

CHRISTIAN DANZ

FILOZOFIA OBJAWIENIA

1. Poza ortodoksją protestancką i teologią oświeceniową

1.1 Krytyka ówczesnej teologii

„Ja w swoim zamierzeniu kieruję uwagę nie na naukę, na dogmatykę, ale jedynie na rzecz, na przedmiot – chcę przedstawić chrześcijaństwo w kontekście wielkiej historii stworzenia. Nadmieniałem już o tym w *Vorlesungen über die Methode des Akademischen Studiums*”¹.

Nie dogmatyka teologiczna jest celem rozpoczętych przez Schellinga 17 listopada 1831 r. w Monachium wykładów o filozofii objawienia, ale zrozumienie chrześcijaństwa jako historycznej postaci religii². Wyostrzone spojrzenie historyczne łączy ściśle te wykłady z *Wykładami o metodzie studiów akademickich*, wygłoszonymi w Jenie w 1802 r., co wyraźnie zaznacza sam Schelling. Zgodnie z tą intencją, wykłady o filozofii objawienia nie zrywają z wcześniejszą jego filozofią, ale stanowią dalsze konsekwentne rozwijanie tezy, że „początkiem i końcem wszelkiej filozofii” ma być wolność³. Po filozofii objawienia można zatem także się spodziewać, że zechce je rozumieć jako akt wol-

¹ F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Hrsg. v. W. E. Ehrhardt, Hamburg 1992, s. 17.

² Zob. H. J. Sandkühler, *Filozofia historii*, w niniejszym tomie.

³ SW, I, 177. Skrót SW oznacza F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856/1861; cyfra rzymska wskazuje tom. Por. też W. E. Ehrhardt, *Nur ein Schelling*, w: „Studi Urbinati” 51, 1977, s. 111-122; innego zdania jest W. Fuhrmans, *Schellings Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin 1940.

ności⁴. To oczekiwanie znajduje usprawiedliwienie nie tylko w postulacie, który Schelling zawiera w możliwym pojęciu Boga – „wolność jest tym, co najwyższe, dla nas i dla Boga”⁵ – ale również w rozwoju koncepcji objawienia w chrześcijaństwie. Objawienie bowiem określa Schelling jako uwolnienie od heteronomicznych więzi (determinowania przez czynniki obce), które w religiach mitologicznych oraz w judaizmie krępowały ludzką świadomość. Chrześcijaństwo zatem tworzy „zarazem zwieńczenie pogaństwa i judaizmu”⁶.

Z tą deklaracją intencji łączy się oczywiście krytyczne spojrzenie Schellinga na współczesną mu teologię. Wiąże to *Filozofię objawienia* z pismami młodego Schellinga, polemika bowiem z nauczycielami teologii w Tübingen, jak też z racjonalistyczną teologią oświecenia, stanowi tło jego pierwszych pism filozoficznych. Obok tychże pism wymowne świadectwo temu daje jego korespondencja z Heglem⁷. Chociaż w tych pismach Schelling nie zwraca się ku kwestiom *explicit* filozoficzno-religijnym, to przecież zarys takiej filozoficzno-religijnej koncepcji można rozpoznać we fragmentach opublikowanych ze spuścizny, np. w *Problem eines Commentars über die früheste Geschichte Jesu nach Lukas und Matthäus* lub w *Entwurf einer Vorrede* [Szkic przedmowy do rozpraw historyczno-krytycznych z lat 1793-1794]⁸. Na przykład pisze on 21.07.1795 r. do Hegla o swojej pracy *De Marcione Paullinarum Epistolarum Emendatore*: „Chętnie wybrałbym inny temat, gdybym miał swobodę i gdyby od początku prywatnie nie odradzano mi wyboru pierwszego tematu, nad którym chciałem pracować (*De praecipuis orthodoxorum antiquiorum adversus haereticos armis*) i który bez jakiegokolwiek zasługi z mojej strony byłby najzjadliwszą satyrą”⁹. Od zarysowującego się tu ostrożnie programu *historii heretyckiej* jako programu przeciwstawnego wobec teologii supranaturalistycznej (zakłada ona objawienie nadnaturalne) swoich nauczycieli w Tybindze oraz wobec racjonalistycznej teologii objawienia (zakłada ono rozumowy charakter objawienia) swojego okresu *Wykłady o filozofii objawienia* odbiegają tylko na pierwszy rzut oka. Wyraźnie widać to w sposobie wyłożenia nauki o Trójcy św. Ma ono swoją puentę w tym, że zająć stanowisko zgodne z wykład-

⁴ Inne punkty ciężkości wyznacza w interpretacji *Filozofii objawienia* A. Hutt, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt/M. 1996.

⁵ Schelling, *Urfassung...*, s. 79.

⁶ Tamże, s. 614.

⁷ Por. W. G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Ortodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, s. 93-112; ponadto B. Sandkaulen-Bock, *Ausgang vom Unbedingtem. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen 1990.

⁸ *Schellingiana rariora*, Gesammelt und eingeleitet v. L. Pareyson, Torino 1977.

⁹ *Briefe von und an Hegel*, Hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1977, Bd. 1, s. 27n.

nią Kościoła można tylko wtedy, gdy jednocześnie uwzględni się argumentacje skierowane przeciwko oficjalnej nauce Kościoła.

Choć Schelling rozwijał swój filozoficzny program i swe zasadnicze przekonania filozoficzno-religijne w polemice z teologią swoich nauczycieli z Tybingi, zaś racjonalistyczną teologię oświecenia poprzez przyswojenie historyczno-krytycznej egzegezy Biblii, to te trzy aspekty są konstytutywne również dla *Filozofii objawienia*. Oczywiście *Filozofia objawienia* bierze pod uwagę zmiany w sytuacji teologii na początku XIX w. W obrębie samej teologii przecież Schleiermacher domagał się krytycznego przeformułowania tradycyjnych teologicznych treści. Ponieważ według Schellinga minął czas deklarowania wyznań¹⁰, to jedynie naukowe przetworzenie określonych treści religii mogłoby dawać im walor powszechnej ważności. W tym punkcie intencje filozoficzne Schellinga zbiegają się z teologicznym programem Schleiermachera¹¹.

Podobnie jak Schleiermacher, również jego berliński antagonistą, przyjaciel Schellinga z lat młodzieńczych Hegel, stanowi punkt odniesienia dla *Filozofii objawienia*. Choć Schelling krytykuje Hegla i choć zajmują oni różne stanowiska, to obydwaj zgodnie stwierdzają, że pozytywna, rzeczywista religia wymaga filozoficznej penetracji. W takim przekonaniu i wobec obserwowanej niechęci do spełniania tego postulatu Schelling ostrzega przed wiekiem, który „stał się bez reszty teologiczny”¹². Można by stąd wyciągnąć wniosek, że w *Wykładach o filozofii objawienia* Schellingowi chodzi o wszystko, tylko nie o teologizację filozofii, z całą ostrością przywracającą „dawne przeciwieństwo objawienia i rozumu, jakie można było wytworzyć tylko w najpiękniejszych czasach dogmatyzmu”¹³. Jest raczej tak, że Schelling z całą energią zwalcza wszelkie pozycje dogmatyczne i podobnie jak Lessing opowiada się za tym, by „przynajmniej rozum mógł pojąć *możliwość* stosunków, na których opierają się główne nauki chrześcijaństwa”¹⁴.

¹⁰ SW, X, s. 403.

¹¹ Por. H. Süsskind, *Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, Tübingen 1909; oraz J. Dierken, *Das Absolute und die Wissenschaften. Zur Architektonik des Wissens bei Schelling und Schleiermacher*, „Philosophisches Jahrbuch” 99, 1992, s. 332-354.

¹² SW, X, s. 398.

¹³ Ph. Marheinecke, *Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie. Schluß der öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie*, Berlin 1843, s. 14.

¹⁴ SW, X, s. 404n.; por. też SW, VII, s. 412.

1.2 Religia filozoficzna

Wskazywaliśmy już, że *Wykłady o filozofii objawienia* prowadzą walkę na dwóch frontach: przeciw supranaturalistycznej teologii, jaką Schelling poznał w postaci prezentowanej mu przez jego nauczycieli w Tybindze, oraz przeciw racjonalistycznej teologii oświecenia. To rozróżnienie ma odbicie w zasadzie, którą Schelling sformułował na użytek własnego programu filozofii objawienia.

„Trzeba przyjąć (i też przyjęto) jako pierwszą dla niej zasadę, że to połączenie filozofii i objawienia nie może dokonywać się ani kosztem filozofii, ani kosztem objawienia, że żadnej części się nie uchybi, żadna nie dozna uszczerbku”¹⁵. Schelling nie zamierza ani przekształcać filozofii w naukę o objawieniu, tak by filozofia miała roztopić się w religii, ani przewycięzać (*Aufhebung*) objawienia w filozofii wzorem Hegłowskiej figury przewycięzania wyobrażenia religijnego w pojęciu filozoficznym. Filozofia objawienia musi zatem postępować drogą pośrednią, która jest „z dwóch stron narażona na nieporozumienia”¹⁶. W tym programie, który Schelling nazywa religią filozoficzną¹⁷, wyraża się pogląd, że pozorne przeciwieństwo filozofii i religii polega na pewnej abstrakcji¹⁸. Program religii filozoficznej – jeśli sam nie chce obstawać przy abstrakcyjnym przeciwieństwie filozofii i religii – powinien mieć na uwadze ich komplementarność. Chodzi o to, że filozofia i religia potrzebują siebie wzajemnie dla wyjaśnienia specyficznych dla siebie aktualnych dokonań. W czasie bowiem, który nie jest już czasem wyznań i który ponadto stał się bez reszty teologiczny, religia może nie przeczyć własnej intencji tylko wówczas, kiedy potrafi się wykazać walorem *powszechnej ważności*. Religia chrześcijańska dąży mianowicie do wyzwolenia świadomości spod heteronomicznych presji. W tej samej mierze jednak pozbawia się tych własnych celów, jeśli ulega niejasnym niezrozumiałym wyobrażeniom¹⁹.

„Reformacja, która bezdyskusyjnie przyjęła spekulatywne dogmaty, tak jak je przekazała tradycja kościelna, zwróciła się przede wszystkim ku wewnętrznemu procesowi i naukom soteriologicznym, które, uzyskawszy na koniec wyłączną doniosłość, doprowadziły do powstania pietyzmu. Proces wewnętrzny każdy może

¹⁵ SW, XIII, s. 142.

¹⁶ Schelling, *Urfassung...*, s. 18.

¹⁷ Por. SW, XI, s. 250n., 255n.

¹⁸ Inaczej J. Kreiml, *Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling*. Regensburg 1989; por. też A. Franz, *Philosophische Religion: Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings*. Amsterdam/Atlanta 1992.

¹⁹ Por. W. E. Ehrhardt, *F. W. J. Schelling. Die Wirklichkeit der Freiheit*, w: Josef Speck (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit II*. Göttingen 1988, s. 135.

przebyć sam dla siebie; to jednak, co jest wspólne dla wszystkich, to droga, bieg dziejowy, który obecnie powinno się utrzymywać w świadomości dzięki doktrynie łączącej wszystkich, a nawet dzięki działaniom symbolicznym, cyklom świąt (poprzez kult) – wiedza o tym pomaga nawet samemu Kościołowi zachować obiektywność, z jednej strony chroniąc go przed rozplynięciem się w wyłącznej, choćby pobożnej subiektywności, z drugiej przed rozplynięciem się w pustej ogólności, zachowującej tylko to, co racjonalne²⁰.

W cytowanym wyżej fragmencie Schelling zarysowuje systematyczny problem *Filozofii objawienia*, tzn. tworzenie frontu przeciwko upraszczającemu przekształcaniu religii z jednej strony w subiektywną pobożność, z drugiej w obiektywną naukę. Kiedy w następstwie reformacji i oświecenia religia koncentrowała się w subiektywnie przeżywanych aktach nabożności, szło to w parze z tendencją do zaniku dogmatów chrześcijaństwa. Religia traciła przez to wszelką określoność i otwierały się w niej wrota dla subiektywnej dowolności. Jednostronne akcentowanie obiektywnie określonych cech chrześcijaństwa prowadzi jednak również do rujnujących dla religii konsekwencji, albowiem podmiot musi się podporządkowywać obiektywnym dogmatom, które nie są przecież niczym innym jak tylko abstrakcyjnymi formami jej subiektywnych myślowych realizacji. *Filozofia objawienia* stawia więc przed sobą zadanie kojarzenia przeżywanych subiektywnych aktów nabożności (wiera) z obiektywnie określonymi wyznacznikami (teoria, *Lehre*) spełniania tego religijnego procesu. A przy tym musi uwzględnić i to, że tych dwóch aspektów nie można do siebie redukować. Nie jest rzeczą możliwą ani generowanie obiektywnie określonych wyznaczników (*Bestimmtheiten*) z bezpośredniego spełniania aktów religijności, ani też generowanie z tych obiektywnych wyznaczników subiektywnych realizacji. Ta *nieredukowalna różnica* stanowi odbicie rozróżnienia na filozofię pozytywną i negatywną, konstytutywnego przeciwieństwa dla późnego dzieła Schellinga. Jak momentu spełnienia i momentu określoności religii nie można do siebie redukować, tak też nie sposób ich oddzielić. Dotyczy to również rozróżnienia na filozofię negatywną i pozytywną. Te dwa sploty teorii nie tworzą abstrakcyjnej alternatywy – wygląda na to, że nie da się zrealizować filozofii negatywnej bez pozytywnej i *vice versa*. Wymienione rozróżnienie eksplikuje raczej fundamentalną dwoistość w pojęciu racjonalności, którą to dwoistość można jednostronnie wyeliminować jedynie za cenę sprzeczności. Dwoista postać racjonalności późnej filozofii Schellinga to ślad wpływu zasadniczego rozeznania Kantowskiego, że wolność nie jest niczym danym, a tylko postulatem²¹.

²⁰ SW, XIV, s. 333; *Urfassung...*, s. 709.

²¹ Por. S. Peetz, *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*. Frankfurt/M. 1995.

2. Zasadnicze cechy Filozofii objawienia

2.1 Pojęcie objawienia

„Pojęcie objawienia zakłada początkowe zaciemnienie. Bóg może się objawiać tylko rozprasząc ów mrok”²². Skoro objawienie zakłada różnicę, to staje się możliwe wtedy, kiedy faktycznie ujawni się różnica między Bogiem i człowiekiem. W ten sposób Schelling oddziela swoje pojęcie objawienia od tych koncepcji praobjawienia, które przyjmują, że historia ludzkości rozpoczyna się od objawienia – praobjawienie zakładałoby przecież, że ludzka świadomość jest w swej istocie ateistyczna²³. Dalszemu ograniczeniu pojęcie objawienia podlega wskutek tego, że Schelling przez objawienie rozumie chrześcijaństwo; właściwą treścią chrześcijaństwa „jest jednak wyłącznie osoba Chrystusa”²⁴. Koncentrując pojęcie objawienia wokół osoby Chrystusa, wskazuje on na to, że objawienie można rozumieć jedynie jako działanie się mocą wolności, bo tylko osoba może być wolna. Z twierdzeniem, że treścią objawienia jest osoba Chrystusa, koresponduje twierdzenie, że „treść objawienia (...) to nic innego jak tylko wyższa historia, która sięga od początku rzeczy do ich końca”²⁵.

W tych określeniach, które Schelling przydaje pojęciu objawienia, nie trudno jest dopatrzeć się znów podwójnego frontu przeciw supranaturalizmowi (wiara w objawienie nadnaturalne) oraz przeciw racjonalistycznej teologii oświecenia. Jeśli bowiem supranaturalizm buduje pojęcie oświecenia w opozycji do tego, co naturalne, i od niego abstrahuje, to objawienie staje się czymś nienaturalnym:

„Wszystkie te pojęcia, jak nadnaturalny, nadziemski, są niemożliwe do pomyslenia bez korelatów. Nie ma żadnego nadziemskiego Boga, który nie byłby zarazem pomyslany w relacji ze światem. Wskutek takiego absolutnego oderwania tego, co nadnaturalne, od tego, co naturalne, powstaje tylko to, co nienaturalne”²⁶.

Dla racjonalistycznej teologii oświecenia, pozostającej w opozycji do supranaturalizmu, historyczna postać oświecenia staje się jedynie powłoką i pokryciem doktrynalnego jądra, które można rozumnie eksplikować oddzielając je od jego historycznej formy. Przyjmując, że należy rozróżniać „to, co doktrynalne, i to, co historyczne”²⁷, racjonalistyczna teologia oświecenia czyni założenie zgodne z za-

²² Schelling, *Urfassung...*, s. 10.

²³ Por. SW, XI, s. 180n.

²⁴ SW, XIV, s. 35.

²⁵ SW, XIV, s. 30.

²⁶ SW, XIII, s. 188.

²⁷ SW, XIII, s. 195.

łożeniem supranaturalistycznym w tym, że zawsze u podstawy podkłada się substancjalne jądro, które jest dane niezależnie od subiektywistycznych spełnień.

Schelling buduje swoje pojęcie objawienia w całkowitym przeciwieństwie do wyżej zarysowanych stanowisk, wskazując z jednej strony na to, że osoba Chrystusa tworzy treść objawienia i że nie jest ono dane inaczej niż tylko w przekazach chrześcijaństwa, i że z drugiej strony ta treść stanowi „wyższą historię”²⁸. Z takiego określenia pojęcia objawienia wynika, że przedmiotem *Filozofii objawienia* jest chrystologia, a dokładniej historia, w której Chrystus dopiero predestynuje siebie do roli tego, kim ma być, czyli Chrystusa. Przedmiotem *Filozofii objawienia* zatem nie jest żaden przedmiot, ale czyn (*Tathandlung*), właśnie wolny czyn, w którym Syn Boży określa siebie jako Chrystusa. Widać więc, że tytuł „Chrystus” nie jest dla Schellinga nazwaniem stanu, który jest dany, ale formułą samookreślenia, które spełniając się, ukazuje wolność jako wolność sobie daną. Chrystologia podejmuje więc dylemat wolności skończonej, która w każdym ze swych aktów musi najpierw siebie założyć. Skoro więc wolność skończona musi wciąż siebie uprzednio zakładać, to nie może bezpośrednio siebie wyłączać, lecz jest sobie dana. Tematem *Filozofii objawienia* jest zatem teoria wolności skończonej²⁹.

Koresponduje z tym fakt, że samo chrześcijaństwo uważa, iż przynosi uwolnienie ludzkiej świadomości od heteronomicznych presji, którym ulega ona u pogan i żydów³⁰. „Wyższa historia”, w której Chrystus przedstawia siebie jako treść objawienia, oznacza zatem historię wolności, która eksplikuje warunki realizacji wolności skończonej.

Objawienie musi mieć odniesienie do tego, co naturalne, inaczej zastygnie w nienaturalną abstrakcję. Tego punktu odniesienia dopatruje się Schelling w ludzkiej świadomości. Teoria świadomości jako punktu odniesienia dla objawienia polega na takim do niego podejściu, które wyklucza zarówno jego – błędne – ujęcie supranaturalistyczne, jak też racjonalistyczne. Różnicę, którą zakłada pojęcie objawienia, należałoby zatem rozumieć jako różnicę w obrębie samej świadomości. Rzeczywista świadomość jest, zdaniem Schellinga, fenomenem różnicy. Uprzymiarniając sobie siebie, świadomość znajduje się zawsze w stanie dyferencji. Znaczy to, że nie może ona być sama dla siebie przejrzysta i że musi zakładać siebie we własnej aktywności. Skoro świadomość jest swobodną spontanicznością, to

²⁸ X. Tilliette, *Die höhere Geschichte*, w: L. Hasler (Hrsg.), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate, Voten und Protokolle der Internationalen Schelling-Tagung*, Stuttgart 1985, s. 193-204.

²⁹ Por. W. E. Ehrhardt, *Freiheit ist unsere Gottheit*, w: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 6, 1990, s. 521n.

³⁰ SW, XIV, s. 20.

tylko spontaniczność może mieć ona za swoją wystarczającą podstawę. Dlatego za przesłankę rzeczywistej świadomości Schelling uważa **świadomość pierwotną**, czyli świadomość istotną. „Człowiek pierwotny nie znajdował się w **stanie**, dla którego objawienie było konieczne; był on – by tak rzec – połączony z **boską** świadomością, ba, można by powiedzieć, że pierwotną świadomością był **sam boski byt**”³¹.

Nawet jeśli Schelling formułuje tę myśl w trybie **warunkowym**, to przecież widać, że pierwotna świadomość to warunek, bez którego **nie można** pomyśleć świadomości skończonej. Tej pierwotnej świadomości **nie należy** pojmować jako samowiedzy, ale jako bezrefleksyjną bezpośredniość. Na tej **bezpośredniości**, na tym „pograżeniu w Bogu”³² polega wolność istotnej świadomości.

Wolność jednak nie jest jakimś faktem, ale staje się **rzeczywista** tylko poprzez spełnianie. A skoro spełnianie wolności jest możliwe **tylko** jako samospełnienie, to konstytuuje się ono jako wyobcowywanie się jej z **własnej** podstawy. Ponieważ Schelling przedstawia wolność istotnej świadomości **jako** wolność zapośredniczoną, to wolność dana świadomości w toku spełniania się przechodzi w wolność samoustanowioną, w tym właśnie spełnianiu wyobcowując się ze swej podstawy. Samo spełnianie się wolności konstytuuje samowiedzę **jako** świadomość rzeczywistą. Skoro rzeczywista świadomość ma fundament w **swoim** samospełnianiu, to ono właśnie prowadzi do wskazywanej różnicy **między** świadomością rzeczywistą a istotną. Z tą różnicą koresponduje oddzielenie **Boga** rzeczywistego od prawdziwego³³.

Jako świadomość rzeczywista może ona uprzytomnić sobie swoją podstawę tylko jako podstawę określoną. Dlatego w mitologii podstawa **przejawia** się jako szereg kolejno *istniejących* bóstw. Świadomość jest **podporządkowana** temu następstwu postaci bogów, ponieważ i wyobrażenia mitologiczne, i świadomość porządkują się bez udziału myślenia i woli³⁴. W judaizmie odpowiada temu doświadczenie istniejącej woli Boga, której reprezentacją jest Prawo Mojżeszowe. Ponieważ wyobcowanie Boga i człowieka ma podstawę w samospełnianiu się wolności danej w świadomości pierwotnej, człowiek nie może jej przewyciężyć (*aufheben*). Każda próba przewyciężenia tylko reprodukuje wyobcowanie człowieka i Boga.

Objawienie natomiast przewycięża to wyobcowanie człowieka i Boga w ten sposób, że Chrystus unaocznia samookreślenie zapośredniczone, **które** nie wyob-

³¹ Schelling, *Urfassung...*, s. 10.

³² SW, XI, s. 189.

³³ Por. M. Durner, *Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der ersten Erlanger Vorlesung*, München 1979, s. 94-109; por. też: D. Korsch, *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F. W. J. Schellings*, München 1980, s. 209-213.

³⁴ Por. S. Peetz, *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt/M. 1995, s. 280n.

cowuje się z **samookreślenia** bezpośredniego. O tyle pojęcie objawienia implikuje struktury **chrystologii**. Temat chrystologii jako treść objawienia byłby zatem wolnością, która **powinna** być (*die Sein-Sollende Freiheit*). Skoro treścią pojęcia objawienia jest **Chrystus** i ta treść jest eksplikowana w chrystologii Schellinga jako **zapośredniczone samookreślenie**, to wynika stąd, że również pojęcie Boga należy rozumieć jako **pojęcie** rozróżnione w sobie. Mowa o „wyższej historii”, której treścią jest **właśnie spełnianie** się samookreślenia Chrystusa, odnosi się do przesłanek tego **samookreślenia**. Tematem nauki o Bogu jako przesłance objawienia byłoby wobec tego **warunki** możliwości samookreślenia Chrystusa, które wszak można pojmować **tylko pod** znakiem wolności. Oczywiście również podstawy wolności nie można abstrakcyjnie odrywać od warunków, pod jakimi ją pomyślano – jeśli nie chcemy od **nowa** przyzywać supranaturalizmu.

2.2 Pojęcie Boga

Skoro pojęcie Boga, eliminujące relację do warunków, które określają jego pomyślenie, **pociąga** za sobą zarzut supranaturalizmu, to można bronić się przeciw temu **tylko dzięki** dochodzeniu do pojęcia Boga w miarę rozwijania teorii ducha. W *Wykładach z filozofii objawienia* Schelling rekonstruuje pojęcie Boga wychodząc od **teorii** ducha. Ta teoria służy refleksyjnemu samoupewнению się filozofii, która **dzięki** temu może ujmować siebie jako akt wolności. Nie jest zatem przypadkiem, że **późne** pisma Schellinga krążą wokół problemu stworzenia. Idea stworzenia **bowiem** implikuje akt wolności, wobec czego zapanowanie myślowe nad ideą stworzenia **staje** się kamieniem probierczym filozofii, która chce upewnić się co do tego, że **jej własna** samorealizacja jest aktem wolności³⁵.

„Filozofia **jako** nauka, która chce wyjaśnić byt od początku, nie może z góry przyjąć **jakiegokolwiek** punktu wyjścia w obrębie rzeczywistego bytu; chce **bowiem** przecież **wykroczyć** poza ten byt. Tylko dzięki temu, że przenosi siebie poza byt, i **zakłada** to, co **nieokreślone**, tylko dzięki temu, że wszelki byt ustanawia dla siebie jako przyszły, **może** mieć swobodę w stosunku do tego przyszłego bytu”³⁶.

Upewniając się co do własnego początku w wolności, filozofia nie chce zaczynać od bytu. **Uważa** ona „byt za wieczne *correlatum* Boga, od którego jednak chcemy się **uwolnić**”, czytamy w jednym z wykładów z 1834 r., „gdyż taki ślepy byt nie byłby już **Bogiem**, ale zaprzeczeniem Boga (*Ungott*)”³⁷. Ustanawia swój stosunek wobec bytu **jako** wolny. Pragnie *możności bycia* przed bytem. W tym ustana-

³⁵ Por. Schelling, *Urfassung...*, s. 5.

³⁶ Tamże, s. 57.

³⁷ F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, Münchener Vorlesung W. S. 1832/33 und SS 1833, hrsg. und kommentiert von H. Fuhrmans, I Torino 1972, s. 339.

wianiu możliwość bycia występuje jako pierwszy moment trójmiejskowej struktury, już swym określeniem wskazujący, że pozostaje w relacji do bytu. Możliwość bycia da się jednak tylko wtedy pomyśleć jako możliwość bycia, kiedy w drugim kroku jest ona ujmowana jako *czyste istnienie*. Ponieważ cała operacja zmierza ku temu, co jest przed bytem, nie można poprzestać na tych dwóch określeniach, z których każde jest zawsze „relatywną negacją drugiego”³⁸. Filozoficzne samou pewnienie osiąga swój cel dopiero w trzecim określeniu tego, co jest przed bytem, a mianowicie w tym, co ma *możliwość bycia, nie przestając w bycie być tym, co ma możliwość bycia*³⁹.

Skoro te trzy określenia wyznaczają poniekąd szereg stopni prowadzących do ducha, to muszą one jako określenia wnikać w wewnętrzny porządek ducha. Osiąga się przez to tyle, że duch zyskuje strukturę, którą wszakże cechuje pewna nieokreśloność. Z tej racji bowiem, że te trzy momenty przedstawiają wewnętrzną strukturę ducha, przysługuje mu wewnętrzna określoność. Popada ona jednak z powrotem w nieokreśloność wskutek tego, że te trzy określenia nie są od siebie odróżnione jako określenia czegoś tożsamego. Duch, który się pojawił w toku upewniania się co do tego, jak wszczyna swoje postępowanie filozofia, nie odpowiada więc ani „pustej nieskończoności”, bo dzięki tym trzem momentom „jest sam w sobie czymś skończonym, na wskroś określonym”, ani też absolut nie jest dla refleksji czymś określonym, „bo nie jest podporządkowany jakiejś poszczególniej formie, która by wykluczała inną, jako że na zewnątrz jest całkowicie wolny”⁴⁰. Pojęcie ducha można scharakteryzować jako „określoną nieokreśloność”, o ile integruje on różnicę perspektyw. Z uwagi na wnętrze jest on określany jako struktura trójmiejskowa, z uwagi na relacje zewnętrzne pozostaje nieokreślony, bo nie ma żadnego zewnętrznego odniesienia.

Ponieważ tę drogę dochodzenia do ducha zapoczątkowała filozofia, a więc zakłada ono, że coś istnieje, przeto cała argumentacja może mieć sens jedynie *hipotetyczny*. Hipotetyczny duch nosi na sobie jednak piętno swojej konstrukcji, które można usunąć jedynie za cenę abstrahowania od warunków, w jakich doszedł do skutku. Pojęcie ducha jednak samo prowadzi do wglądu w jego bezzałożeniowość, ponieważ w budowie struktury ducha wszystkie zewnętrzne relacje zostały włączone w wewnętrzną strukturę ducha. To, że duch jest, wynika ostatecznie stąd, że został pomyślany. Cała argumentacja zyskuje swe usprawiedliwienie dzięki temu,

³⁸ Schelling, *Urfassung...*, s. 58.

³⁹ Por. H. Schrödter, *Die Grundlage der Lehre Schellings von den Potenzen in seiner „reinrationalen Philosophie“*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 40, 1986, s. 562-585; por. też Th. Buchheim, *Eins von allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg 1992, s. 116-135.

⁴⁰ Schelling, *Urfassung...*, s. 61.

że filozofia już jest. Dlatego „dowodu istnienia tego ducha nie może dostarczyć filozofia, może on być jednak dostarczony tylko dzięki niej”⁴¹. Jedynie jej realizowanie się stanowi dowód istnienia ducha, uzasadnienie bowiem nie może wykroczyć poza myśl o konieczności tego ducha. „Rozum istnieje tylko dlatego, że istnieje ów duch, duch zaś nie istnieje po to, aby istniał rozumny byt. Duch więc jest bezzałożeniowy, *istnieje* bez wyprzedzającej konieczności. To, że duch *jest*, to właśnie jest prawdziwym początkiem”⁴².

„Jedynie doskonały duch, o ile jest tym, który będzie, który nie jest związany z sobą samym, ale może wyjść z siebie, jest więc żywym duchem, może, stosownie do poświadczanego użycia słowa, być nazwany Bogiem”⁴³.

Fundamentalne pojęcie monoteizmu, rozwijane w aspekcie wolnego aktu tworenia Schelling przeciwstawia nie tylko panteizmowi, ale również teizmowi oraz tak sławionemu przez Fryderyka Schlegla oponentowi, jakim jest dualizm⁴⁴. W odniesieniu do stworzenia teizm jest równie bezsilny jak panteizm. (...) Bóg teizmu jest bogiem absolutnie impotentnym. (...) Monoteizm nie zadawała się ową negatywną, martwą jednością, która by przysługiwała Bogu już jako substancji – jedność monoteizmu jest także jednością pozytywną, przeobfitą (*überschwenglich*) – Bóg jest Jedyny na sposób boski”⁴⁵.

Przyjmując za punkt wyjścia taką dedukcję pojęcia ducha, Schelling rozwija trynitarystyczne pojęcie Boga⁴⁶. „Ta idea jest również przesłanką *Filozofii objawienia*, bez tej idei bowiem nie można by i do niej znaleźć dostępu”⁴⁷. Skoro celem *Filozofii objawienia* jest wyjaśnienie osoby Chrystusa i skoro ma ona sięgać samego początku rzeczy, to pojęcie Boga musi tworzyć się dzięki wewnętrznej dyferencji.

Choć nauka o trójjedności Boga należy do fundamentalnych założeń teologii chrześcijańskiej, to jednak jej sformułowanie nasuwa wiele trudności. Koncepcja *trójjednego Boga* wymaga z jednej strony, aby pomyśleć jedność w trójcy, i to w taki sposób, by ani jedność nie przewyciężyła troistości osób, ani troistość osób nie zniósła jedności. Z drugiej strony osoby należy pojmować tak, aby

⁴¹ Tamże, s. 69.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 89.

⁴⁴ Por. tamże, s. 108.

⁴⁵ Tamże, s. 142.

⁴⁶ Por. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965, s. 181-284; H. Holz, *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, Bonn 1970, s. 368-437; Ch. Danz, *Im Anfang war das Wort. Zur Interpretation des Johannesprologs bei Schelling und Fichte*, w: K. Hammacher, W. H. Schrader, R. Schottky (Hrsg.), „Fichte-Studien” Bd. 8. Religionsphilosophie, Amsterdam 1995, s. 21-39.

⁴⁷ SW, XIII, s. 316.

uzasadnienie ich odrębności nie prowadziło do stosunków podporządkowania, ale w ten sposób, by osoby, bez względu na ich odrębność, były sobie równe. Pod ciśnieniem oświecenia oraz historyczno- krytycznej egzegezy Biblii przeformowanie tej nauki stało się dla teologii nieodzownym postulatem. W tym kontekście należy docenić wywody Schellinga na temat pojęcia Boga w Trójcy, choć również tu należy podkreślić, że Schelling nie ma ambicji rozwijania dogmatów. Chodzi mu wyłącznie i jedynie o eksplikację przesłanek objawienia. Widać to już wyraźnie w tym, że Schelling traktuje naukę Kościoła, tzw. homouzję (równość osób Trójcy pod względem istoty) jako możliwą do logicznego zaakceptowania tylko pod warunkiem, że zintegruje ona dwa klasyczne stanowiska heretyckie. *Homouzja* jako ortodoksyjna postać nauki o Trójcy św. zakłada mianowicie, zdaniem Schellinga, sabelianizm, który u niego występuje jako tautouzja (osoby Trójcy jako sposoby przejawiania się Boga), i arianizm czyli heterouzję (nierówność osób Trójcy).

Rozwijając koncepcję Boga w Trójcy Św. Schelling przyjmuje omawiane pojęcie Boga, który jest pojmowany jako absolutna wolność.

„Bóg, *in cuius potestate omnia sunt*, jest całym Bogiem, nie jakąś postacią Boga, ale Bogiem w absolutnej, doskonałej osobie, od której wszystko zależy, *penes quam omnia sunt*, która jedynie może coś począć (...) absolutną osobę, właśnie dlatego, że wszystko rozpoczyna, sprawia, możemy również filozoficznie nazwać ojcem”⁴⁸. Bóg nie jest czymkolwiek skrępowany, nawet własnym bytem”⁴⁹. „Chce tylko jedności, by jednak mogła się ona pojawić jako wolna, on musi ustanowić przeciwieństwo, nie-jedność”⁵⁰.

W pojęciu *boskiego maskowania się* Schelling nie widzi nic gorszącego, mówi nawet: „przyznam, że bez tego założenia całe chrześcijaństwo wydaje mi się niezrozumiałe”⁵¹. Dotyczy to również pojęcia *plódenia*, które jest dla niego „wyrażeniem dosłownym, a nie przenośnym”⁵². Aktu wszakże, w którym jakaś istota ustanawia inną istotę homogenicznie poza sobą, niezależnie od siebie *w ten sposób*, że jest ona zmuszona w koniecznym i nieuniknionym *actus* urzeczywistnić samą siebie – takiego aktu nie można określić za pomocą innego wyrażenia, jak tylko „rodzenie”⁵³. Wyniesienie pierwszej postaci jego bytu w toku samookreślenia Boga prowadzi do negacji postaci drugiej, która wskutek tej negacji zyskuje możliwość samourzeczywistnienia. Dzięki temu, że Syn poprzez plódenie zyskuje

⁴⁸ Schelling, *Urfassung...*, s. 156.

⁴⁹ Tamże, s. 136.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*. Hrsg. von W. E. Ehrhardt. Stuttgart-Bad Canstatt 1989 (= Schellingiana Bd. 1), s. 114.

⁵² Schelling, *Urfassung...*, s. 157; por. też SW, II, s. 536; SW, VII, s. 346.

⁵³ Schelling, *Urfassung...*, s. 157.

możliwość urzeczywistnienia się i że nie jest wprowadzany w rzeczywistość jako Syn, Schelling rozwiązuje fatalną aporię, którą pojęcie płodzenia obciąża pojęcie Boga w Trójcy. Gdyby bowiem pojęcie płodzenia implikowało jednoznaczny stosunek uzasadnienia, to ta *asymetria* burzyłaby ideę Boga w Trójcy, Syn bowiem byłby wtedy podporządkowany Ojcu. Kiedy jednak Schelling ujmuje pojęcie płodzenia w ten sposób, że Syn, lub, gdyby trzeba było sformułować tę myśl dokładniej, to, co ma stać się Synem, otrzymuje możliwość samourzeczywistnienia, to ten jednoznaczny stosunek warunkujący zostaje przełamany przez takiż stosunek skierowany przeciwnie. Dopiero bowiem dzięki urzeczywistnieniu się Syna urzeczywistnia się Ojciec, a także Duch jako trzecia osoba Boga w Trójcy. Pojęcie Ojca jest mianowicie „pojęciem korelacyjnym – rzeczywistym Ojcem jest dopiero w rzeczywistym Synu”⁵⁴. Kiedy Syn dzięki samourzeczywistnieniu urzeczywistnia Ojca, stosunek asymetrii, ustanawiany przez płodzenie, przechodzi w stosunek *symetryczny*. Urzeczywistnienie Syna urzeczywistnia Ojca i Ducha, wobec czego w urzeczywistnionym Duchu realizowana jest jedność Boga w Trójcy Św.⁵⁵

Z tym urzeczywistnieniem Syna koresponduje urzeczywistnienie stworzenia. „Poprzez zrodzenie to, co zrodzone, podlega tylko konieczności samourzeczywistnienia. Dopiero z końcem aktu Syn jest rzeczywiście Synem, jest *jako* Syn; a ponieważ ten koniec jest końcem aktu stworzenia, to jest on wprawdzie zrodzony już przed początkiem stworzenia, ale jako Syn nie jest jeszcze urzeczywistniony. Zakończeniem procesu stworzenia wszakże jest ludzka świadomość”⁵⁶.

W świadomości ludzkiej jako końcowym momencie tworzenia urzeczywistnia się jedność Boga przez to, że jedność świadomości stanowi przejaw Boga trójjedynego. Ta jedność świadomości jest jednak zapośredniczona przez urzeczywistnienie osób Trójcy w ten sposób, że wolność świadomości jest wolnością zapośredniczoną. Skoro jedność Boga realizuje się poprzez urzeczywistnienie się osób, które następuje w toku przeciwnie skierowanego stosunku warunkującego, jedność nie może być czwartą wielkością obok osób Trójcy. Jedność jest raczej urzeczywistnioną różnicą osób.

Schelling ukierunkowuje narastanie określoności Boga w Trójcy przez odniesienie go do postulatu wolności. „*Wolność* jest tym, co najwyższe, dla nas i dla Boga”⁵⁷. Stosunek jedności i troistości w pojęciu Boga w Trójcy można dlatego rozpatrywać jako *pojęcie wolności*, o ile przedstawia ono realizację i określoną wolności. Tutaj znajduje wyraz pogląd Schellinga, że stosunek jednoznacznego (einsinnig) uwarunkowania burzyłby pojęcie wolności. Jednoznaczna aktywność

⁵⁴ Tamże, s. 183.

⁵⁵ Por. Buchheim, *Eins von allem...*, s. 55n.

⁵⁶ Schelling, *Urfassung...*, 158.

⁵⁷ Tamże, s. 79.

potrzebuje przecież bierności, by móc siebie przedstawić. Wskutek tego, że Syn jest nieodzowny dla wolności Ojca, stosunek jednoznacznego uwarunkowania staje się stosunkiem dwoistym.

Pojęcie Boga w Trójcy jest przesłanką określenia objawienia, pozwalającą wyeksplikować je z samospełniania Boga. Takie pojęcie Boga, które nie zawierałoby w sobie różnicy, nie byłoby adekwatne wobec postulatu, że Chrystus jako treść objawienia sięga od początku rzeczy po ich kres. Stosunek Boga i świata pozostałby wtedy stosunkiem zewnętrznym wobec samego pojęcia Boga.

2.3 Czyn jako temat chrystologii

Tematem chrystologii ani nie jest nadnaturalny cud, który wyzbył się wszelkich związków z tym, co naturalne, i w naturalnym świecie zachowuje się jak obce ciało, ani postać nauczyciela, który pod powłoką dziwnych wyobrażeń umacnia rozumną moralność. „Chrystus nie jest nauczycielem, jak zwykło się mówić, Chrystus nie jest założycielem, on jest *treścią* chrześcijaństwa”⁵⁸. Jeśli bowiem z jednej strony supranaturalistyczne ujęcie chrystologii prowadzi do rujnującej dla niej konsekwencji, że stopniowo stanie się ona *doketystyczna*, czyli będzie prowadzić do likwidacji człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, to z drugiej strony racjonalistyczna teologia oświeceniowa prowadzi do negowania jego boskości. Obydwa stanowiska są wszakże zgodne pod tym względem, że w budowie swej chrystologii wychodzą od rzeczy danych. Schelling rozwija podstawową ideę swej chrystologii w opozycji zarówno do teologii supranaturalistycznej, jak do racjonalistycznej teologii oświecenia⁵⁹. Na przykładzie trzech głównych tematów chrystologii, a mianowicie, że *stał się człowiekiem, umarł na krzyżu i zmartwychwstał*, rozpatrzmy teraz tok rozumowania chrystologii Schellinga.

W konsekwencji swego postulatu, aby treść objawienia przedstawiała „wyższą historię sięgającą od początku rzeczy po ich kres”, Schelling uzgadnia określenia chrystologii z samookreśleniem Chrystusa. W ten sposób usiłuje obejść aporie, wobec których staje teoria chrystologiczna, wychodząca od istnienia dwóch natur⁶⁰. Jeśli mianowicie tworząc teorię chrystologiczną, przyjmujemy założenie o dwóch naturach, to z pytania, jak możliwe jest ich połączenie w jedną osobę, wynikają nierozwiązalne aporie. Konceptyjne połączenie obydwu natur prowadzi bowiem albo do zaniku natury ludzkiej, albo do zaniku natury boskiej. W pierwszym przy-

⁵⁸ SW, XIV, s. 35.

⁵⁹ Por. H. Rosenau, *Die Differenz im christologischen Denken Schellings*, Frankfurt/M./Bern/New York 1985, s. 115-148; por. też: Ch. Danz, *Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings*, Stuttgart-Bad Canstatt 1996, s. 68-142.

⁶⁰ Por. Schelling, *Urfassung...*, s. 535.

padku nie można by pomyśleć Chrystusa jako prawdziwego człowieka, w drugim jako prawdziwego Boga.

„Syn mógł istnieć niezależnie od Ojca we *własnym* majestacie, nie mógł oczywiście poza Ojcem być *prawdziwym* Bogiem, ale mógł jednak poza i bez Ojca być *Bogiem*, mianowicie panem bytu, być Bogiem wprawdzie nie *z istoty*, ale jednak *actu*. Tym majestatem jednak, który mógł mieć niezależnie od Ojca, Syn wzgardził, i *w tym* jest Chrystusem. To jest podstawowa idea chrześcijaństwa”⁶¹.

Podstawowa idea chrześcijaństwa polega na negacji majestatu, który Syn mógł mieć bez udziału Ojca. Tylko realizując tę negację, Syn jest Chrystusem. To samopełnienie oraz jego określenia są, według Schellinga, związłym ujęciem myślowej zawartości chrześcijaństwa. Polega ona na tym, że Syn w swym samookreśleniu realizuje dane mu przez Ojca samookreślenie jako dane. Tylko dzięki temu spełnieniu jest Chrystusem.

Bycia człowiekiem w odniesieniu do Chrystusa nie można rozumieć jako danego faktu, a tylko jako cel procesu. Ten proces ujmuje Schelling jako proces, w którym Syn staje się człowiekiem. Ponieważ Syn stając się człowiekiem rezygnuje z niezależności od Ojca, którą osiągnął w procesie mitologicznym, okazuje się Bogiem właśnie przez to, że *staje się człowiekiem*⁶². Schellingowi bardzo zależy na tym, aby stawanie się Syna człowiekiem rozumieć jako czyn wolności, który trzeba pojmować jako samookreślenie ku odrębności (*Besonderung*). Wskutek tego, że Syn ustanawia siebie jako świadomość szczególną i neguje swoją potencjalną ogólność, realizuje on w warunkach wyobcowania *wolność, która powinna być*. Przez to bowiem, że jako świadomość szczególna doprowadza do przedstawienia podstawy świadomości i w ten sposób ustanawia swoje samookreślenie jako samookreślenie zapośredniczone, przedstawia on prawdziwą wolność w warunkach wolności z siebie wyobcowanej. Jego samookreślenie, oddawane formułą o tym, że stał się człowiekiem, nie jest wobec tego takim samookreśleniem, którego następstwem jest samowyobcowanie i samozniszczenie. Ponieważ wolnym aktem i w posłuszeństwie⁶³ Syn skazuje siebie na oderwanie (*Besonderung*), przyjęcie człowieczeństwa należy zarazem uważać za uznanie wolności skończonej.

Skoro przyjęcie człowieczeństwa jest aktem wolności, *czynem*, to biorąc za punkt wyjścia samookreślenie Syna, można eksplikować sformułowanie *teorii*

⁶¹ SW, XIV, s. 37.

⁶² Por. U. Browarzik, *Die dogmatische Frage der Göttlichkeit Jesu. Dargestellt an Schellings Interpretation von Phil. 2, 5-11 im Zusammenhang der neueren Exegese*, „Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie” 13 (1971), s. 164-175; A. Franz, *War am Anfang der Mythos? Auseinandersetzung mit Schellings Rezeption des Johanneischen Logos-Begriffes*, „Perspektiven der Philosophie” 13, 1987, s. 3-19; Ch. Danz, *Im Anfang war das Wort...*, zob. p. 45.

⁶³ Por. SW, XIV, s. 36.

o *dwóch naturach* (teorii o naturze boskiej i naturze ludzkiej oraz ich połączeniu w osobę Chrystusa) bez uciekania się do tezy, że natury te były uprzednio dane. „*Actus* wcielenia powoduje, że to, co stało się człowiekiem, przy absolutnej jedności osób, istnieje jednak *in duabus naturis*. Ponieważ jednak to rozdzielenie wychodzi z jednego nierozdzielonego podmiotu, to widać, że jedność podmiotu polega na rozdzieleniu. Wszystko to jest bezsporne, a to znaczy, że więcej już wymagać nie można”⁶⁴.

Jeśli to, że Syn staje się człowiekiem, mamy rozumieć jako samookreślenie, to nie może mieć ono żadnej innej podstawy poza samym sobą. Czyn stania się człowiekiem zakłada w ten sposób różnicę i jedność tego, co boskie, i tego, co ludzkie, kiedy bowiem Syn staje się człowiekiem, ustanawia siebie jako podmiot „zarazem boski i ludzki”⁶⁵. Ponieważ uczłowieczenie jako negacja potencjalnej samodzielności stanowi warunek tego, by boskość mogła się w nim przejawiać, boskość zaś w nim stanowi warunek tego, by stał się człowiekiem, to pytanie, w jaki sposób to, co boskie i to, co ludzkie, mogą być współobecne w jednej osobie, zostaje rozwiązane bez uciekania się do dwóch uprzednio danych natur. Tylko dlatego, że Syn staje się człowiekiem, właśnie jako świadomość szczegółowa, jest on Bogiem, tzn. czyni *wolność, która powinna być*, wolnością daną. Locus teologiczny dla *communicatio idiomatum* (udzielania się właściwości), któremu przysługuje funkcja określania stosunku boskiej i ludzkiej natury w osobie Chrystusa, dzięki Schellingowi zyskuje o tyle zasadniczo nową interpretację, że eksplikuje on akt, w którym Syn *staje się* człowiekiem jako *communicatio idiomatum*.

„Człowieczeństwo Chrystusa może być pomyślane jako istniejące jedynie poprzez *actus continuus* alienacji (*Entäußerung*); Chrystus mówi bowiem: Mam władzę pozostawienia swego życia (oddania człowieczeństwu) i odebrania go – mówi się tutaj nie o śmierci Chrystusa, ale o jego samodzielnym bycie, który mógłby on oddać, ale także w powrotem wziąć”⁶⁶.

Człowieczeństwo Syna nie jest więc niczym innym jak tylko negacją abstrakcyjnego samookreślenia i tym samym przedstawieniem swego samookreślenia jako samookreślenia zapośredniczonego, w którym dochodzi do głosu jego bycie Bogiem. Tylko dzięki tej alienacji jest On Chrystusem, właśnie wolnością, która być powinna.

„Jednakże przyjęcie człowieczeństwa nie wystarczało, było ono tylko przejściem do właściwego aktu pojednania”⁶⁷. Chociaż przyjęcie człowieczeństwa jako akt usamodzielnienia się (*Besonderung*) Syna jest przesłanką *pojednania* wolności

⁶⁴ Schelling, *Urfassung...*, s. 573n.

⁶⁵ SW, XIV, s. 185.

⁶⁶ SW, XIV, s. 192n.

⁶⁷ SW, XIV, s. 196.

Boga i człowieka, to jednak nie dokonuje się ono już przez sam ten akt. Uczłowieczenie Syna jest o tyle warunkiem *sine qua non* pojednania, że podstawą różnicy między Bogiem i człowiekiem jest wytworzenie się samowiedzy przez wolność skończoną. Jeśli więc pojednanie skończonej wolności nie ma być wobec niej zewnętrzne, może się dokonywać tylko w miejscu istniejącej dla siebie świadomości skończonej. Dlatego pojednanie jest możliwe tylko wtedy, kiedy człowiek sam rezygnuje z samowiedzy, nie ma on jednak takiej możliwości, ponieważ każda jego samorealizacja reprodukuje różnicę między Bogiem i człowiekiem. Dlatego to Bóg musi uznać wolność skończoną, aby ją pojednać, „tylko bowiem to, co osobowe, może uleczyć osobowe, a Bóg musi stać się człowiekiem, aby człowiek mógł znów przyjść do Boga”⁶⁸. Kiedy Syn staje się człowiekiem, podporządkowuje się skutkom ukonstytuowania się wiedzy, różnicy między Bogiem i człowiekiem. Ta różnica między Bogiem i człowiekiem jest dokumentowana w obrębie świadomości jako gniew boży, wobec czego Syn mu się podporządkowuje. Gniew boży jako skutek ukonstytuowania się samowiedzy ma na celu przewyżczenie samowiedzy jako bezpośredniego samookreślenia. Skoro więc Syn podporządkowuje się gniewowi Boga, to jego śmierć na krzyżu należy rozumieć jako negację oderwania (*Besonderung*). Negując siebie jako szczególną świadomość, Syn neguje podstawę różnicy między Bogiem i człowiekiem.

„W potencji zapośredniczającej założyliśmy wolę całkowitego podporządkowania się Bogu. Jednakże podporządkować się całkowicie Bogu to podporządkować się zasadzie boskiej niechęci (...) Właśnie ta zasada była przyczyną śmierci, której została podporządkowana natura ludzka. Skoro owa zapośredniczająca potencja miała się całkowicie podporządkować tej zasadzie, to musiała podporządkować się aż do śmierci. (...) Tylko podporządkowanie się aż do śmierci łamało całą moc tej zasady”⁶⁹. Poprzez ten akt samonegacji, którego kulminacją jest negacja samoistności (*Selbstheit*) w śmierci i który ma za przesłankę przyjęcie człowieczeństwa jako negację abstrakcyjnego samookreślenia, Syn dysponuje sobie do roli Chrystusa. Oznacza to, że dla Schellinga tytuł Chrystusa jest formułą wyrażającą *wolność, która powinna być*, tzn. wolność, która poprzez akty wolności urzeczywistnia się jako sobie dana.

„Zmartwychwstanie Chrystusa było decydującym dowodem nieodwołalności jego człowieczeństwa, i tego, że ze swej boskości nie zachował dla siebie nic oprócz boskiego zamierzenia (*Gesinnung*), boskiej woli”⁷⁰.

Przez to, że Chrystus pozostał człowiekiem przekraczając granice śmierci, zostało powiedziane, że śmierć na krzyżu jako negacja samoistności (*Selbstheit*)

⁶⁸ SW, VII, s. 380.

⁶⁹ Schelling, *Urfassung...*, s. 592.

⁷⁰ SW, XIV, s. 217.

nie oznacza końca samoistności w ogóle. Kiedy Chrystus zmartwychwstaje jako człowiek, w obrębie tego, co szczególne, umieszcza wolność, która ma być. Poprzez *zmartwychwstanie* Chrystusa dokumentuje się uznanie wolności skończonej jako wolności zapośredniczonej. Ponieważ istota człowieka polega na wolności i może on ją realizować tylko indywidualnie i we własnych działaniach, wolność ta poprzez zmartwychwstanie Chrystusa zostaje uznana przez Boga. Kiedy człowiek uznaje swoje samookreślenie jako samookreślenie zapośredniczone, uznaje swoje uznanie przez Boga⁷¹.

Chrystologia Schellinga, stanowiąca właściwą treść objawienia, jest *teorią wolności skończonej*. Postulat *religii filozoficznej*, inspirujący wywody Schellinga na temat objawienia, jest wobec tego zastosowaniem chrystologii do siebie samej. Jako teoria skończonej wolności chrystologia musi bowiem implikować swoją własną komunikowalność.

Jeżeli cel objawienia, ostateczne wyzwolenie, nie ma być podważony, to ta komunikowalność musi dokonywać się tylko w medium swobody rozumienia. Dlatego w interesie własnej komunikowalności objawienie musi być możliwe do wyłożenia w formie naukowej, która podlega kryterium *swobodnego rozumienia* i *swobodnego przyzwolenia*.

3. Recepcja *Filozofii objawienia*

Filozofia objawienia Schellinga nie oddziałała wprawdzie tak szkołotwórczo jak filozofia Hegłowska, mimo to trudno przeoczyć jej wpływ na kształt teorii teologicznych i filozoficznych. Dla przykładu wskażę poniżej na kilka pozycji.

Dla teologicznej recepcji Schellinga najważniejsze znaczenie miała jego koncepcja pojęcia Boga, pojęcia historii, a także rozumienie chrystologii. W ogólnej formie podjął podstawowe idee *Filozofii objawienia* syn Schellinga w swej książce *Protestantismus und Philosophie* (Gotha 1848). Jak wynika z *Dzienników* (*Tagebuch*) Schellinga z 1848 r., on sam korygował tę pracę syna, trzeba więc założyć, że historia rozwoju protestantyzmu, którą zarysowuje K. F. A. Schelling, ujęta jest w duchu idei jego ojca⁷². K. F. A. Schelling uważa np., że cel reformacji

⁷¹ Por. P. Tillich, *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, Gütersloh 1912, s. 107n.; Ch. Danz, *Die philosophische Chrystologie F. W. J. Schellings*, Stuttgart-Bad Canstatt 1966, s. 127-142.

⁷² Por. F. W. J. Schelling, *Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution*. Mit A. V. Pechmann und M. Schraven aus dem Berliner Nachlaß herausgegeben von H. J. Sandkühler. Hamburg 1990, s. 46, 77.

zostanie spełniony dopiero wraz z „pełnym, swobodnym zrozumieniem Ewangelii”⁷³. W zgodzie z koncepcją filozoficznej religii Schellinga, zadanie to może być rozwiązane jedynie „z pomocą nauki i to nauki najbardziej wolnej”⁷⁴.

Instrumentarium myślowe, którego Schelling dostarczył w *Filozofii objawienia* i które pozwoliło powiązać naukę o Bogu z historią, zostało zaakceptowane w tzw. chrystologiach kenotycznych (samowyniszczenie Chrystusa). Ślady Schellingiańskiej chrystologii znajdujemy np. u Gottfrieda Thomasiusa i Karla Theodora Alberta Liebnera⁷⁵. Wątki myśli Schellinga można też śledzić w spekulatywnej teologii Richarda Rotha i Isaaka Augusta Dornera.

W katolickiej teologii XIX w. *Filozofia objawienia* została doceniona przez tzw. katolicką szkołę z Tybingi. Johann Sebastian Drey podjął i rozwinął w swej teologii Schellingiańskie koncepcje metodologiczne, zwłaszcza dotyczące filozofii przyrody. Także inni przedstawiciele tej szkoły, jak Johann Adam Möhler, Franz Anton Stauenmaier oraz Johannes Ev. von Kuhn przejmują podstawowe treści filozofii Schellingiańskiej. Zwłaszcza jego pojęcie Boga, które, jak się wydaje, łatwiej godzi się z wykładnią biblijną niż Heglowskie, sprzyjało teologicznej recepcji *Filozofii objawienia*⁷⁶.

W wieku XX *Filozofia objawienia* Schellinga oddziaływała systemotwórczo na teologię protestancką w dziele Paula Tillicha. Późne jego dzieło *Systematische Theologie* rozwija system teologiczny, w którym znajdują odbicie podstawowe założenia filozofii Schellinga. Metodę korelacji, konstytutywną dla nakładania się filozofii i teologii objawienia, można uznać za Tillichowską interpretację Schellingiańskiego podziału filozofii na negatywną i pozytywną⁷⁷.

W teologii katolickiej XX w. *Filozofia objawienia* wywołała stosunkowo silniejsze echo niż w teologii protestanckiej. Np. Walter Kaspar mieści w centrum swej teologii wydobywany przez Schellinga związek nauki o Bogu i historii. Ścisłe sprzężenie idei Boga i idei wolności u Schellinga sprawia, że jego koncepcja wydaje się jako model teologiczny atrakcyjna dla Emericha Coretha i Klaua Hemmerle.

Nawet jeśli *Filozofia objawienia* nie miała w XIX wieku takiego oddziaływania, jakiego spodziewał się Schelling, to jednak filozoficzna krytyka Hegla, począwszy od Sörena Kierkegaarda po Karola Marksa *implicite* lub *explicite* wspiera się na argumentach Schellinga. Nie bez racji można więc mówić o historii podskórnego

⁷³ K. F. A. Schelling, *Protestantismus und Philosophie*, Gotha 1848, s. 2.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Por. K. Schlutter, *Schelling und die Christologie*, Göttingen 1915.

⁷⁶ P. Th. Wolf, *Die Landshuter Romantik und Schelling*, „Philosophische Jahrbücher” 98, 1991, s. 133-160.

⁷⁷ Por. R. Mokrosch, *Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung Schellings und in den Anfängen Tillichs*, Frankfurt/M. 1976.

oddziaływania *Filozofii objawienia* właśnie u takich autorów, którzy zajmowali wobec Schellinga postawę całkowicie negatywną. Eduard von Hartmann w swej *Philosophie des Unbewußten* (1869) dopatruje się w Schellingu pioniera torującego drogę jego własnej filozofii. Rozwiniętą w *Filozofii objawienia* „pozytywną filozofię” interpretuje jako syntezę myśli Hegla i Schopenhauera.

Do niechętnego wobec *Logiki* Heglowskiej stanowiska zajętego w *Filozofii objawienia* w wieku XX. nawiązują tak z założenia odmienni myśliciele, jak z jednej strony Franz Rosenzweig i Karl Jaspers oraz z drugiej Gabriel Marcel. W swym głównym dziele *Der Stern der Erlösung* (1921) swą filozofią dialogu Rosenzweig nawiązuje do późnej filozofii Schellinga. W kontekście krytyki formalizmu różnych szkół neokantowskich dochodzi do nowego uznania dla filozofii Schellinga, zwłaszcza ze strony Karla Jaspersa i innych przedstawicieli tzw. filozofii egzystencji. Polemiczne ostrze późnej filozofii Schellinga zwrócone przeciw dialektyce Hegla to dla Paula Tillicha świadectwo „początków egzystencjalistycznego protestu” przeciwko jednostronności systemu rozumu⁷⁸. Podstawowe założenia *Filozofii objawienia* znajdują odbicie również w dziełach Ernsta Blocha. Wpływ późnej filozofii Schellinga zdradzają nie tylko jego rozumienie dialektyki i leżąca u jej podstaw koncepcja stosunku bytu i logiki, ale również jego pojęcie „Boga-materii”⁷⁹.

Z języka niemieckiego przełożyła
Krystyna Krzemieniowa

⁷⁸ Por. P. Tillich, *Schelling und die Anfänge des existentialischen Protestes*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 9, 1955, s. 197-208.

⁷⁹ Por. A. Wüsthube, *Das Denken aus dem Grund. Die Bedeutung der Spätphilosophie Schellings für die Ontologie Ernst Blochs*, Würzburg 1989; por. też H. Folkers, *Schellings Erfahrung der Offenbarung und Blochs Fahrt nach Utopien. Mit einem ungedruckten Brief Ernst Blochs zur dynamischen Physik des jungen Schellings*, w: „Bloch-Almanach” 10, 1990, s. 13-44.