

SMRT BOHA – SMRT SMRTI¹

Hegelova spekulativní christologie

Ivan Landa

DEATH OF GOD – DEATH OF DEATH. Hegel's speculative christology The study proposes an interpretation of Hegel's thesis about the death of God in the context of religious epistemology. Hegel's thesis has two interconnected meanings: metaphorical and christological. Hegel uses it metaphorically to describe the consequence whereto leads the position of rationalist theology, that denies the possibility of the knowledge of God. Then he uses it also literally, when he argues, that the death of God, as well as the „death of death“, are necessary conditions for the knowledge of God. Hegel develops his speculative christology to detect both of these conditions. His own position within religious epistemology is to be described as an epistemological realism. Accordingly, God is not reducible to the content of religious consciousness. Nevertheless, he is knowable, namely under condition that he lets himself to know to the finite consciousness in the person of Jesus Christ.

S tezí „Bůh sám je mrtev“ se lze setkat v Hegelově raném i pozdním díle.² Objevuje se pokaždé v souvislosti s polemikou, kterou Hegel vede proti teologickému agnosticizmu. Ten je podle něj přítomný v moderní racionalistické teologii, která popírá možnost rozumového poznání Boha. Hegel naproti tomu připouští možnost rozumového poznání Boha. V této souvislosti rozvrhuje spekulativní christologii, která má podobu transcendentální analýzy, v jejímž průběhu jsou odhalovány nutné podmínky možnosti takového poznání. Na základě této analýzy nakonec přichází s tvrzením, že nutnou podmínkou možnosti poznání Boha je smrt Boha, je-li pochopena jako překonání smrti.

¹ Tato studie byla vypracována v rámci grantového projektu č. KJB900090902 „Hegelova filosofie náboženství“, poskytnutého Grantovou agenturou AV ČR.

² Eberhard Jüngel podává instruktivní přehled způsobů, jakými Hegel chápe myšlenku smrti Boha – počínaje jeho raným spisem *Věření a vědění* (1802), přes jenské přednášky *Filosofie přírody a filosofie ducha* (1805/06) a spis *Fenomenologii ducha* (1807) až po berlínské *Přednášky o filosofii náboženství* (1821, 1824, 1827, 1831). (Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 2001, s. 83–132.)

Je tudíž zřejmé, že teze o smrti Boha má pro Hegela relevanci v rámci náboženské epistemologie, ve které se řeší otázka poznatelnosti Boha. Náboženská epistemologie obsažená v Hegelově spekulativní christologii má podobu epistemologického realismu. Hegel se totiž domnívá, že realita Boha není závislá na konečném vědomí, neboť v takovém případě by byl Bůh redukován na jeho obsahy. Zároveň je však přesvědčen, že Bůh je náboženskému vědomí epistemicky přístupný. Podmínky, za nichž je Bůh epistemicky přístupný vědomí, odhaluje právě spekulativní christologie.

V předkládané stati budu postupovat v několika krocích. Nejprve nastíním dvě metaforické interpretace teze o smrti Boha, ateistickou a radikálně teologickou, od nichž odstíním Hegelovu vlastní interpretaci, která systematicky propojuje metaforický výklad s doslovným. Poté představím Hegelovu analýzu formální struktury sebevědomí. Tuto strukturu Hegel využívá nejen při osvětlování fenoménu náboženství, resp. křesťanství, nýbrž také při rozvržení spekulativní christologie. V této souvislosti uvedu dvě námitky, které lze vůči této analýze vznést, a naznačím způsob, jakým se Hegel oběma námitkám vyhýbá. Následně podám náčrt Hegelovy spekulativní christologie: zprvu nastíním transcendentální analýzu nutných podmínek možnosti smíření a poté představím transcendentální analýzu nutných podmínek možnosti poznání Boha, jimiž jsou smrt Boha a smrt smrti.

1. Myšlenka smrti Boha a její interpretace

Tezi o smrti Boha lze interpretovat přinejmenším dvěma způsoby: metaforicky a doslovně. Zatímco podle doslovného výkladu, jak ještě uvidíme, se jedná o christologickou výpověď, obsah metaforické interpretace závisí na tom, jak je vyložena metafora smrti. V následujícím blíže představím tři metaforické interpretace, v nichž je výrazem „smrt“ míněna neexistence, ztráta a nepoznatelnost.

Podle ateistické interpretace teze „Bůh je mrtev“ říká, že Bůh neexistuje. Tato teze přitom figuruje jako premisa v argumentu, v němž je vyzovován závěr, že víra v Boha je nesmyslná. Pro víru je totiž určující vztah k Bohu. Neexistuje-li Bůh, k němuž by bylo možné se vztahovat, pak víra v něj postrádá jakýkoli smysl. Na základě řečeného lze nahlédnout, proč je řeč o smrti Boha – v souvislosti s jeho neexistencí – nevhodně zvolenou metaforou. Tvzení o neexistenci je v tomto kontextu totiž třeba považovat za věčnou větu, tedy za takovou větu, která má stálou pravdivostní hodnotu. Když říkáme: „Bůh neexistuje“, znamená to, že žádný Bůh neexistuje, neexistoval, ani existovat nebude. Když naproti tomu mluvíme o smrti

Boha, implikuje to, že musel existovat Bůh, který je nyní prohlašován za mrtvého.

Právě tímto způsobem vykládají tezi o smrti Boha stoupenci radikální teologie. Jejich úvahu lze shrnout následovně: Ve víře se vztahujeme k živému Bohu. Ačkoliv Bůh existoval v čase t_1 , v čase t_2 neexistuje. Je-li tomu tak, pak musel v určitém okamžiku přestat existovat, musel zemřít.³ To znamená, že věta: „Bůh neexistuje“ je v tomto případě časově indexickou větou, která postrádá stálou pravdivostní hodnotu.⁴ Necháme-li stranou odpovědi radikálních teologů na otázku, kdy, jak a proč ke smrti Boha došlo, i jejich rozdílné interpretace této události, můžeme konstatovat, že mezi nimi panuje jednoznačná shoda v intenci vystihnout skutečnost ztráty Boha: Transcendentní Bůh ve světě nepůsobí, není ve vztahu k člověku ani ke světu. Z této skutečnosti pak radikální teologové vyvozují různé závěry, které se dotýkají jednotlivých aspektů křesťanského theismu: problému zla, víry a jejích obsahů, chápání Ježíšova působení atd.

Hegel užívá během svého jenského působení na rozdíl od těchto interpretací metaforu smrti Boha ve smyslu jeho nepoznatelnosti a tento význam vzápětí propojuje s doslovným christologickým významem. Nejprve se prostřednictvím uvedené metafory pokouší vyjádřit pocit, na němž se podle něj zakládá náboženství nové doby. Na konci svého spisu *Víra a vědění* píše: „Čistý pojem, čili nekonečnost, která je propastnou nicotou, v níž se utápí veškeré bytí, však musí označovat nekonečnou bolest, která byla dříve [přítomna] pouze dějinně ve vzdělání a jako pocit, na němž spočívá náboženství nové doby, totiž jako pocit: Bůh sám je mrtev [...], musí ji označovat čistě jako moment, přestože zároveň nic víc než moment nejvyšší ideje [...].“⁵ Hovoří-li Hegel v této temné pasáži o „náboženství nové doby“, má tím zjevně na mysli náboženství, které vzešlo z osvícenské kritiky náboženství a přejalo její závěry. Především šlo o zjištění, že rozumové poznání je omezeno na oblast předmětů možné zkušenosti; všechno, co se nachází mimo ni, je ponecháno víře. Možnost myslet myšlenku Boha nás

³ Srv. Thomas J. J. Altizer – William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis 1966.

⁴ Přísluší jí shodný logický status jako např. větám: „Nyní prší“ anebo „Tady je mokro“.

⁵ Georg W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in: Georg W. F. Hegel, *Jenaer Kritische Schriften III*, H. Brockard – H. Buhner (Hrsg.), Hamburg 1986, 134/10–33. Bližší analýzy podává: Milan Sobotka, Hegelova „Víra a vědění“, *Reflexe* 22 (2001), s. 17–33. Milan Sobotka, Hegelův výrok *Bůh je mrtev*, *Filosofický časopis* 2 (2003), s. 181–190. Christian Link, *Hegels Wort „Gott selbst ist tot“*, Zürich 1974. Deland S. Anderson, *Hegel's Speculative Good Friday. The Death of God in Philosophical Perspective*, Oxford 2000.

proto nesmí svádět, abychom na jejím základě usuzovali na realitu Boha nezávislou na našem myšlení, jak je tomu v ontologických důkazech Boží existence. Tento závěr však zároveň nevylučuje, že můžeme nadále smysluplně rozlišovat mezi pouhou myšlenkou Boha a jeho realitou. Tímto rozlišováním se vyděluje oblast, jejíž poznání se rozum dobrovolně zřiká, která však nadále zůstává v pravomoci víry. Obsahem víry může být podle racionální teologie pouze jistota Boží existence, nikoli poznatky ohledně vlastní povahy Boha. Na základě víry můžeme zodpovědět otázku, zda Bůh je, nikoli však, co Bůh je. Tuto zvláštní oblast, vydělenou vírou, označuje Hegel termínem „čistý pojem“, resp. „nekonečnost“. Jelikož postrádá jakékoli bližší určení, stává se z ní jen „nicota, v níž se utápí veškeré bytí“. Ve víře se pak nevztahujeme k živému Bohu, nýbrž jen k mrtvé, obsahově neurčitelné abstrakci. Je-li tato skutečnost reflektována, má to za následek pocit „nekonečné bolesti“, který lze vyjádřit právě tezí: Bůh sám je mrtev. Tím přichází ke slovu zamlčený předpoklad tohoto náboženství, totiž že mezi Bohem a náboženským vědomím zeje nepřeklenutelná propast.

Myšlenka obsažená v citované pasáži tím však ještě není vyčerpána. Hegel zde také vyslovuje tezi, že tento pocit se má stát momentem nejvyšší ideje čili Boha samého. Tuto tezi vzápětí osvětluje pomocí christologických termínů „absolutní utrpení“ a „spekulativní Velký pátek“.⁶ Těmito slovy naznačuje, že pocit nekonečné bolesti, který je přímým důsledkem smrti Boha, resp. teologického agnosticizmu v náboženství (a teologii) nové doby, lze překonat pouze za předpokladu, že tato smrt se stane součástí Boha samého. Hegel tedy vyslovuje přesvědčení, že protiklad mezi Bohem a člověkem, vírou a věděním, který má za následek smrt Boha (v přeneseném smyslu), lze překonat jen smrtí Boha (ve smyslu doslovném). Předpokladem možnosti poznání Boha je smrt Boha, po níž následuje zmrtvýchvstání. V tomto případě Hegel ponechává tezi o smrti Boha její původní statut christologické výpovědi, jež tvoří vlastní jádro křesťanské zvěsti.

Uvedená pasáž tudíž obsahuje nejen diagnózu, nýbrž také náznaky terapie. Hegelova diagnóza zní: Pro nové náboženství je příznačný teologický agnosticizmus, protože o Bohu nelze pronášet žádná obsahová tvrzení. Terapie spočívá v poukazu, že křesťanství samo sebe chápe jako zjevené náboženství, tzn. náboženství, v němž přichází ke slovu vědomí, že Bůh se manifestuje, zjevuje. Bůh sám se dal poznat jakožto manifestující se Bůh v Ježíši Kristu, v jeho životě, učení a smrti na kříži.

⁶ Hegel, *Glauben und Wissen*, 134/25.

Pozici, kterou Hegel jen načrtl v závěru svého raného spisu, důkladně rozpracovává v pozdějších *Přednáškách o filosofii náboženství*, ve kterých vystupuje do popředí polemika s teologickým agnosticizmem.⁷ V této souvislosti provádí transcendentální analýzu, v níž odhaluje nutné podmínky, za nichž je poznání Boha vůbec možné. V rámci této analýzy připadá tezi o smrti Boha a tezi o usmrcení smrti role transcendentálních podmínek poznání Boha. Hegelova transcendentální analýza je přitom svým rozvržením spekulativní christologií. Pokud totiž v rámci křesťanského náboženství platí, že Bůh se dává poznat v osobě Ježíše Krista, lze očekávat, že Ježíšův příběh může napomoci při zodpovězení otázky, za jakých podmínek je poznání Boha vůbec možné.

2. Hegelova analýza formální struktury sebevědomí

Hegelova vlastní interpretace myšlenky smrti Boha pracuje s formální strukturou sebevědomí. Poměrně záhy totiž Hegel došel ke zjištění, že formální struktura sebevědomí poskytuje vhodný model pro porozumění protikladům přítomným v myšlení a v konkrétních (přírodních a společenských) fenoménech včetně náboženství.

2.1. Formální struktura sebevědomí

Hegelova analýza formální struktury sebevědomí chce dostát dvěma nárokům: na jedné straně chce osvětlit strukturu sebevědomí, na druhé straně chce objasnit způsob, jakým tato struktura vzniká.

Vyjděme z formulace, v níž se říká, že vědomí se vyznačuje intencionalitou. Hegel uvádí, že vědomí „od sebe [...] odlišuje něco, k čemu se zároveň vztahuje; či jak se to vyjadřuje, něco je *pro vědomí*.“⁸ Intencionální struktura se ustavuje aktem, v němž epistemický subjekt od sebe odlišuje svůj předmět. Něčeho si totiž mohu být vědom jen tehdy, když jsem to od sebe odlišil a zpředmětnil. Tehdy mám určitý obsah, resp. něco určitého je

⁷ Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion*, W. Jaeschke (Hrsg.), Hamburg 1993 (dále jen VPR I). Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3. Die vollendete Religion*, W. Jaeschke (Hrsg.), Hamburg 1995 (dále jen VPR III). (V následujícím jsou Hegelovy *Přednášky o filosofii náboženství* citovány podle českého překladu Ivana a Taby Landových, který připravuje k vydání nakladatelství OIKOYMENH.)

⁸ Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, H.-F. Wessels – H. Clairmont (Hrsg.), Hamburg 1988, 64/11–12.

pro mě. Tento vztah vědomí a předmětu lze blíže určit jako vědění. Pokud jsem si něčeho vědom, pak o něčem vím. Nicméně předmětná stránka se nevyčerpává tím, že je obsahem mého vědění. Tak by totiž předmět postrádal jakoukoli realitu mimo mé vědomí. Jsem-li si něčeho vědom, tzn. vím-li o nějakém obsahu, současně mlčky předpokládám, že tomuto obsahu přísluší také realita nezávislá na mém vědomí. Tento realistický předpoklad činíme běžně. Předměty jsou nám ve vědomí epistemicky přístupné, jsou pro nás, ačkoli jsme většinou přesvědčeni o tom, že existují samy o sobě, nezávisle na našem vědomí. Hegel přitom výslovně neříká, že předměty, o nichž víme, jsou nezávislé na vědomí, nýbrž jen to, že jsou námi kladeny jako nezávislé na našem vědomí.⁹ S tím souvisí, že naše vědění je v principu vystaveno možnosti omylu. Pokud klademe předměty jako nezávislé na našem vědomí, pak rovněž předpokládáme, že naše přesvědčení o nich mohou být pravdivá či nepravdivá, že jsme v nich omylní.

V návaznosti na předchozí formulaci lze sebevědomí považovat za případ vědomí vyššího stupně. Předmětem, k němuž se vědomí vztahuje, je v tomto případě opět vědomí, resp. vědění. Ustavení struktury sebevědomí lze popsat následovně: Vědomí odlišuje sebe od sebe sama, a tím se zpředměťňuje; zároveň si uvědomuje, že odlišeným předmětem je ono samo. Zatímco v případě vědomí nižšího stupně se vztahují k něčemu, co je ode mne odlišné, v případě sebevědomí se vztahují k něčemu, čím jsem já sám, takže vím o něčem jako o sobě samém. V této podobě vědění jsem neomylný, nejsem totiž vystaven nebezpečí mylné identifikace.

Dieter Henrich formuloval vůči načrtnuté analýze dvě námitky, které se odvíjejí od obou jejích nároků.¹⁰ Henrich prohlašuje, že provedená analýza nedokáže dostát ani jednomu z nich, protože je kruhová. První námitka poukazuje na skutečnost, že analýza vychází z předpokladu existence epistemického subjektu, který provádí zpředměťující a reflexivní akty. Analýza vzniku sebevědomí tematizuje epistemický subjekt před výkonem těchto aktů a v jejich výkonu. Tím se však přepokládá fenomén, jehož vznik měl být objasněn. Epistemický subjekt tvoří jeden ze členů relace, která se ustavuje jeho zásluhou, a proto v sobě již musí vykazovat strukturu sebevztahu. V opačném případě by v reflexi nemohl dospět k vědomí sebe sama, nýbrž pouze k vědomí předmětu. Podle druhé námitky fenomén sebevědomí zahrnuje fakt, že epistemický subjekt ví o sobě samém, aniž by byl vystaven

⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 64/18.

¹⁰ Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967, s. 11–14. Dieter Henrich, *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in: R. Bubner – K. Cramer – R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I.*, Tübingen 1977, s. 265.

nebezpečí mylné identifikace. To ovšem znamená, že se může vztahovat k sobě samému jen tehdy, když o sobě samém už předem ví. Obě námitky ústí v dilema. Epistemický subjekt provádějící reflexivní akt vždy již disponuje sebevědomím, anebo jím nedisponuje. Jestliže připustíme první možnost, pak náš výklad předpokládá fenomén, který má vysvětlit. Připustíme-li naproti tomu druhou možnost, pak náš výklad nedokáže vysvětlit, jak může epistemický subjekt dospět k vědomí sebe sama, a proto nedokáže vyložit ani fenomén sebevědomí.¹¹

Obě námitky lze podle Henricha aplikovat na Hegelovu analýzu, která „popisuje sebevědomí tak, že to, co je o sobě již sebevztahem, přichází k sobě samému – čili popisuje je na základě modelu reflexe, který již předpokládá sebevědomí“.¹² Hegel se ve svém popisu formální struktury sebevědomí zaplétá do prvního z výše uvedených kruhů, protože předpokládá fenomén sebevědomí, jehož strukturu chce osvětlit. Aby sebevědomí mohlo přijít k sobě samému, musí již implicate („o sobě“) být sebevědomím. Dále lze vůči němu vznést i druhou námitku. Je-li sebevědomí případem vědění, pak epistemický subjekt musí disponovat pojmem sebe sama. Musí o sobě samém vědět ještě dříve, než dospěje k sebevědomí.

Hegel se pokouší oběma námitkám vyhnout tím, že odbourává předpoklady, které k nim zavádějí příčinu: zaprvé předpoklad, že epistemický subjekt je entita, a zadruhé předpoklad, že vědění má v případě sebevědomí určitý obsah, stejně jako jej má empirické vědění. Na rozdíl od těchto předpokladů pojímá epistemický subjekt jako činnost, která se vztahuje jen k sobě samé. V takovém případě sebevědomí nelze chápat na způsob empirického vědění. Obsahem empirického vědění jsou entity mající určité vlastnosti. Naproti tomu obsahem sebevědomí je jen činnost vztahování se k sobě samému.

2.2. *Náboženství, Bůh a sebevědomí*

Hegel využívá formální strukturu vědomí a sebevědomí při objasňování fenoménu náboženství. Umožňuje mu vyložit nejen členy náboženské re-

¹¹ Henrich opakovaně zdůrazňuje, že výtká kruhovosti vždy postihuje teorii, nikoli fenomén sebevědomí: „není [to] Já, nýbrž teorie Já jakožto reflexe, co se neustále pohybuje v kruhu“ (Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, s. 12.) Konrad Cramer ovšem poukazuje na to, že kruh ve výkladu sebevědomí je jen důsledkem kruhu v sebevědomí. Na rozdíl od kruhovosti, jíž je stížena teorie, však není kruh ve formální struktuře sebevědomí pro ně zhoubný, nýbrž ustavující. (Konrad Cramer, *Erlbnis. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie*, in: H.-G. Gadamer (Hrsg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn 1974, s. 537–603.)

¹² Henrich, *Selbstbewusstsein*, s. 281.

lace, nýbrž také epistemický charakter této relace samé. To ostatně vysvětluje z Hegelovy formulace, podle které je náboženství „vztahem lidského vědomí k Bohu.“¹³ Pro náboženské vědomí je přitom charakteristický nejen vztah k Bohu, nýbrž rovněž předpoklad samostatné reality Boha, stejně jako vědění o svém vztahu k Bohu.

Existují různé teorie náboženského vědomí. Hegel se negativně vymezuje především vůči dvěma z nich, obsažených v racionální a přirozené teologii. Stoupenci racionální teologie se domnívají, že náboženské vědomí je případem bezprostředního vědomí Boha. V něm bezprostředně víme, že Bůh existuje, aniž bychom mohli vědět, co Bůh je. Od náboženského vědomí tudíž nelze v žádném případě postoupit k poznání Boha samého. Náboženské vědomí však není jen bezprostředním vědomím, nýbrž také sebevědomím. Proto může vědět o tomto svém vztahu k Bohu a blíže jej určovat. Racionální teologie se tudíž omezuje na zkoumání náboženského vztahu a jeho forem, nikoli na zkoumání samotného předmětu náboženství, totiž Boha.

Opačný přístup lze spatřovat v přirozené teologii, která vznáší nárok na rozumové poznání Boha, jak je nezávisle na náboženském vědomí. Přitom se opírá o předpoklad, že Boha lze myslet jen formou připsování predikátů čili formou soudu. Otázkou však je, které predikáty lze Bohu připsovat a co tvoří substrát predikace. Tímto substrátem se běžně stává určitá představa Boha, jemuž se připsují predikáty odvozené buď z pomyslného vztahu Boha ke světu anebo stupňováním či negováním určení, která jsou obvykle přisuzována lidským bytostem. Proto lze vůči přirozené teologii namítat, že nedokáže dostát svému nároku rozumově poznávat Boha, jak je nezávisle na konečném vědomí.

Hegel se chce vyhnout oběma krajnostem: na jedné straně zkoumání různých podob náboženského vědomí bez ohledu na předmět tohoto vědomí, totiž Boha, na druhé straně domnělému rozumovému poznání Boha, jak je nezávisle na náboženském vědomí. Zatímco první cesta ústí v teologický agnosticismus, druhá cesta není proveditelná, neboť o Bohu víme jen tehdy, když se k němu vědomě vztahujeme. Hegel v této souvislosti uvádí: „*Náboženství* [...] je třeba zkoumat nejen tím způsobem, že vyjdeme ze subjektu, v němž se nachází, nýbrž také tak, že objektivně vyjdeme z absolutního ducha.“¹⁴ To je možné za předpokladu, že Bůh je ve světě

¹³ VPR I/1827, 61/20–22.

¹⁴ Georg W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), F. Nicolini – O. Pöggeler (Hrsg.), Hamburg 1991, §554, s. 40.

bytí epistemicky přístupný konečnému vědomí čili za předpokladu, že je absolutním duchem. Absolutní duch totiž není uzavřen sám v sobě, nýbrž se bytostně manifestuje. Hegelovy *Přednášky o filosofii náboženství* lze z tohoto hlediska považovat za pokus propojit teorii náboženského vědomí s filosofickou teologií (teorií absolutna). Tento pokus ústí v rozpracování spekulativní christologie.

Propojení obojího se Hegelovi daří především díky tomu, že oba členy náboženského vztahu koncipuje jako vědomí, resp. sebevědomí. Hegelova ústřední teze zní: „Bůh je sebevědomí“.¹⁵ Tuto tezi pak osvětluje v následující pasáži: „Boha lze určit takto: [Bůh] se odlišuje od sebe samého, je sobě samému předmětem, avšak v tomto rozdílu je zcela identický se sebou.“¹⁶ Bůh je duchovní činností, v níž sám sebe zpředměťuje, a tak klade rozdíl mezi dvěma členy; zároveň ví, že odlišený člen je on sám. Bůh se prostřednictvím konečného vědomí, které se vztahuje k Bohu, vztahuje k sobě samému. Není proto jen jedním z členů náboženské relace, nýbrž je celkem náboženského vztahu, který je sebevědomím Boha. Tato struktura Hegelovi slouží k tomu, aby jejím prostřednictvím vyložil Boží trojedinost, stvoření, pád člověka i Ježíšův příběh.

3. Hegelova spekulativní christologie

Otázku poznatelnosti Boha lze podle Hegela smysluplně zodpovědět pouze v souvislosti s Ježíšovým příběhem. Zásadní důležitost pro rozvinutí náboženské epistemologie má proto christologie, která je teorií smíření Boha a člověka. Hegelova spekulativní christologie je pak teorií, v níž jsou odhaleny nutné podmínky, za nichž je toto smíření možné.

3.1. *Transcendentální analýza podmínek možnosti smíření*

Hegelova spekulativní christologie má podobu transcendentální analýzy, v níž jsou postupně odhalovány nutné podmínky možnosti smíření, jimiž jsou existence rozdvojení či protikladu, potřeba jeho překonání a skutečnost, že smíření se „o sobě“ již událo.

Rozdvojení přitom nabývá různých podob. O první jeho podobě se Hegel zmiňuje v diskuzi teologického agnosticizmu. Teologický agnosticizmus popírá možnost poznání Boha, ačkoli připouští poznání způsobů, jakými

¹⁵ VPR III/1831, 177/pozn.

¹⁶ Tamtéž.

je Bůh pro vědomí. Tím se nadále ponechává v platnosti rozdvojení vědomí Boha a Boha samého. Toto rozdvojení, je-li reflektováno, ústí v pocit „nekonečné bolesti“.

Zbylé dvě podoby jsou odvozeny od té první. Náboženské vědomí se vztahuje k Bohu, o němž předpokládá, že je na něm nezávislý. Nicméně též předpokládá, že ono samo je ve své bezprostřední existenci závislé na Bohu. Bůh je pro ně absolutní bytností, a proto i bytností jeho samého. Konečné vědomí je v důsledku toho v sobě samém rozdvojené. Když si uvědomuje, že ve své bezprostřední existenci se neshoduje se svou bytností, je vystaveno požadavku, aby ve své existenci tuto bytnost realizovalo a bylo tak ve shodě se sebou samým. Nicméně tomuto požadavku není s to plně a trvale dostát.

Názorně to vyjadřuje starozákonní příběh o prvotním hříchu a pádu člověka. Jeho ústřední myšlenku lze shrnout tvrzením, že člověk nemůže setrvalovat ve stavu naivní důvěry a nevinности, nýbrž musí tento stav překonat: Člověk „nesetrvává ve svém bytí o sobě, ale [...] je *pro sebe*“.¹⁷ Tím se ocitá na stanovisku rozdvojení, které získává určitější obsah, spojíme-li s ním představy dobra a zla. Překonáním stavu nevinности člověk dospívá k vědomí rozdílu mezi dobrem a zlem, takže odlišuje na jedné straně to, čím je o sobě (a čím se má stát), a na druhé straně to, čím bezprostředně je. Jakmile si však uvědomí, že není s to plně a trvale dostát požadavku, aby ve své vůli a ve svém jednání realizoval dobro (svou bytnost), pociťuje „nekonečnou bolest“.¹⁸

Toto rozdvojení nabývá ještě třetí podoby. Člověk je vědomá a sebevědomá bytost a díky tomu je vydělen z přírody a okolního světa. Přesto nadále zůstává bezprostřední přírodní bytostí, a v důsledku toho podléhá vnějším a vnitřním omezením. Odloučení člověka a vnějšího světa přitom spočívá v tom, že člověk v tomto světě nenachází uspokojení. Nedokáže v něm totiž realizovat dobro, přestože ví, co je dobro, a přestože chce dobro konat. Stane-li se tato skutečnost vědomou, má to za následek pocit „neštěstí“.¹⁹

Je-li člověk odloučen od Boha, neshoduje-li se ve své existenci se svou bytností a je-li oddělen od vnějšího světa, nenalézá uspokojení ve vztahu k Bohu, k sobě samému ani ke světu. To má za následek pocit nekonečné bolesti a neštěstí, resp. potřebu smíření. Potřeba smíření tudíž vzniká tehdy,

¹⁷ Georg W. F. Hegel, *Malá logika*, 80, §24 dodatek 3.

¹⁸ VPR III/1827, 229/490–495.

¹⁹ VPR III/1827, 231/544–546.

když si uvědomuji, že jsem sám v sobě rozdvojen, aniž bych toto rozdvojení dokázal ze sebe překonat. Hegel dochází ke zjištění, že nutnou podmínkou možnosti smíření je rozdvojení a potřeba jeho překonání.

Třetí nutnou podmínku smíření ovšem nelze hledat na straně konečného vědomí, protože toto vědomí nedokáže ze sebe poznat Boha ani realizovat svou bytnost ve své existenci, natož pak ve vnějším světě. Nutnou podmínku možnosti smíření je proto nutné hledat na straně Boha. Hegel poukazuje na to, že právě Bůh „v sobě obsahuje možnost rozřešení protikladu“.²⁰ Tento poukaz ještě zpřesňuje, když uvádí, že Bůh v sobě „zahrnuje [...], že onen protiklad není o sobě vůbec přítomen“.²¹ Tomu lze rozumět takto: Bůh v sobě obsahuje možnost smíření, neboť v něm je protiklad „o sobě“ již překonán. Když se říká, že v Bohu je protiklad „o sobě“ překonán, souvisí to nepochybně s tezí, že Bůh je sebevědomí. Uváděný poukaz lze tudíž lépe pochopit, je-li zohledněna formální struktura sebevědomí. Tak je tomu v následující pasáži: „Bůh se jakožto živý duch odlišuje od sebe samého, klade něco jiného a v tomto jiném zůstává identický se sebou, v tomto jiném má identitu sebe se sebou samým.“²² Je-li Bůh sebevědomím („živým duchem“), znamená to, že od sebe něco odlišuje, klade něco jiného, k němuž se zároveň vztahuje. Tento rozdíl však opět překonává, neboť v jiném si uvědomuje sebe sama. Překonáním tento rozdíl zcela nemizí, nýbrž stává se součástí Boha samého. Bez vnitřního rozdílu by Bůh nebyl živým duchem, nýbrž jen abstraktní identitou se sebou.

Událost smíření se však nemůže odehrávat jen „o sobě“ v Bohu, nýbrž musí se také stát zjevnou pro konečné vědomí v oblasti konečného, smyslového jsoucná. Bůh se tudíž musí jevit v podobě prostoročasového individua, a to Ježíše Nazaretského. Pouze tím mohla být uspokojena potřeba smíření, kterou konečné vědomí pociťuje. Ovšem toto vědomí nemůže vědět o tom, že Bůh v sobě zahrnuje možnost rozřešení protikladu, jestliže zároveň neví, že Bůh je sebevědomí. V události smíření se mu proto stává též zjevným, co je Bůh.

3.2. *Nutné podmínky možnosti poznání Boha*

Ježíšův život, učení a smrt lze podle Hegela přiměřeně vyložit, pochopíme-li smysl výpovědi: „Bůh sám je mrtev“. Její smysl však nelze pochopit, nezohledníme-li jinou výpověď, totiž že smrtí Boha je překonána smrt.

²⁰ VPR III/1827, 234/651–652.

²¹ VPR III/1827, 234/652–653.

²² VPR III/1827, 234/655–659.

Obě výpovědi tvoří jádro Hegelovy spekulativní christologie, protože jsou v nich formulovány nutné podmínky, za nichž je možné poznání Boha.

3.2.1. Náboženská a nenáboženská interpretace

Hegelova interpretace Ježíšovy smrti se opírá o rozlišení dvou interpretačních přístupů: nenáboženského a náboženského.²³ Rozdíl mezi nimi je ten, že v prvním případě se zohledňuje pouze vztah mezi konečnými individui, ve druhém případě je zohledněn též vztah k Bohu.

V nenáboženské interpretaci se jednostranně vyzdvihuje Ježíšovo lidství. Pozornost je zaměřena především na Ježíšův život a obsah jeho učení. Ježíš byl podle této interpretace lidskou bytostí, která podléhala vnějším okolnostem a vnitřním potřebám, vynikala však ctnostným životem.²⁴ Obsah jeho nové morálně-náboženské nauky tvořila zvěst o Božím království čili o stavu absolutního smíření Boha a člověka. Tato zvěst byla v rozporu s aktuálním stavem světa, a proto byla Ježíšova smrt na kříži pochopitelným důsledkem jeho působení.

Hegel je toho názoru, že teprve Ježíšovou smrtí se začíná utvářet stanovisko, z něhož lze provádět náboženskou interpretaci.²⁵ Tímto stanoviskem je stanovisko víry. Pro jeho utvoření jsou rozhodující velikonoční události – zmrtvýchvstání, nanebevstoupení, usazení po pravici Boha – vrcholící sesláním Ducha svatého. Stanovisko víry tedy vzniká pod podmínkou, že tyto události byly interpretovány nábožensky. Jakmile je zaujata pozice víry, může být provedena retrospektivní náboženská interpretace Ježíšovy smrti a vzkříšení a rovněž jeho života a učení. Tím se však naše vysvětlení ocitá v kruhu, neboť na jedné straně říkáme, že náboženskou interpretaci lze provést, je-li vedena ze stanoviska víry, na druhé straně tvrdíme, že stanovisko víry se může ustavit, jsou-li nábožensky interpretovány velikonoční události. Tento kruh má za následek, že náboženská interpretace by musela být nejen retrospektivní, nýbrž také prospektivní. O tom, že náboženská interpretace je retrospektivní, není pochyb, neboť evangelia byla sepsána zpětně, ze stanoviska víry. Nicméně toto stanovisko se mohlo ustavit, pokud učedníci duchovně nahlédli a nábožensky interpretovali velikonoční události, počínaje Ježíšovou smrtí. Těto námitce se lze vyhnout, jestliže Ježíšovou smrtí začíná proměna samotné formy vědomí, jakou se dosud

²³ Hegel provádí toto rozlišení počínaje přednáškami r. 1827; v dřívějších přednáškách (1821, 1824) se ještě neobjevuje.

²⁴ VPR III/1827, 240/787–795.

²⁵ Proto Hegel považuje Ježíšovu smrt za „prubířský kámen, na němž se osvědčuje víra, jelikož zde vychází bytostně najevo, jak rozumí Kristovu jevu.“ (VPR III/1827, 246/pozn.)

pohlíželo na Ježíšův smyslový jev. Počínaje jeho smrtí tudíž musí doznat proměny obsah i forma konečného vědomí.

To má ostatně na mysli Hegel, když říká, že „s Kristovou smrtí začíná převrácení vědomí. Kristova smrt je středem, kolem něhož se vědomí točí: v tom, jak je chápána, tkví rozdíl mezi vnějškovým chápáním a chápáním víry, tj. pohledem s duchem a z ducha pravdy, z Ducha svatého.“²⁶ Když Hegel tvrdí, že touto smrtí začíná „převrácení vědomí“, hovoří právě o změně jeho formy. Forma smyslové jistoty, kterou se dosud pohlíželo na Ježíšův jev, se proměňuje v duchovní jistotu, ve víru v Krista. Obě formy – smyslová i duchovní jistota – jsou případy bezprostředního vědění, které se odlišují svým obsahem. Obsahem smyslové jistoty jsou rozmanité prostoročasové jednotliviny. Naproti tomu duchovní jistota má přísně vzato jediný obsah, jímž je Bůh. Prochází-li proměnou forma smyslové jistoty, ustupuje do pozadí vnější vztah mezi individui a do popředí vystupuje niterná relace mezi konečným vědomím a Bohem.

V souvislosti s touto proměnou formy vědomí je třeba poznamenat, že duchovní jistota (víra) nevyvrací smyslovou jistotou. Proto ani náboženská interpretace nevyklučuje interpretaci nenáboženskou. Nenáboženská interpretace je v ní však obohacena o novou dimenzi, a sice o vztah k Bohu. Ostatně Hegel sám rozvíjí náboženskou interpretaci, v níž nabízí vícedimenzionální, „stereoskopický“ pohled na Ježíšův život, učení a smrt, v němž je zohledněno dvojí: zaprvé, že je lidskou bytostí, která „je v souhlasu se svými vnějšími okolnostmi“, zadruhé, že se na něj rovněž „pohlíží [...] v Duchu a uvažuje se o něm s Duchem“.²⁷ To, že smyslovou stránku Ježíšova jevu nelze odloučit od té duchovní (a naopak), plyne z prosté skutečnosti. Kdybychom jednostranně vyzdvihli Ježíšovo lidství, museli bychom ho považovat jen za jednoho z lidí, příp. za nejvýznamnějšího ze všech lidí. Kdybychom naproti tomu jednostranně zdůraznili jeho božství, museli bychom jeho lidskou stránku prohlásit za pouhé zdání. Pouze „stereoskopický“ pohled na Ježíše Krista jako bohočlověka umožňuje vyhnout se oběma jednostrannostem a z nich plynoucím důsledkům.

²⁶ VPR III/1831, 244/pozn.

²⁷ VPR III/1827, 239/773. Kdyby duchovní jistota vyvracela smyslovou jistotu, potom bychom mohli zpochybnit nutnost vtělení. Bylo by možné, že by Bůh byl zjevný jen v duchu a pro ducha. Hegel však namítá, že svědectví Ducha nevyvrací smyslový jev a právě tak duchovní jistota nevyvrací smyslovou jistotu, nýbrž propůjčuje smyslovému jevu (a smyslové jistotě) náboženský smysl. Pouze na základě smyslového jevu učedníci nemohli dospět ke zjištění, že Ježíš je Mesiáš. Ostatně Ježíš sám učedníky upozorňuje, že teprve Duch je uvede do vší pravdy (J 16,13).

3.2.2. *Smrt Boha a smrt smrti*

Hegel rozvíjí náboženskou interpretaci Ježíšovy smrti, v níž zohledňuje božskou a lidskou stránku. To lze vyčíst z následující pasáže: „Kristova smrt je na jedné straně stále ještě smrtí lidské bytosti, přítele, který byl násilně usmrčen; ale pokud ji chápeme duchovně, pak samotná tato smrt se stává prostředkem spásy, středem smíření.“²⁸ Na Ježíšovu smrt lze nadále pohlížet „smyslově“ jako na smrt lidské bytosti. Lze na ni však pohlížet také „duchovně“ jako na prostředek spásy a střed smíření.

Podle první interpretace je Ježíšova smrt smrtí lidské bytosti: „smrt má zprvu ten smysl, že Kristus byl bohočlověk, Bůh, jenž měl zároveň lidskou přirozenost, dokonce i včetně smrti.“²⁹ Hegel zde říká, že Ježíš byl Bohem, jemuž příslušela lidská přirozenost a v důsledku toho byl smrtelný. Tuto skutečnost lze blíže osvětlit v následující úvaze. Lidské individuum je v mnoha ohledech omezené. Není omezeno jen kvantitativně v prostoru a čase, nýbrž i kvalitativně, neboť mu připadají určité bytostné a nahodilé vlastnosti, které jej vyčleňují oproti jiným individuím. Na rozdíl od zvířete, rostliny nebo kusu kamene si člověk uvědomuje své meze, což podle Hegela znamená, že je s to tyto meze překračovat. Například temporálnost lidského života dokládá, že člověk není ponořen jen v přítomném okamžiku, nýbrž překračuje jej a v důsledku toho má jeho život minulostní i budoucnostní dimenzi. Nepřekročitelnou mezí je však smrt, kterou je jakékoli další překračování mezi znemožněno. A právě smrtelnost, nikoli temporálnost, je známkou Ježíšova plného lidství. Na kříži proto umírá lidská bytost.

Nicméně lidská bytost není vystavena jen hrozbě přirozené smrti, nýbrž i hrozbě smrti duchovní. Uvedli jsme, že lidské individuum je v sobě samém rozdvojené, neboť ve své bezprostřední, přírodní existenci je jednotlivinou, zatímco z hlediska své bytosti je obecné. V důsledku toho je rozporuplné: svobodné i nesvobodné, dobré i zlé, nekonečné i konečné atd. Toto vnitřní rozdvojení individua však není trvale udržitelné, a proto se ruší. Přitom hrozí, že následkem jeho zrušení bude individuum absolutně odloučeno od Boha, aniž by bylo možné toto odloučení překonat. Lidská bytost je tak během svého života vystavena hrozbě dvojí smrti: přirozené a duchovní.³⁰ Na tomto pozadí událost smíření získává mnohem jasnější obrysy. Bůh sám podstupuje přirozenou smrt a znovu z ní povstává, čímž usmrcuje duchovní smrt. Tím člověk dostává naději na překonání svého vlastního rozdvojení

²⁸ VPR III/1827, 248/938–249/942.

²⁹ VPR III/1831, 246–247/pozn.

³⁰ Srv. Zj 20,13–15.

a na začlenění do Božího života. Událost smíření proto nezabavuje člověka hrozby přirozené, nýbrž jen duchovní smrti. To je možné, pokud v Bohu samém je přítomná negace a rozdvojení, a sice nikoli jako nahodilý, nýbrž jako jeho konstitutivní moment.

Ježíš byl bohočlověk, a proto jeho smrt není jen smrtí tohoto lidského individua, nýbrž i smrtí Boha: „Bůh sám je mrtev“, jak zní v jedné luterské písni; tím se vyjadřuje vědomí, že to, co je lidské, konečné a křehké, tedy slabost a negativno jsou samotnými božskými momenty, že v Bohu samém je [zahrnuto], že konečnost, negativno, jinobytí není mimo Boha a že jakožto jinobytí nijak nebrání jednotě s Bohem.³¹ Teze smrti Boha vyjadřuje myšlenku, že negace a rozdvojení jsou přítomné v Bohu samém. Tuto myšlenku lze interpretovat následovně: Řekli jsme, že lidská bytost je v sobě samé rozdvojená, neboť je jednotlivá i obecná, smyslová i duchovní, nesvobodná i svobodná atd. Toto rozdvojení je projevem hlubšího rozdvojení mezi člověkem a Bohem. Lidská bytost je negativní vůči Bohu, ačkoli v sobě zahrnuje i pozitivní stránku (obecnost, duchovnost, dobro, svobodu). Kdyby tuto pozitivní stránku postrádala, nemohla by být vůbec v sobě samé rozdvojená. Naproti tomu Bůh je pozitivní, přestože v sobě obsahuje též negativní stránku. V opačném případě by rozdíl mezi ním a člověkem byl absolutní, a v důsledku toho by Boží činnost rozlišování a překonávání rozdílu nemohla být nutnou podmínkou možnosti smíření. Bůh však na rozdíl od člověka překonává skrze svou vlastní činnost negaci i své vnitřní rozdvojení, a proto je událost smíření možná. Událost smrti Boha lze v této souvislosti považovat za událost, v níž se lidská bytost, která je *prima facie* něco jiného než Bůh, stává jeho součástí, tedy za událost, v níž se pro konečné vědomí manifestuje, že „o sobě“ je již součástí Boha.

To, že negace a rozdvojení jsou momenty samotného Boha, lze osvětlit na formální struktuře vědomí. Viděli jsme, že pro vědomí je ustavující odlišení či zpředmětnění. Na stupni, na němž se nyní nacházíme, se stává zjevným, že Bůh je vědomí, nikoli však ještě, že je sebevědomí. Uvážíme-li strukturu sebevědomí, pak negace a rozdvojení jsou jen přechodné momenty. Plně rozvinutá struktura sebevědomí bude muset zahrnovat vědění, že předmět, jehož si je vědomo, je ono samo.

³¹ VPR III/1827, 249/958–250/965. Původní christologický význam věty: „Bůh sám je mrtev“ zdůrazňuje Hegel zmínkou, že se jedná o citát z luterské písně. Jejím autorem je Johannes Rist (1641), který zveršoval druhou sloku chorálu katolického autora z r. 1628 s názvem „O Traurigkeit, o Herzeleid“. Eberhard Jüngel tvrdí, že zatímco původní katolická píseň opěvuje pohřbení Krista v podobě hostie, Rist má na mysli pohřbení Ježíše Nazaretského. (Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, s. 83–85. Srv. dále Cyril O'Regan, *The Heterodox Hegel*, New York 1994, s. 205.)

Udalost smíření je proto završena teprve tehdy, když se pro konečné vědomí stává zjevným, že Bůh v Ježíšově smrti překonává své vnitřní rozdvojení. Toto překonání Hegel shrnuje v tezi o usmrcení smrti. Uvádí, že smrtí se „proces [...] nezastavuje, nýbrž se nyní objevuje převrácení: Bůh se totiž v tomto procesu uchovává a proces sám je jen smrtí smrti“, „negací negace“.³² Bůh vzal na sebe negaci a rozdvojení, s nímž se pojí různé formy konečnosti (mj. hříšnost, zlo a smrtelnost), „aby je skrze svou smrt usmrtil“.³³ Usmrcením smrti je tak odstraněna hrozba duchovní smrti. Lidé jsou sice i nadále ohroženi přirozenou smrtí, avšak tváří v tvář této smrti nejsou odloučeni od Boha.

Umírá-li na kříži Bůh sám, může dojít ke smíření mezi Bohem a člověkem. Usmrcení smrti je potud projevem nekonečné Boží lásky. Bůh se stává jiným sebe sama, přijímá lidství s jeho konečností. Tak je sám v sobě rozdvojen. Zároveň však usmrcením smrti sjednocuje a smiřuje rozdílné členy. Tím překonává rozdvojení, které je přítomné v lidském individuu. Usmrcením smrti je překonáno to, co je jiné vůči Bohu. Nicméně toto jiné je v něm nadále uchováno, protože jinak by Bůh nebyl sebevědomím. Pro sebevědomí Boha je totiž ustavující rozdíl a identita božského a konečného vědomí. Uchování lidství v Bohu je znázorněno jako „povznesení lidské přirozenosti do nebe“.³⁴ Hegel je vykládá v tom smyslu, že konečné vědomí se stává součástí Božího sebevědomí. Je totiž přesvědčen o tom, že Bůh je sebevědomím, zahrnuje-li v sobě konečné vědomí, které se k němu vztahuje. Říká: „Bůh je Bohem, jen když ví o sobě samém; jeho vědění o sobě je dále jeho sebevědomím v lidech a věděním lidí o Bohu, které postupuje k tomu, že lidé vědí o sobě v Bohu.“³⁵ To znamená, že Bůh ví o sobě samém v konečném vědomí; vědomí Boha je sebevědomím Boha čili věděním Boha o sobě samém. A zároveň konečné vědomí ví o tom, že je zahrnuto v Bohu, čili ví, že Bůh je sebevědomím a že ono samo je jeho součástí.

4. Závěr

Hegelova spekulativní christologie obsahuje náboženskou epistemologii, která má podobu epistemologického realismu. Hegelovu náboženskou verzi

³² VPR III/1831, 247/pozn.

³³ VPR III/1831, 248/pozn.

³⁴ VPR III/1821, 68/866–870.

³⁵ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, §564 poznámka.

epistemologického realismu lze shrnout v tezi, že Bůh je ve své realitě nezávislý na konečném vědomí, ačkoli toto vědomí může Boha poznat, neboť on sám se dává poznat v Ježíši Kristu. Bůh se konečnému vědomí zjevuje ve své manifestaci, tedy v procesu sebeuvědomování. Hegel se přitom domnívá, že z realistického předpokladu, podle kterého Bůh nezávisí na konečném vědomí, nelze vyvozovat závěr, že Bůh je lhostejný vůči tomuto vědomí a epistemicky nepřístupný. Pokud bychom tento závěr z realistického předpokladu vyvodili, otevřel by se tím prostor ke skeptickým námitkám. Mohli bychom např. namítat, že některá, a dokonce všechna naše přesvědčení o Bohu jsou nepravdivá, resp. že v žádném případě nelze zjistit, zda jsou či nejsou pravdivá. Museli bychom se pak namísto vědění o Bohu spokojit s pouhými domněnkami. Hegel je však přesvědčen o poznatelnosti Boha. Boha lze podle něj poznat pod podmínkou, že ve smrti Ježíše Krista umírá Bůh sám a že touto smrtí je překonána hrozba duchovní smrti, tj. absolutního odloučení člověka od Boha. Přitom usmrcením smrti není setřen rozdíl mezi Bohem a vědomím Boha. Lze k tomu uvést dva důvody. Kdyby došlo ke zrušení tohoto rozdílu, byla by tím realita Boha redukována na imanentní obsah konečného vědomí. Kdyby na proti tomu Bůh a konečné vědomí nebyli v žádném ohledu totožní, nýbrž absolutně rozdílní, zůstal by Bůh nepoznatelnou věcí o sobě. Tím bychom se ocitli na stanovisku teologického agnosticizmu. Hegel sám je přesvědčen, že Bůh je poznatelný tehdy, když je totožný s konečným vědomím. Zároveň se domnívá, že rozdíl mezi Bohem a konečným vědomím nemůže být zrušen, protože jinak by Bůh přestal být sebevědomím, a tudíž i živým Bohem.³⁶

³⁶ Za podnětné rozhovory a připomínky děkuji Tabitě Landové.