici critica agnosticizării kantian, a subiectivismului pietist care își dă determinării anulând obiectivitatea (pasajul poate fi citit și ca o critică *avant la lettre* a postmodernizării):

„Determinația binelui este aici liberul arbitru, accidentalitatea subiectului în general și astfel avem aici culmea acestei subiectivități, libertăți, care renunță la adevăr și la dezvoltarea adevărului și care construiește în sine și știe astfel încât ceea ce admite ea ca valabil sunt numai determinările ei, potrivit cărora ea e stăpână peste ceea ce este bine și rău. // Aceasta este o construire interioară în sine, care poate fi împreună atât ipocrizie, supremă vanitate, cât și năzuință calmă, nobilă, pioasă. Este ceea ce se numește viață pioasă a sentimentului. La ceea ce se și limitează pietismul care nu recunoaște adevăr obiectiv, s-a întors împotriva dogmelor, contra conținutului religiei, și care, fără îndoială, mai păstrează o mijlocire, o raportare la Cristos, dar această raportare trebuie să rămână înăuntrul sentimentului, în simțirea interioară. Particularitatea datorită căreia fiecare își are astfel religia sa individuală, concepția sa despre lume ș.a.m.d. există desigur în om, dar această particularitate este consumată în religie prin viața în comunitate, pentru omul cu adevărat pios ea nu mai are valoare, e dată la o parte”<sup>61</sup>.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 494.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 496.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 497.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 498.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 500.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 501.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 502.

Al treilea moment dezvăluie poziția filozofiei, conținutul spiritual ajungând în acest caz la concept. Este momentul în care Hegel repune problema raporturilor dintre filosofie și teologie, având ca teză faptul că ambele se reconciliază, deoarece au același conținut, deși forme diferite, filosofia justificând, prin cercetările ei, adevărul teologiei, și arătând care este rațiunea religiei. Gândirea depășește iluminismul kantian și pozițiile identității abstracte cu care intelectul se credea îndreptățit a judeca totul.

„Filozofia îl cunoaște pe Dumnezeu esențial ca Dumnezeu concret, ca universalitate spirituală reală, care nu este invidioasă, ci se comunică pe sine. [...] În filozofie, care este teologie, e vorba exclusiv de aceasta: de a arăta rațiunea religiei”<sup>62</sup>.

Filosofia este concilierea gândirii cu realitatea: cum gândirea oricum se opune realității (ca în Iluminism), filosofia reprezintă tocmai această opoziție dusă până la capăt, adică „până ce ajunge la conciliere”<sup>63</sup>.

„... prin urmare – scrie Hegel – filozofia este teologie, ea înfățișează concilierea lui Dumnezeu cu sine însuși și cu natura, arată că natura, alteritatea, este divină în sine și că spiritul finit în el însuși e în parte înălțare de sine la conciliere, în parte, el ajunge la concilierea aceasta în istoria universală”<sup>64</sup>.

Pasaajul, dificil de interpretat mai ales în punctul în care natura este „divină în sine”, susține totodată că poziția filosofiei depășește teologia. Această interpretare reiese și din ultimul paragraf al *Prelegerilor*:

„Această cunoaștere religioasă prin concept nu este, după natura ei, generală, ea este iarăși numai cunoaștere în comunitate, și astfel iau naștere cu privire la împărăția spiritului trei trepte sau stări: prima stare, aceea a religiei și credinței nemijlocite, naive; a doua e starea intelectului, a așa-zișilor oameni culti, a reflexiei și a iluminismului, și, în sfârșit, starea a treia, treapta filozofiei”<sup>65</sup>.

Filosofia reprezintă deci forma teoretică prin care conținutul credinței este dezvoltat ca doctrină, pe măsură ce religia este depășită, chiar dacă într-o manieră formală, atâta timp cât identitatea de conținut a fost subliniată cu tărie.

## CONCLUZII

Treimea lui Hegel nu are decât asemănări parțiale cu învățătura despre Dumnezeu a Bisericii. Rămân pasaaje remarcabile care depășesc protestantismul filosofului, recuperând modul de a gândi al Tradiției, dar întâlnim în principal dominația sistemului hegelian cu întreaga lui greutate rațională. Chiar dacă are în intenție depășirea restricțiilor puse de agnosticismul kantian, rațiunea lui Hegel nu face doar să depășească intelectul, ci asumă totalitar, într-o dialectică nouă, învățătura despre Dumnezeu a Bisericii, al cărui adevăr îl pierde exact în măsura în care îl ridică la treapta filosofiei. Metafizica modernă e depășită aici de metafizica absolută<sup>66</sup>, adică de forma prin care filosofia religiei depășește religia, definindu-se drept conștiință a ei. Când filosofia depășește religia, conceptul de Dumnezeu ia locul Dumnezeului cel viu, iar metafizica ocupă locul privilegiat al experienței religioase. Chiar dacă Hegel construiește prin dinamica dialecticii sale un Dumnezeu pe care-L vrea viu, el rămâne cu toate acestea tot sub fascinația idolului conceptual. Trăsăturile

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 507.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> *Ibidem*, pp. 507-508.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 508.

<sup>66</sup> Pentru distincția dintre cele două tipuri de metafizică la Hegel, vezi IOAN ALEXANDRU TOFAN, *Logica și filosofia religiei. O re-lectură a prelegerilor hegeliene*, Ed. Academiei Române, București, 2010, p. 57.

acestui par a îmbrăca liniile dogmaticii Bisericii, dar sunt lipsite însă de principiul apofatic: smerenia credinței nu va considera niciodată că Dumnezeu este cognoscibil și epuizabil rațional, ci va respecta principiul apofatic și va încerca să-și adecveze viața și gândirea în acord cu acest principiu. În fond, experiența întâlnirii Dumnezeului cel viu, după cum ne învață teologia mistică, chiar dacă are puternice și antinomice structuri teoretice – ceea ce constituie partea ei comună cu filosofia –, le depășește în cele din urmă ca pe niște repere necesare, dar insuficiente. Formulată pe scurt, nu filosofia depășește teologia, ci teologia mistică lasă în urmă ambițiile conceptuale ale filosofilor.

### BIBLIOGRAFIE

- CHIRIL AL ALEXANDRIEI, Sf., *Despre Sfânta Treime* (= PSB 40), traducere de Dumitru Stăniloae, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia spiritului* (= Cogito), traducere de Virgil Bogdan, IRI, București, 2000.
- HEGEL, G.W.F., *Prelegeri de filozofie a religiei* (= Paradigme), traducere de D.D. Roșca, Humanitas, București, 1995.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Enciclopedia științelor filozofice: Logica*, vol. 1, traducere de D.D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță, Humanitas, București, 1996.
- HODGSON, PETER C., *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- HONDT, JACQUES D', *Hegel și hegelianismul* (= Filosofie), traducere de Nicolae Râmbu, Polirom, Iași, 1998.
- RUSSELL, NORMAN, *Cyril of Alexandria* (= The Early Church Fathers), Routledge, London & New York, 2000.
- SPRIGGE, T.L.S., *The God of metaphysics: being a study of the metaphysics and religious doctrines of Spinoza, Hegel, Kierkegaard, T.H. Green, Bernard Bosanquet, Josiah Royce, A.N. Whitehead, Charles Hartshorne, and concluding with a defence of pantheistic idealism*, Clarendon Press – Oxford University Press, Oxford – New York, 2006.
- TOFAN, IOAN ALEXANDRU, *Logica și filosofia religiei. O re-lectură a prelegerilor hegeliene*, Ed. Academiei Române, București, 2010.
- VIANU, ȘTEFAN, *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*, Humanitas, București, 2005.

### ABSTRACT

NICOLAE TURCAN, *Hegel, Christianity and the Philosophy of Religion*

Hegel often claimed that the absolute truth lies in the Christian revelation, but he also rejected the distinction between this truth and the truth of his own philosophical system, at least in terms of substance. The assumption that these truths are essentially identical is questionable from the perspective of the Orthodox dogma. Hegel's challenging view on the Trinity is indisputable in theology. What stands today, from the perspective of the Orthodox theology, from all the ideas of the philosophy of religion, as presented in Hegel's philosophy? This text is the result of an attempt to a theological reading of both the relations between Hegel's philosophy and Christianity, and of Hegel's perspective on the doctrine of the Trinity within his philosophical system.

KEYWORDS: Hegelianism, philosophy of religion, Orthodox Dogmatic Theology, Holy Trinity