

BP MARCIN HINTZ

Wydział Teologiczny
Chrześcijańska Akademia Teologiczna
Warszawa

Historia jako miejsce działania Boga. Interpretacja dziejów w filozofii G.W. F. Hegla i teologii W. Pannenberg

Streszczenie: Artykuł omawia mniej znane w ewangelickiej teologii podejście do historii. Zgodnie z zasadą *sola scriptura* Biblia w protestantyzmie rozumiana jest jako samopoświadczenie Boga działającego w historii, które jest zarazem prawdziwym Słowem Pana historii adresowanym do konkretnego człowieka. Teologia ewangelicka aż do czasu XIX nieufnie odnosiła się do śladów obecności Boga w historii, akcentując jedynie, że reformacja była wielkim dziełem odnowy Kościoła inspirowanym przez Ducha Świętego. Pierwszą wielką próbą syntezy historiozoficznej w ramach protestantyzmu jest fenomenologia ducha Georga W. F. Hegla (1770-1831). Hegel dokonał w swych monumentalnych dziełach analizy biegu dziejów świata, wskazując na przełomowe momenty, które w dialektyczny sposób prowadzą do powstania nowych form państwowości. Wiele miejsca Hegel poświęcił roli religii, wskazując również na jej rozwój aż do osiągnięcia formy religii absolutnej w chrześcijaństwie.

Druga z omawianych w artykule koncepcji samopoświadczenia się Boga w historii to teoria autorstwa monachijskiego teologa Wolfharta Pannenberg (1928-2014). Począwszy od habilitacji, Pannenberg rozwijał tezę o objawieniu Boga w dziejach ludzkości. Teolog w wielu swoich publikacjach argumentował, że nie ma dyskontynuacji i wrogości pomiędzy wiarą religijną a badaniami historycznymi oraz szerszej, teologią a humanistyką jako taką. Teolog wykazywał, że ludzka historia jest miejscem działania Boga i odkrycie tej zależności ma fundamentalne znaczenie dla wiary chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: Hegel, Pannenberg, historia, filozofia dziejów, objawienie Boga, teologia ewangelicka

1. Bóg – Słowo – Dzieje: uwagi wstępne

Dla duchowości oraz teologii ewangelickiej Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu stanowi jedyne wiarygodne źródło objawienia się Boga w historii człowieka i zarazem kryterium teologii. Tę prawdę dogmatyczną głosi reformacyjna zasa-

da *sola scriptura*¹. Zgodnie z tą wykładnią protestantyzm podkreśla, że na kartach Pisma Świętego Bóg ukazuje się człowiekowi poprzez objawienie w dziejach oraz w historii indywidulanego życia jednostki. Bóg Starego Testamentu nie jest więc bóstwem przyrody, lecz właśnie Panem historii. Biblijny Izrael, lud wybrany Boga Jahwe doświadcza Boga poprzez historyczne wydarzenia, odmiennie w stosunku do ludów ościennych, które oddają kult bogom przyrody na wzgórzach i pagórkach: „Zaiste, ułudą jest pokładanie nadziei w pagórkach i wrzawa na górach! Zaiste, w Panu, Bogu naszym, jest zbawienie Izraela” (Jer 3,23, tłum. *Biblia Warszawska*).

Historia biblijnego Izraela to historia wiary ludu wybranego, względnie w innych okresach i czasie upadku tej wspólnoty, jego grzechu, niewiary i odstępstwa od Boga. To zarazem historia bezwarunkowej wierności *Elohim* wobec swoich wybranych.

Tradycja ewangelicka dobitnie podkreśla, że Biblia jest nie tylko prawdziwym zapisem historii wiary, ale stanowi jedyne, ekskluzywne źródło prawd dogmatycznych, moralności i życia Kościoła. Biblia jako samopoświadczenie Boga działającego w historii jest zarazem prawdziwym Słowem Pana historii adresowanym do konkretnego człowieka, posiada więc tym samym charakter na wskroś ludzki, gdyż owo *verbum Dei* adresowane było do jednostkowego, egzemplarycznego człowieka w dziejach świata. Owo orędzie było przez wybranych przez Boga ludzi redagowane i spisywane. Oznacza to w hermeneutycznym wykładzie, że wszystkie księgi biblijne powstały z inspiracji Ducha Świętego i zostały spisane przez konkretnych autorów, którzy wywodzili się z różnych warstw społecznych i ukazywali objawienie z perspektywy własnego przeżywania historii².

Teologia ewangelicka głosi, że Boże Słowo zostało raz na zawsze dane ludowi Bożemu w postaci ksiąg kanonicznych Starego i Nowego Testamentu, tym samym podkreśla, że Pismo stoi zawsze ponad autorytetem Kościoła i tradycji³.

Tę prawdę dogmatyczną wyraża reformacyjna zasada *sola scriptura*, określana mianem zasady formalnej. Autorytet słowa Biblii pozostaje zawsze i wszędzie ponad autorytetem Kościoła i innych świadków wiary, w tym ojców Kościoła, soborów i reformatorów. Owo pryncypium formalne wyróżnia konfesyjną tradycję ewangelicką wobec katolickiej, jak też prawosławnej. Stosowanie zasady *sola scriptura* pozwala też inaczej spojrzeć na procesy historyczne, wskazując na dzień zadośćuczynnej śmierci Bożego Syna, dzień zbawienia – kulminacyjny punkt dziejów ludzkości, czyli Wielki Piątek. Historia Kościoła, czyli dzieje ludu Bożego to ciągłe, nieprzerwane działanie Boga w świecie, choć w sposób szczególny miało ono miejsce w osobie i dziele Jezusa Chrystusa. Tym samym protestantyzm odrzuca wszelkie

¹ M. Hintz, *Sola*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, red. T. Gadacz, B. Milerski, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003.

² M. Uglorz, *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995, s. 89.

³ Tenże, *Sola Scriptura*, [w:] *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterńskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 279.

deistyczne rozumienie historii.

Rolę Jezusa Chrystusa w dziejach świata wyraża zasada ekskluzywna *solus Christus*⁴. Teologia ewangelicka, a zwłaszcza tradycyjna jej odmiana, podkreśla przy tym stanowczo obecność Jezusa Chrystusa działającego poprzez Ducha Świętego w dziejach Kościoła, akcentując przy tym znaczenie reformacyjnego wydarzenia XVI wieku jako dzieła szczególnej odnowy Ciała Chrystusowego⁵. Reformacja rozumiana jest przy tym jako szczególny powiew ducha wolności, wyzwalający człowieka do działania także w sferze rodzącej się wczesnonowożytnej *polis*⁶.

W XVII wieku teologowie okresu ortodoksji luterkańskiej odeszli od dynamicznej interpretacji Pisma akcentującej *viva vox evangelii*, stosowanej przez Lutra i jego najbliższych współpracowników. Koryfeusze ortodoksji interpretowali każde zdanie Biblii w sposób dosłowny, głosząc tezę o werbalnej inspiracji Ducha Świętego, który wprost autorom ksiąg biblijnych poddawał każde słowo. Owi gneźjoluteranie akcentowali szczególną Bożą ingerencję w ludzką historię w okresie reformacyjnego przełomu, nota bene podobnie czynili świadkowie jubileuszu reformacji *anno Domini 1817*⁷.

Dzieje świata ortodoksyjny luteranizm pojmował też jako formę oddziaływania Boga względem grzesznego człowieka. Świat jawił się oczywistym i zrozumiałym z perspektywy całości ekonomii zbawienia. Historiozofia wyłaniająca się z refleksji teologicznej, *stricte* dogmatycznej, przedstawiała komplementarny obraz dziejów świata od Adama i Ewy poprzez upadek w grzech, losy patriarchów, dzieje biblijnego Izraela, budowę i zburzenie pierwszej świątyni aż po życie Jezusa i dzieje apostołów, czyli jego wysłanników. Kościół i jego historia jawiły się jako swoiste *continuum* tego procesu dziejowego, jako kolejne etap rozwoju duchowego i moralnego ludzkości.

Ten klarowny obraz został zaburzony, podważony czy też szerzej zadenuncjowany w okresie oświecenia. Racjonalne nurty w teologii zaczęły podważać nie tylko boski charakter Pisma Świętego, lecz również, a może jeszcze bardziej Jego działanie w historii⁸. Deizm głosił tezę o wycofaniu się Boga z dziejów człowieka i pozostawieniu *homo sapiens* samemu sobie.

W neoprotestantyzmie, czy obecnie w tak zwanej współczesnej teologii ewangelickiej wykładem Pisma zajmuje się egzegeza biblijna, korzystająca z metod historyczno-krytycznych, podkreślająca bosko-ludzki charakter ksiąg biblijnych. Refleksja na temat obecności Boga w historii, na temat miejsca wiary w dziejach świata została przesunięta do zagadnień teologii fundamentalnej. W szczególności po doświadczeniach II wojny światowej, motyw nieobecności Boga w historii stał

⁴ Tenże, *Od samoświadomości do świadectwa wiary*, s. 90.

⁵ W. Pannenberg, *Reformation und Einheit der Kirche*, w: Tenże, *Ethik und Ekklesiologie. Gesamte Aufsätze*, Göttingen 1977, s. 256.

⁶ H. Assel, *Evangelische Freiheit als Erbe – heute*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, 6 (2012), s. 151.

⁷ W. Pannenberg, *Reformation und Einheit der Kirche*, s. 254.

⁸ K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 14.

się bardzo wyraźnym wątkiem. Drastycznym wyrazem takiej wizji była tzw. teologia śmierci Boga negująca całkowicie Jego obecność we współczesnym świecie⁹.

Różne koncepcje teologiczne, rozmaici myśliciele ewangeliccy szukali jednak wybrnięcia z tego nowoczesnego i ponowoczesnego impasu. W twórczy sposób podchodzili do tej problematyki, większość z nich formułowała jednak bardzo ostrożne tezy historiozoficzne. Ta dyskusja trwa nieprzerwanie.

Z tego kręgu ostrożności czy podejrzliwości wobec historii, wyraźnie wyłamują się dwie postacie w dziejach protestantyzmu: dziewiętnastowieczny filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) oraz zmarły w wieku 85 lat, współczesny teolog Wolfhart Pannenberg (ur. 1928 w Szczecinie, zm. w Monachium 4 września 2014)¹⁰. To dwaj autorzy ewangeliccy, którzy w sposób szczególny patrzą na historię ludzkości, na dzieje jako na miejsce, w którym działa dynamicznie Bóg, kształtując ludzką historię, a ślady jego działania są możliwe, a wręcz konieczne do odkrycia. Owo odkrywanie tych niezatartych znaków należy do ważnych zadań teologa.

2. Koncepcja dziejów Hegla

Georg Hegel uważany za największego przedstawiciela dziewiętnastowiecznego idealizmu, studiował teologię i filozofię w słynnym południowoniemieckim Uniwersytecie w Tybindze, miał zostać ewangelickim duchownym¹¹, jednak droga poprowadziła go w kierunku kariery akademickiej, czyniąc najbardziej znanym filozofem I połowy XIX wieku, postacią wręcz legendarną, przedwcześnie zmarłą, do którego spuścizny odwoływano się ze skrajnych pozycji, już za jego życia.

Hegel przez długie lata w polskim kontekście, w powojennym okresie realnego socjalizmu, kojarzony był z głównie Karolem Marksem i jego krytyką heglizmu, w dużej mierze przez filozofię marksistowską został zawładnięty, a już na pewno do lat 90. XX wieku nie kojarzono go z myślą chrześcijańską. Jest to sąd niesprawiedliwy.

Również słynne opracowanie myśli Hegla rozpowszechnione w Polsce po roku 1989, autorstwa francuskiego marksisty rosyjskiego pochodzenia, Aleksandra Kojeve (1920-1968), powieli ten stereotyp i interpretuje antropologię berlińskiego filozofa w kategoriach jedynie ateistycznych¹². Hegel bez wątpienia wymyka się prostym kryteriom i przyporządkowaniom, nie jest wrogiem religii, ani myślenia w kategoriach religijnych, choć bywa nawet interpretowany jako myśliciel ateistyczny¹³.

Charakterystyczne dla myśli całego protestantyzmu epoki oświecenia, a złasz-

⁹ *Teologia śmierci Boga*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003, 284.

¹⁰ *Zum Tod von Wolfhart Pannenberg. Ein großer Mann der Ökumene*, <http://www.bayern-evangelisch.de/wir-ueber-uns/zum-tod-von-wolfhart-pannenberg.php> [2014.10.22].

¹¹ Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 13.

¹² A. Kojeve, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś. Nowicki, Warszawa 1999.

¹³ K. Szocik, *Znaczenie religii w ateistycznej filozofii Hegla*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia

cza neoprotestantyzmu, czyli etapu w dziejach teologii ewangelickiej rozpoczętego przez Friedricha D. E. Schleiermachersa (1768-1834), jest powiązanie wiary i myślenia. Stąd można powiedzieć, że skoro Kant był również teologiem, a teolog Schleiermacher zajmował się filozofią i pedagogiką¹⁴, to należy sformułować tezę, że w przypadku myśli Hegla religia i filozofia stanowią jedno. Bóg dla twórcy dialektyki jest, tak jak cała rzeczywistość przedmiotem filozofii, tym samym filozofia jest teologią.

Berliński filozof wyraźnie neguje tak podkreślane i przez oświecenie, i przez radykalnych romantyków, przeciwieństwo rozumu i wiary. Protagonista niemieckiego idealizmu uważa bowiem, że na mocy logiki, która „jest nauką o czystej idei, to jest o idei w abstrakcyjnym elemencie myślenia”¹⁵, nie może istnieć dwojaki rozum i dwojaki duch. Hegel głosi więc koncepcję monistyczną, argumentując, że rozum człowieka jest rozumem w ogóle. To właśnie rozum jest elementem boskim w człowieku; a duch, o ile jest duchem Bożym, nie jest duchem na niebie, poza gwiazdami, poza światem. Bóg jest obecny jako Duch w duchu i w duchach. Poglądy te wyłożył Hegel w monumentalnej pracy *Fenomenologia ducha* z roku 1807, dwutomowej książce, która należy do najsłynniejszych dzieł nowoczesnej myśli filozoficznej, ale też najtrudniejszych w lekturze. Jest to ogromna synteza, napisana hermetycznym językiem, która przekracza tradycyjne granice wyznaczane pomiędzy klasycznie pojmowaną filozofią, teologią ewangelicką i historią, czy politologią. System filozofii Hegla składa się z trzech zasadniczych części: logiki, filozofii przyrody oraz filozofii ducha¹⁶. Logika to dla berlińskiego myśliciela nauka o formach rozwoju myśli. Rozwój nie dokonuje się w sposób harmonijny, liniowy, lecz drogą rewolucyjnych przemian, poprzez współistnienie sprzeczności – na tym polega dialektyka tezy i antytezy, która dotyczy również interpretacji dziejów. Ta słynna heglowska dialektyka znajduje zastosowanie we wszelkich prowadzonych przez myśliciela analizach.

Jak programowo formułuje to Hegel w *Fenomenologii ducha* z roku 1807: „Prawda jest całością. Całością zaś jest tylko taka istota, która dzięki swemu rozwojowi dochodzi do swego ostatecznego zakończenia”¹⁷.

W pismach niedoszłego pastora odnajdziemy również krytykę religii prowadzoną z pozycji filozoficznej. Filozof wyróżnił mianowicie dwie formy religii: „obiektywną” i „subiektywną”, stając po stronie tej drugiej. Religią obiektywną jest chrześcijaństwo, głównie zaś katolicyzm, który według niego oparty jest na czynniku instytucji, dalej na przepisach prawnych i autorytecie urzędu kościelnego, czyli duchownych. Taka forma religii, zdaniem filozofa, ogranicza nie tylko wolność, ale uczy formalizmu¹⁸. Z tego powodu Hegel proponował tzw. religię ludową, która

Philosophica” 25 (2012), s. 101.

¹⁴ B. Milerski, *Schleiermacher*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 10, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 83.

¹⁶ T. Gadacz, *Hegel*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 4, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tł. A. Landman, Warszawa 1963, s. 28.

¹⁸ A. Wawrzynowicz, *Hegłowska filozofia religii a pojęciowe ramy chrześcijańskiego uniwersal-*

oparta jest na sumieniu i buduje świadomość etyczną. Religia ludowa powinna być powiązana z państwem. Hegłowska filozofia ducha podzielona jest przy tym na trzy części: filozofię ducha subiektywnego, obiektywnego i absolutnego.

Jak pisze Hegel w *Encyklopedii nauk filozoficznych*: „Duch jest o tyle tylko duchem, o ile istnieje dla ducha, a w religii absolutnej duch absolutny manifestuje już nie swoje abstrakcyjne momenty, lecz siebie samego”¹⁹.

Duch subiektywny jest przedmiotem antropologii. Filozofia ducha obiektywnego obejmuje sferę prawa i państwa. Domenę ducha absolutnego tworzą zaś trzy rzeczywistości: sztuka, religia i filozofia. Sztuka obejmuje ducha absolutnego poznawczo poprzez formy zmysłowe, np.: za pomocą malarstwa, rzeźby, architektury.

Wyższą formą poznania jest religia ujmująca Boga za pomocą wyobrażeń, metafor i obrazów. Najbardziej Hegel cenił jednak filozofię, która jest „pojęciową wiedzą” o Bogu. Uznawał on znaczenie religii w procesie poznawczym, lecz pozycjonował ją niżej od filozofii²⁰. Uważał, że wielokrotnie prymitywizm wyobrażeń religijnych ogranicza się do sfery zewnętrznej, do zewnętrznych postaci i często nie sięga samego rdzenia prawdy, stąd przewyższa je filozofia²¹.

Georg Hegel znany jest także jako twórca oryginalnej historiozofii. Swoją interpretację dziejów ludzkości ukazał w *Wykładach z filozofii dziejów* z roku 1821. W dialektycznej interpretacji dzieje to nic innego jak historia alienacji Ducha od samego siebie i powracanie do siebie w poszczególnych epokach historii ludzkości. Jak stwierdza na początku swego historiozoficznego traktatu: „Ogólnie biorąc filozofia dziejów nic innego nie oznacza, jak myślące ich rozważanie”²². Bowiem tylko człowiek, istota myśląca może tworzyć dzieje i tylko on może realizować swoją wolność poprzez instytucje społeczne i polityczne. Celem działania człowieka w historii jest uświadomienie sobie tej wolności. Historia zaczyna się wraz z powstaniem instytucji państwa.

Berliński filozof swoje rozważanie dziejów rozpoczyna od greckiego *polis*, pierwszego rozumnego tworu państwowego i podążając za Arystotelesem, stawia interes państwa ponad celami jednostki. W tym okresie wykształciły się instytucje, które stanowiły dla Hegla pojęcie techniczne – oznaczały pośredników pomiędzy państwem a jednostkami. Epokę hellenistyczną charakteryzuje napięcie, w tym dramatyczny rozdzźwięk pomiędzy odwiecznym prawem Bożym a prawem ludzkim, symbolizowany poprzez literacki konflikt ukazany w tragedii Sofoklesa *Antyгона*, napisanej w roku 442 p.n.e., w dobie rozkwitu Aten²³. W tej historii obydwie postaci zostają ostatecznie poddane karze. Antyгона zostaje ukarana za niesposobowanie

izmu, „Diametros. Internetowe czasopismo filozoficzne” 8 (2006), s. 103.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, s. 565.

²⁰ Tenże, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006.

²¹ K. Szocik, *Znaczenie religii w ateistycznej filozofii Hegla*, s. 105.

²² G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tł. A. Landman, Warszawa 2001, s. 14.

²³ Cyt. za: M. Korzekwa, *Hegłowska fenomenologia ducha a ponowoczesność*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FD/mk_hegel.html [2014.09.25].

prawa stanowionego, a władca Kreon za lekceważenie odwiecznego prawa Bożego.

Według autora *Wykładów z filozofii dziejów* takie dialektyczne napięcia skutkują zwycięstwem jednostki nad ogółem. W tej interpretacji symbolem zwycięstwa jednostki jest *Imperium Romanum* z jego nowatorskim pojęciem instytucji „osoby prawnej”, dającej osobie bardzo szerokie uprawnienia. Ale jak zaznacza Hegel, tam, gdzie łatwo jest nabyć wszystkie prawa, ulegają one rozmyciu, stają się abstrakcyjne, więc tak naprawdę konkretny człowiek nie ma już w ogóle jakichkolwiek praw. Wówczas zjawia się na arenie jedynowładca w osobie Gajusza Juliusza Cezara (102-44 p.n.e.), który jako nowy „pan świata”, stanowi swoistą dialektyczną antytezę równości wszystkich obywateli.

Jak zauważa M. Korzekwa, druga faza alienacji Ducha w dziejach to nowożytna Europa, którą charakteryzuje ciągła walka o władzę i bogactwo. Prowadzi to do stopniowej zmiany paradygmatu, zanika jedność samoświadomości podmiotu ludzkiego. W ten sposób pojawia się nowy etap, nowa mieszczańska cywilizacja, która wszystko poddaje krytyce, wszystko powoli relatywizuje, niszcząc w konsekwencji samą siebie²⁴. Reakcją na ten nowożytny proces relatywizacji wartości staje się odwołanie do wiary w Boga. Z kolei wierze religijnej z czasem zostaje przeciwstawiony intelekt, który broni praw rozumu. Apogeum konfliktu przypada zdaniem Hegla na epokę oświecenia, gdy do głosu dochodzi abstrakcyjna wolność. Oświeceniowa *liberte* jest w swej istocie egalitarna, z czasem staje się jałowa, pusta, czyli abstrakcyjna. Tak jak w starożytności abstrakcyjność praw, tak w oświeceniu abstrakcyjność wolności, prowadzi do przełomu, do rewolucji, która przynosi terror²⁵. Po tym budzi się wolna podmiotowość.

Ważną rolę w rozumieniu historii odgrywa pojęcie „ducha narodu” rozumiane jako siła twórcza w polityce²⁶. Trzeba podkreślić, że Hegel w interpretacji dziejów stawia państwo ponad jednostką²⁷. Indywidualizm dochodzi do obiektywności poprzez udział w bycie państwowym. Stąd kolejna epoka, w której coraz to nowy naród urzeczywistnia odpowiadające mu państwo to faza moralności, czyli powrotu Ducha do siebie samego. Swoiste preludium, początek stanowi formalistyczna myśl królewieckiego filozofa Immanuela Kanta (1724-1804) z jego ideą imperatywu kategorycznego, czyli formułą czystej powinności. Czystej, czyli w interpretacji Hegla abstrakcyjnej, pustej, co prowadzi do konfliktu pustki norm. Z tezy i antytezy powstaje synteza pojednania Boga i człowieka, która przezwycięża alienację, wyobcowanie jednostki w świecie. Na mocy owej syntezy, poprzez pojednanie i przebaczenie, człowiek przechodzi od moralności do religii²⁸.

Zgodnie z analizą zawartą w *Fenomenologii ducha*, religia to samoświadomość

²⁴ Tamże.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, tł. A. Landman, Warszawa 1965, s. 184.

²⁶ Z. Kuderowicz, dz cyt., s. 143.

²⁷ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 240.

²⁸ Tenże, *Fenomenologia ducha*, t. 2, s. 274.

mość człowieka w odniesieniu do Absolutu²⁹. Ostatnia faza rozwoju Ducha zostaje określona mianem wiedzy absolutnej, czyli dojściem Absolutu do siebie samego, do samoświadomości. Mamy więc do czynienia z całkowitą jednością religii, która ma charakter subiektywny i filozofii, która zawsze ma wymiar obiektywny. Ostateczną syntezą jest właśnie fenomenologia ducha. Na tym kończy się historia. Nie tylko rozum, absolut i Duch są obecne w dziejach, również religia jest ciągle obecna na tej drodze tezy zmagającej się ze swoim przeciwieństwem antytezą, z których powstaje kolejna synteza.

Tym samym w analizie obecności śladów Boga jako Ducha w dziejach należy też odwołać się do heglowskiego rozumienia religii, która obok sztuki i filozofii stanowi część Ducha Absolutnego³⁰. Także w dziejach ludzkiej religijności niedoszły duchowny wskazuje trzy etapy rozwoju. Hegel dzieli historię religii na następujące fazy. Pierwsza to religie naturalne, czyli orientalne, które ukazują boski Absolut poprzez elementy natury, czyli zwierzęta, gwiazdy, ciała kosmiczne³¹. Druga faza rozwoju Ducha w historii religii omawiana przez Hegla to religia grecka, czyli religia sztuki. Mitologia Hellenów inaczej ukazuje Absolut. Mityczne postacie bogów mają ludzką postać, czyli zachowują charakter antropomorficzny. Wreszcie trzecia faza rozwoju świadomości religijnej to religia jawna, czyli objawiona jaką jest chrześcijaństwo, które charakteryzuje się myśleniem abstrakcyjnym i stanowi tym samym najwyższą fazę rozwoju świadomości religijnej, dążącej do religii absolutnej, w której urzeczywistnia się królestwo Ducha, czyli duch w swoim urzeczywistnieniu³². Znajdziemy również w pismach Hegla inne określenia i typy religii: religia wzniosłości, czyli mozaizm i judaizm, religia piękna, czyli mitologia grecka, religia rozsądku, czyli cywilizacja rzymska³³.

W ostatniej partii *Fenomenologii ducha*, ukazane są chrześcijańskie dogmaty, czyli nauka o wcieleniu Syna Bożego, pojęcie Królestwa Ducha i synteza jaką stanowi Trójca Święta – to wszystko symbolicznie ukazuje Ducha, który alienuje się od samego siebie po to, by stając się Nie-Duchem przejść do wyższej syntezy przeciwieństw. Berliński filozof pojmuje przy tym Jezusa bardzo tradycyjnie, jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Życiu Jezusa poświęcił jedno z najwcześniejszych swoich dzieł³⁴.

Fenomenologia ducha to ukazanie jego drogi, tego, który powraca do siebie wychodząc od swego przeciwieństwa. Tym samym, reasumując rozumienie relacji pomiędzy Bogiem a historią, można stwierdzić, że droga dziejów świata może zostać ukazana jako historia wiary, rozumianej jako świadomość człowieka w odniesieniu

²⁹ Tamże, s. 363.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, s. 557.

³¹ Tenże, *Fenomenologia ducha*, t. 2, s. 294.

³² Tamże, s. 390.

³³ K. Szocik, dz. cyt., s. 104.

³⁴ G.W.F. Hegel, *Das Leben Jesu. Harmonie der Evangelien nach eigener Übersetzung. Nach der ungedruckten Handschrift in ungekürzter Form* (1795), red. P. Roques, Jena 1906 [wyd. polskie: G.W.F. Hegel – S. Freud, *Życie Jezusa. Mojżesz i monoteizm*, tł. M. Siemek, Warszawa 1995].

do Absolutu.

We współczesnej myśli chrześcijańskiej, w tym teologii ewangelickiej, interpretacja Hegla jest krytykowana i odrzucana za jego usilne dążenie do wyjaśnienia całej rzeczywistości. Z wielu stron krytykuje się berlińskiego mistrza za tezę o możliwości odnalezienia ostatecznego sensu biegu historii ludzkości. W dzisiejszym polisemitycznym świecie wiele rozważań Hegla, jego szczegółowych analiz podkreślających znaczenie całości, może być ważnym głosem w dyskusji nad stanem współczesnej kultury, ostrzeżeniem przed niebezpieczeństwami płynnej, wręcz rozplywającej się myśli okresu ponowoczesności. W dzisiejszej kulturze i dzisiejszej religijności brakuje równowagi między tym, co subiektywne a tym, co obiektywne. Brakuje też równowagi między tym, co jednostkowe a tym, co społeczne. Hegel wzmacnia wyraźnie znaczenie tego wspólnotowego czynnika w życiu człowieka, tak by interes jednostki doprowadzić do zgodności z celami ogółu³⁵.

3. Program historiozoficzny i historiozbawczy Wolfharta Pannenberg

Zmarły w wieku 85 lat, monachijski teolog i wybitny ekumenista³⁶, Wolfhart Pannenberg uchodzi za typowego przedstawiciela generacji wychowanej w zsekularyzowanej świecie epoki międzywojennej. Teolog pochodził z wystudzonej religijnie rodziny urzędniczej i pod wpływem przeżyć wojennych odkrył rzeczywistość wiary. Studia filozoficzne i teologiczne odbył w Berlinie (1947), a następnie w Getyndze, Bazylei i Heidelbergu³⁷. W 1953 roku, 25. letni teolog obronił pracę doktorską na temat Dunska Szkota koncepcji predestynacji. Dwa lata później, w roku 1955, uzyskał tytuł doktora habilitowanego na podstawie rozprawy *Analogie und Offenbarung* (*Analogia i objawienie*), to właśnie w tym dziele zaczął odwoływać się do historiozofii Georga W. F. Hegla.

Pannenberg jest współtwórcą, obok starotestamentowca Rolfa Rendtorffa (1925-2014) oraz nowotestamentowca Ulricha Wilkensa, pierwszej nowej szkoły teologicznej w niemieckim protestantyzmie powojennym zwanej *Kręgiem Heideberskim* (Heidelberger Kreis), będącej w opozycji wobec powszechnie panujących wówczas na ewangelickich fakultetach teologii Karola Bartha i Rudolfa Bultmmana. Grupa skupiona w *Kręgu Heideberskim* odchodzi od supranaturalistycznej teologii Bartha, potępiającej pozabiblijne, naturalne objawienie Boga. Nie szuka go jednak, idąc za św. Tomaszem w analogii świata, lecz wskazuje na rozpoznanie Bożego objawienia w dziejach świata³⁸, punktem wyjścia są badania egzegetyczne współpracowników Pannenberg, które u systematyka zostają ujęte w syntezę. Programowym dziełem tej grupy teologów była praca zbiorowa *Offenbarung als Geschichte* (*Obja-*

³⁵ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, s. 248.

³⁶ R. Bingener, *Wolfhart Pannenberg gestorben*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung“, 6.09.2014, s. 6.

³⁷ Więcej informacji biograficznych: M. Hintz, *Pannenberg Wolfhart*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003.

³⁸ G. Wenz, *Wolfhart Pannberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht*, Göttingen 2003.

wienie jako dzieje), wydana w roku 1958³⁹.

Od 1958 Pannenberg był wykładowcą w Wyższej Szkole Kościelnej w Wuppertalu, następnie od 1961 profesorem teologii systematycznej w Mainz, od 1968 w Monachium, gdzie był jednym ze współzałożycieli wydziału teologii ewangelickiej, pełnił tam funkcję dyrektora Instytutu Ekumenicznego.

Pannenberg, obok Paula Tillicha, uznawany jest za największego ewangelickiego teologa XX wieku poszukującego dialogu z filozofią współczesną, jak też w sposób szczególny z naukami empirycznymi. Już pod koniec lat 50. XX wieku zwrócił uwagę na konieczność dialogu teologii z naukami o człowieku widząc, że w czasach sekularyzacji niemożliwa jest prosta asymilacja prawd biblijnych o człowieku z jego realną egzystencją⁴⁰. Dla swej teorii Pannenberg czerpał szerokie odniesienia. Z jednej strony była to teologia egzystencjalna ojca reformacji, ks. dr. Marcina Lutra, z drugiej współczesna myśl egzystencjalna, antropologia filozoficzna, teoria sekularyzacji. Jednak główną inspiracją koncepcji monachijskiego teologa jest filozofia niemieckiego idealizmu, szczególnie omawianego powyżej Georga W. F. Hegla.

Począwszy od habilitacji, Pannenberg rozwija tezę o objawieniu Boga w dziejach ludzkości. Twierdzi on, wbrew powszechnie rozpowszechnionej wówczas w Niemczech szkole barthańskiej zwanej Wort-Gottes-Theologie, głoszącej tezę o jedynie nadnaturalnym objawieniu Słowa Bożego. *Deus dixit* – Bóg powiedział, to jedyna forma jego samopoświadczenia. To dla Pannenberga było ujęcie redukcjonistyczne i ujmowało ono z prawdy biblijnego obrazu Boga działającego w dziejach swego ludu wybranego⁴¹. Warto nadmienić, że również część teologów, wywodzących się pierwotnie z nurtu teologii dialektycznej, odrzucała skrajną pozycję Bartha, głosząc, że można w naturze odnaleźć ślady Boga, który przecież jest jej Stwórcą. Myśl tę znajdziemy zwłaszcza u Emila Brunnera.

Liberalny myśliciel - Paul Tillich posługuje się w swej koncepcji formułą *analogia entis*⁴². Uważa on, że kultura jest formą wyrażania religii, a w religii odkrywa treść kultury.

Pannenberg polemizuje również z teorią demitologizacji Nowego Testamentu głoszoną przez Bultmanna, która głosi tezę o ponadczasowym kerygmacie, który w swym tu i teraz skierowany jest do egzystencji konkretnego człowieka. Pannenberg zarzuca Bultmannowi oddzielenie „Jezusa historii” od „Chrystusa wiary”⁴³. Tym samym fakt zmartwychwstania Jezusa nie jest jedynie kwestią wiary, jak twierdzi Bultmann i jego szkoła. Nota bene teorię tę podważyli przedstawiciele tzw. post-bultmanizmu, odchodząc od radykalnych tez swego mistrza, odkrywając ponownie

³⁹ *Offenbarung als Geschichte*, hg. von W. Pannenberg in Verbindung mit R. Rendtorff, U. Wilkens und T. Rendtorff, Göttingen ²1963.

⁴⁰ H. Seweryniak, *Antropologia i teologia fundamentalna. Studium antropologii teologicznofundamentalnej Wolfharta Pannenberga*, Płock 1993, s. 14.

⁴¹ W. Pannenberg, *Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967.

⁴² H.G. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, Gütersloh 1990, s. 101.

⁴³ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh ⁷1990.

historyczność osoby Jezusa Chrystusa⁴⁴.

Pannenberg, polemizując z Bultmannem, stwierdza, że w przypadku ahistoryczności Jezusa chrześcijanie byliby jedynie sektą posiadającą gnozę, wiedzę tajemną, niedostępną innym. Zmartwychwstanie musi być więc historyczną rzeczywistością, której świadkami są wszyscy ludzie dysponującymi źródłami na jego temat⁴⁵. Ponieważ każde źródło historyczne można zakwestionować, źródła te nie dostarczają tym samym pewności zmartwychwstania – może ją zapewnić jedynie wiara. Wiara wykracza tym samym poza dowody, jest jednak z nimi niesprzeczna, nawiązuje do nich, jest na nich oparta, pozostaje w dynamicznej relacji do nich.

Centralną tezę Pannenberga można sprowadzić do konstatacji, że Bóg objawia się w całości dziejów świata, co wyraża się w biblijnym opisie dziejów od aktu stworzenia poprzez patriarchów, Mojżesza, proroków, Jezusa, aż po rzeczy ostateczne, ujęte w chrystologii. Pannenberg jest także krytykiem zasady analogii charakterystycznej dla teologii katolickiej, która w naturze szuka śladów objawienia Boga. Według Pannenberga nie w naturze, lecz dopiero w całości historycznego przekazu Biblii Starego i Nowego Testamentu możliwe jest odkrycie uniwersalnego przesłania Boga, stąd teza, która głosi: objawienie jest historią. Dzieje ludzkości jako całość stają się punktem wyjścia dla refleksji fundamentalno-teologicznej. Należy w refleksji nad nimi zastosować metody filozofii dziejów. Człowiek dla Pannenberga to istota historyczna, otwarta, samotranscendująca (*Selbsttranszendierendes Geschichtswesen*), odkrywająca samą siebie poprzez własną oraz cudzą historię⁴⁶. To jedna z naczelných tez pannenbergowskiej antropologii fundamentalnej⁴⁷.

Teolog uważa, że objawienie realizuje się swoiście, pośrednio poprzez dzieje świata, dlatego też jest ono transparentne, „otwarte dla każdego, kto ma oczy do patrzenia”⁴⁸.

Przy tym nie trzeba być już w posiadaniu wiary, aby w historii Izraela i Jezusa Chrystusa znaleźć objawienie Boże. Jest to możliwe raczej poprzez bezstronne, naukowe dociekanie, dostrzeżenie śladów działania, wydarzeń zbawczych, na podstawie których budzi się dopiero prawdziwa wiara religijna⁴⁹. Wiara w to, że Bóg objawia się w historii dowodzącej Jego boskości, powinna być prawdziwą podstawą wiary. Wiara religijna jest zaufaniem, ale nie bezmyślnym. „Ale nie ufa się ślepo, lecz na podstawie konkretnych danych, które uważa się za wiarygodne”. Wiary nie wolno mylić ze „ślepyim zaufaniem”⁵⁰.

Dla monachijskiego ekumenisty zadaniem teologii jest znalezienie racjonalnych podstaw wiary chrześcijańskiej tak, by być chrześcijaninem i człowiekiem żyjącym zgodnie z dorobkiem nauk empirycznych. Stąd niemożliwe jest oparcie wiary na sa-

⁴⁴ K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 66.

⁴⁵ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, dz. cyt., s. 70.

⁴⁶ G. Wenz, dz. cyt., s. 38.

⁴⁷ H. Seweryniak, dz. cyt., s. 113.

⁴⁸ W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen ²1963, s. 91.

⁴⁹ H.G. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, s. 234.

⁵⁰ W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, s. 100n.

mym autorytecie, przekazie biblijnym czy tradycji. Nowożytność to okres odkrywania religijności opartej na bezpośrednim kontakcie z Bogiem, nie zaś poprzez pośrednictwo instytucji kościelnej.

Sekularyzacja nie jest więc czymś antychrześcijańskim, lecz wyrasta z idei reformacyjnych. Nawiązując do Hegla, Pannenberg ostrzega swoich współwyznawców. Głosi, że wielkim niebezpieczeństwem współczesnego ewangelicyzmu jest całkowita prywatyzacja i subiektywizacja życia religijnego, czego konsekwencją jest skrajny, izolacyjny subiektywizm religijny, a tym samym odrzucenie dyskusji ze współczesną filozofią ateistyczną⁵¹. Niebezpieczeństwem całego współczesnego protestantyzmu jest ucieczka przed wspólnotowością, przed obiektywnością, przed poszukiwaniem wspólnej prawdy. Teologia powinna zawsze poszukiwać prawdy obiektywnej.

Pannenberg poszukuje usilnie pomostów pomiędzy teologią i nauką na płaszczyźnie antropologii⁵². Według monachijskiego teologa cechą nowożytnej teologii i filozofii jest postępująca antropologizacja idei Boga. Współczesne nauki o człowieku, czyli psychologia, socjologia, ekonomia, politologia, antropologia medyczna, genetyka charakteryzują się głęboko areligijnym charakterem, należy zastosować wobec nich metodę „krytycznego przyswojenia” poprzez odszukanie w nich pierwotnego pierwiastka religijnego. Jest to możliwe *via media*, przez odwołanie do bazującej na nich antropologii filozoficznej⁵³.

Pannenberg twierdzi, że antropologia może odnaleźć istnienie w człowieku pierwotnego nakierowania na istotę Boga. Dalej ukazać otwarcie człowieka na świat i jego ukierunkowanie na nieskończoność, co stanowi swoistą apologię religii wobec tezy filozofii ateistycznej o zbędności religii dla oświeconego człowieka. Stawia kwestię istnienia Boga w nowym świetle. Odkrywanie tej rzeczywistości Bożej możliwe jest poprzez ujęcie dziejów jako obszaru, w którym dokonuje się Boże objawienie. Tę perspektywę historyczności człowieka odkrywa Biblia⁵⁴.

Pannenberg chce następnie kształtować właściwą relację człowieka do Boga, opartą na zaufaniu wobec jego słów obietnicy. W Jezusie Chrystusie Boże *promissio* znajduje swą pełnię, prowadząc jednostki ku nowemu człowiekowi – Chrystusowi. Tym samym, podobnie jak to jest w monistycznym systemie Hegla, jednostka odnajduje sens swej egzystencji poprzez antycypację w prawdzie ostatecznej.

Podsumowując można stwierdzić, że dla Pannenberga wiara jest uzasadnionym naukowo, a dokładniej historycznie, ryzykiem. Teolog ten głosi, że supranaturalistyczna wiara, oparta na ślepych posłuszeństwie, nie jest lepsza od duchowości opartej na racjonalnych przesłankach. Człowiek, istota racjonalna, powinien się rozliczać ze swojej wiary w Boga przed rozumem, który mu został dany od Stwórcy.

⁵¹ W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, München 1970, s. 25.

⁵² H. Seweryniak, dz. cyt., s. 41.

⁵³ W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 46.

⁵⁴ M. Hintz, *Pannenberg Wolfhart*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003.

Jest to bardziej wiarygodny model religijności niż proponowany przez Bartha i jego zwolenników. Dla Pannenberg'a to wszystko dzieje się za sprawą Boga, który objawia się w dziejach człowieka.

Jak stwierdza ten wybitny ekumenista, uczestnik wielu debat z kard. Walterem Kasperem i Kurtem Kochem, „dialog ekumeniczny jest miejscem, w którym wypełnia się eschatologiczny cel i przyszłość człowieka”⁵⁵.

Zakończenie

Osiemnastowieczny filozof, niedoszły ewangelicki duchowny Georg Hegel dokonał jednej z największych syntez w dziejach nowożytnej filozofii. Ten niemiecki idealista odkrywał w historii człowieka dialektyczny rozwój Ducha, który od siebie odchodzi, po czym do siebie wraca. Dzieje człowieka to arena, na której możemy odkrywać kolejne manifestacje Ducha Absolutnego.

Zmarły, wielki ewangelicki ekumenista, Wolfhart Pannenberg czyni wszystko, by dowartościować w teologicznej debacie znaczenie historii. Jego usilnym dążeniem było, by obecne w świecie akademickim obok siebie lub często wbrew sobie, dwa rodzaje narracji: humanistyczna i religijna, czyli teologiczna ze sobą współgrały. Pannenberg w swych badaniach wykazuje, że ludzka historia jest miejscem działania Boga. Wiara religijna nie może być wrogo nastawiona wobec wyników badań historycznych.

Literatura

- Assel, H., *Evangelische Freiheit als Erbe – heute*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, 6 (2012), s. 149-162.
- Bingener, R., *Wolfhart Pannenberg gestorben*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” 6.09.2014, s. 6.
- Gadacz, T., *Hegel*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 4, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003.
- Hegel, G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1, tł. A. Landman, Warszawa 1963.
- Hegel, G.W.F. – Freud, S., *Życie Jezusa. Mojżesz i monoteizm*, tł. M. Siemek, Warszawa 1995.
- Hegel, G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tł. A. Landman, Warszawa 2001.
- Hegel, G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006.
- Hegel, G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tł. A. Landman, Warszawa 1969.
- Hintz, M., *Pannenberg Wolfhart*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003.
- Hintz, M., *Sola*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003.
- Karski, K., *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971.
- Kojeve, A., *Wstęp do wykładów o Heglu*, tł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999.
- Korzekwa, M., *Hegłowska fenomenologia ducha a ponowoczesność*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FD/mk_hegel.html [2014.09.25].
- Kuderowicz, Z., *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984.
- Milerski, B., *Schleiermacher*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 10, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003.

⁵⁵ W. Pannenberg, *Zukunft und Einheit der Menschheit*, w: Tenże, *Ethik und Ekklesiologie*, s. 186.

- Milerski, B., *Teologia śmierci Boga*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9., red. T. Gadacz, Warszawa 2003, 284.
- Offenbarung als Geschichte*, red. W. Pannenberg – R. Rendtorff – U. Wilkens – T. Rendtorff, Göttingen 1963.
- Pannenberg, W., *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1977.
- Pannenberg, W., *Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967.
- Pannenberg, W., *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1990.
- Pannenberg, W., *Thesen zur Theologie der Kirche*, München 1970.
- Pannenberg, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.
- Pöhlmann, H.G., *Abriß der Dogmatik*, Gütersloh 1990.
- Seweryniak, H., *Antropologia i teologia fundamentalna. Studium antropologii teologicznej fundamentalnej Wolfharta Pannenberg*, Płock 1993.
- Schmid, A., *Zum Tod von Wolfhart Pannenberg. Ein großer Mann der Ökumene*, <http://www.bayern-evangelisch.de/wir-ueber-uns/zum-tod-von-wolfhart-pannenberg.php> [2014.10.22].
- Szocik, K., *Znaczenie religii w ateistycznej filozofii Hegla*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 25 (2012), s. 101-110.
- Uglorz, M., *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995.
- Uglorz, M., *Sola Scriptura*, w: *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i Ksiąg Wyznaniowych Kościoła Luterskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 272-285.
- Wawrzynowicz, A., *Hegłowska filozofia religii a pojęciowe ramy chrześcijańskiego uniwersalizmu*, „Diametros. Internetowe czasopismo filozoficzne” 8 (2006), s. 99-107.
- Wenz, G., *Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht*, Göttingen 2003.

The History as the Place of God's Activity. Interpretation of the History in the Philosophy of G. W. F. Hegel and Theology of W. Pannenberg

Summary: According to the protestant principle *sola scriptura*, the Bible is understood as God's self-authentication. Within the context of the protestant theology, the Bible is also the **real** Word of God addressed to each particular person and his history. The traditional protestant theology was far from enthusiasm to seeing in the history the traces of God's activity. The article presents the idea of presence of God in the history according to the philosophy of Georg W. F. Hegel (1770-1831) and theology of a modern protestant ecumenist Wolfhart Pannenberg (died in 2014). Hegel formulated the monumental idealistic system of the modern philosophy, where the rules of history are shown in their dialectic development. Religion plays an important role in the Hegelian historiosophical system. The latter model described in the article is the understanding of history by Pannenberg. His main theological thesis is that God's revelation is present in the history of humankind. This Munich theologian tries to prove that religious faith is compatible with modern human sciences. Pannenberg shows in his paper that history as a place of God's activity is to be discovered by Christian faith.

Keywords: Hegel, Pannenberg, History, Philosophy of History, Revelation of God, Protestant Theology