

Zborník z medzinárodného
vedeckého sympózia



500 ROKOV REFORMÁCIE NA SLOVENSKU



OBSAH

PREDHOVOR	11
BIBLISTIKA A HERMENEUTIKA	13
LUTHEROV VÝKLAD KNIHY JONÁŠ Juraj Bándy	15
INTERPRETÁCIA KONCEPTU „ŽIVOT PODĽA TELA“ A „ŽIVOT PODĽA DUCHA“ (R 7 A 8) A ICH PRAKTICKO-TEOLOGICKÉ DÔSLEDKY Július Filo	27
NOACHITSKÁ PRAVIDLA JAKO STATUS QUO DOBRÉHO ČLOVĚKA: BIBLICKÉ KOŘENY A VÝVOJ CHÁPÁNÍ PRAVIDEL S EXEGETICKOU VSUVKOU MARTINA LUTHERA Eva Vymětalová Hrabáková	41
DEJINY	59
OSOBNÉ KONTAKTY MARTINA LUTHERA S VYBRANÝMI POSTAVAMI SLOVENSKÝCH CIRKEVNÝCH DEJÍN Igor Kišš	61
DRUHÁ REFORMÁCIA V HORNOM UHORSKU Peter Kónya	81
ŠVAJČIARSKA REFORMÁCIA A SLOVENSKÉ OBYVATEĽSTVO VÝCHODNÉHO SLOVENSKA Annamária Kónyová	104
DIPLOMATICKÉ KONTEXTY KAUZY PRENASLEDOVANIA UHORSKÝCH PROTESTANTOV V 70. ROKOCH 17. STOROČIA Eva Kowalská	119
ŠTRBA – GENIUS LOCI ALEBO ODRAZ VEĽKÝCH DEJÍN V MALOM CIRKEVNOM ZBORE ŠTRBSKÍ EVANJELICI A ICH FARÁRI OD TOLERANČNÉHO PATENTU PO PRVÚ SVETOVÚ VOJNU Peter Švorc	135

FILOZOFICKÁ TEOLÓGIA 153

JASNOST PÍSM A SVATÉHO: LUTHEROVO PŘEKONÁNÍ NOMINALISMU OBRATEM K PÍSMU Jan Kranát	155
„ICH BIN EIN LUTHERANER“ – HEGEL A LUTERSTVÍ Olga Navrátilová	168
VZŤAH FILOZOFIE A TEOLÓGIE U MARTINA LUTHERA Z POHLADU NESKOROSTREDOVEKEJ LOGIKY A SÉMANTIKY Marek Neština	183
LOCI COMMUNES EVANGELICKÉ THEOLOGIE? CO INSPIRATIVNÍHO A ORIENTUJÍCÍHO VYČETLI Z MARTINA LUTHERA NĚMEČTÍ EVANGELIČTÍ THEOLOGOVÉ MINULÉHO STOLETÍ Jan Štefan	200
UMENIE	223
CITHARA SANCTORUM – INTELEKTUÁLNE DEDIČSTVO ZACHOVANÉ V DUCHOVNÝCH PIESŇACH Eva Augustínová	225
CITHARA SANCTORUM – BOHOSLUŽOBNÁ KNIHA SLOVENSKÝCH EVANJELIKOV VO SVETLE TEOLOGICKÝCH VÝCHODÍSK REFORMÁCIE Milan Jurík	243
KONFESIONÁLNA OTÁZKA JÁNA SAMBUCA Ivan Lábaj	258
HOMILETICKÁ TVORBA LEONARDA STÖCKELA Mária Šibalová (Májeková)	275
EUCARISTICKÁ NAUKA MISTRA JANA HUSA VE VZTAHU K JEHO EKLESIOLOGII Ctirad V. Pospíšil	292

„ICH BIN EIN LUTHERANER“ – HEGEL A LUTERSTVÍ¹

Olga Navrátilová

Jak je čtenářům Hegelových přednášek o filosofii dějin známo, zaujímá reformace v Hegelově chápání dějin jakožto cesty člověka ke svobodě význačné místo. Ještě před známým sporem o to, nakolik reformace přísluší stále ještě ke středověku, nebo již k novověku, ji Hegel přiřazuje na rozhraní obou věků.² Reformací se novověk otevírá a ona umožňuje jeho nástup, neboť v náboženské formě dává vystoupit principu, na němž je vystavěn.

Tímto principem je princip subjektivity, který Hegel ztotožňuje s jistotou Boží přítomnosti v lidském nitru, z níž pramení vědomí lidské svobody.³ Tento princip je sice bytostně obsažen v křesťanství jako takovém, nicméně v předreformačním rozvoji církve byl upozaděn a teprve reformace jej znovu vynáší na světlo. Tento princip umožňuje, aby člověk odmítal veškerou vnější autoritu nejen v oblasti náboženské, ale v návaznosti na ni také v oblasti politické a v oblasti poznání. Proto tvoří reformace kulturní podloží jak pro rozvoj moderního státu založeného na občanském principu,⁴ tak pro rozvoj vědy stanovící si za jediné měřítko poznání smyslovou zkušenost a rozum.⁵ Tímto ztotožněním obsahu reformace s principem subjektivity jakožto podmínky

1 Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204053.

2 V *Přednáškách o filosofii dějin* zařazuje Hegel reformaci do novověku jako jeho první etapu. Naproti tomu v *Přednáškách o dějinách filosofie* uzavírá pojednáním o reformaci oddíl o filosofii středověku, přičemž však reformace představuje podle jeho slov současně přechod k filosofii nové doby. Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofie dějin* (Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 2004), 261 – 276; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Dějiny filosofie III* (Praha: Academia, 1974), 180 – 186. K výkladu reformace u Hegela srovnaj též jeho rektorskou řeč k výročí předložení augsburského vyznání *Akademischen Festrede zur dritten Säkularfeier der Confession Augustana, gehalten am 25. Juni 1830 in Berlin* u Stefan Strohm, „Freiheit des Christenmenschen im Heiligtum des Gewissens,“ *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 80/81 (1980/81): 204 – 229.

3 Cf. např. Hegel, *Filosofie dějin*, 263 n.

4 Cf. Hegel, *Filosofie dějin*, 264.

5 Cf. Hegel, *Dějiny filosofie III*, 185 n.

vzniku moderního světa se Hegel stává předchůdcem liberálního proudu v protestantské teologii.⁶

Hegelovy sympatie vůči luterství – zejména v protikladu ke katolicismu – jsou u tohoto bývalého studenta luterské teologie poměrně zřejmé, třebaže ani luterství není v Hegelových očích prosto ambivalence, již je zatíženo náboženství jako takové. Ve svém příspěvku se nechci věnovat Hegelovu hodnocení luterské reformace, které je poměrně známé, ale zaměřím se na výklad dvou textů, v nichž se Hegel ke svému luterství výslovně hlásí. V obou případech se jedná o pouhé stručné poznámky, které se objevují v poněkud překvapivém kontextu. Jak ukáže bližší zkoumání, Hegelovi nejde v těchto případech v první řadě o kritiku katolicismu, jak by se dalo očekávat, nýbrž na své luterství se odvolává v souvislosti s vymezením se proti teologickým tendencím své doby.

Ve svém příspěvku budu postupovat v následujících krocích: Nejprve si blíže všimnu obou Hegelových poznámek a jejich kontextu. Dále se pokusím ukázat, z čeho Hegelova kritika teologického směřování jeho doby vychází a jak může být zasazena do souvislostí s jeho filosofií i jeho výkladem křesťanství. Nakonec si položíím otázku, z jakého důvodu Hegel při této kritice ztotožňuje svoji pozici právě s luterstvím, jak mu sám rozumí.

Kritika historické víry a z ní vycházející teologie

„Jsem luterán a prostřednictvím filosofie ve svém luterství také docela utvrzen,“ píše Hegel v roce 1826 kolegovi z univerzity v Halle, profesoru teologie Augustu Tholuckovi.⁷ Ve svém dopise hodnotí Tholuckův spis o spekulativním trojičním učení pozdního Orientu,⁸ jež Hegelovi tento teolog se zájmem o orientalistiku zaslal. Po úvodní pochvalě Hegel připojuje kritické poznámky, v nichž Tholuckovi vyčítá, že se ve svém výkladu omezuje pouze na vnější, historickou stránku vývoje trojičního chápání Boha, ale nezajímá se o obsah tohoto učení. Tak je vznik tohoto ústředního křesťanského dogma-

6 Ulrich Barth ve svém příspěvku *Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens* tvrdí, že výklad Lutherova učení z této perspektivy je možný, což ukazuje na třech příkladech: Lutherově výkladu pokání, dvojího smyslu Pisma svatého a víry v jejím vztahu k milosti. Současně připouští, že tento pohled na Lutherovo učení a reformaci jejich obsah nevyčerpává. Cf. Ulrich Barth, „Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens. Luthers Buß-, Schrift- und Gnadenverständnis,“ in Ders., *Aufgeklärter Protestantismus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 27 – 51.

7 „Hegel an Tholuck, 3. Juli 1826,“ in *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Band 4, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1960), 29.

8 August Tholuck, *Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients. Eine religiös-philosophische Monographie aus den handschriftlichen Quellen der Leydener, Oxforder und Berliner Bibliothek bearbeitet* (Berlin: Ferdinand Dümmler, 1826).

tu představován jako něco nahodilého jako třeba „původ a rozšíření výroby hedvábí, třešní, neštovic atp.“⁹. Hegel se však – jakožto luterán – nemůže s takovým pouze historickým vysvětlením spokojit.

Druhé výslovné přiznání se Hegela k luterství nalezneme v úvodu jeho *Přednášek o dějinách filosofie*, v oddíle věnovaném vztahu filosofie a náboženství. Zde Hegel klade do protikladu „původní víru“ a „víru historickou“. „My luteráni – já jsem a chci zůstat luteránem – máme toliko onu původní víru,“ říká v této souvislosti Hegel.¹⁰ Historická víra je pro něj víra, která se omezuje na vnější historická fakta, jež jsou však sama o sobě nahodilá a nenesou pro toho, kdo jim přikládá víru, žádný vnitřní význam. Naproti tomu víra původní je vírou, která tuto historickou stránku překračuje směrem k vnitřnímu obsahu, o němž jedině je možno mluvit v kategorii pravdivosti a který jedině člověka oslovuje v jeho porozumění sobě a světu.

V obou případech Hegel nestaví, jak bylo naznačeno v úvodu, překvapivě svoje luterství do protikladu vůči katolicismu, nýbrž zdůrazňuje je spíše v kontextu teologické diskuze své doby. Omezení obsahu víry na víru v historické události podléhající času jde ruku v ruce s teologií, která si klade za cíl zkoumat právě jen historické souvislosti. Výtku, kterou čteme v dopise Tholuckovi, nacházíme také o několik odstavců dále v úvodu k *Přednáškám o dějinách filosofie*,¹¹ z nějž pochází druhá rozebíraná poznámka; Hegel ji však

činí i jinde.¹² Soudobá teologie se podle jeho tvrzení pod vlivem racionalismu vzdala veškerého obsahu¹³ a dogmata zkoumá pouze historickým prisma-tem. Nejde jí již o spekulativní poznání Boha, nýbrž výlučně o dějiny, a zůstává tak stát ve sféře konečnosti. Ruku v ruce s touto proměnou teologie, která opouští spekulaci a spolu s ní také učení o trojiční povaze Boha, jde redukce zbožnosti na citovost. Pietismus, propadlý jednostrannému subjektivismu, je pro Hegela pouze rubem této racionalistické teologie, která připravila křesťanské učení o jeho obsah.¹⁴ Reakcí na toto vyprázdnění nemůže být bezmyšlenkovitě utíkání se k vnější autoritě a bezduché lpění na zděděných obsazích, jak to činí supranaturalismus, nýbrž filosofické promýšlení dogmat, které umožňuje odhalit a potvrdit jejich pravdivost.¹⁵ Právě o to Hegelovi jde v jeho filosofii náboženství.

Pojetí pravdy jako svědectví ducha o sobě samém

Proč jsou redukce víry na víru historickou a z ní vycházející omezení teologie na historická zkoumání problematické? Podle Hegela proto, že namísto aby tato víra i teologie byly vztahem k nekonečnu a jeho poznáním, omezují se na sféru konečnosti. Tím se však vzdávají nároku na pravdu, jež je tím, co víře, náboženství i teologii jedině dává smysl. V náboženském poznání nejde o to,

9 Hegel an Tholuck, 29.

10 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Dějiny filosofie I* (Praha: ČSAV, 1961), 94. Autenticita doslovného znění této poznámky je bohužel poněkud problematická. Poznámka pochází z vydání Hegelových přednášek o dějinách filosofie, které vyšlo v roce 1840 péčí „Kruhu přátel zvěčného“. Toto vydání vzniklo na podkladě jednak Hegelových manuskriptů k přednáškám, jednak studentských záznamů těchto přednášek z různých let a od různých posluchačů, z nichž některé již dnes nejsou k dispozici. Odstavec v tomto vydání, z nějž je rozebíraná poznámka vzata, se takřka doslovně shoduje se záznamem Hegelových přednášek z let 1823/24, jak jej obsahuje kritické vydání úvodu o dějinách filosofie Waltera Jaeschkeho. Znění poznámky je zde zaznamenáno poněkud odlišně, jakkoli její význam se nemění: „[...] es ist aber nicht so ein schlechter, geschichtlicher Glaube, sondern wir Lutheraner glauben besser, wir verhalten im göttlichen Geist uns zu uns selbst“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung: Orientalische Philosophie*, neu hrsg. von Walter Jaeschke (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993), 174). Jak přesně Hegel slova o svém luterství během této přednášky pronesl, se tedy těžko dozvíme, avšak to, že tak nějakým způsobem učinil a že víru podle luterského pochopení postavil do protikladu vůči „historické víře“, je poměrně dobře doloženo. Obdobnou poznámku v obdobném kontextu nacházíme v uvedeném kritickém vydání ještě v přednáškách z roku 1825/6, nicméně již bez výslovné identifikace přednášejícího s luterskou tradicí (Cf. tamt., 249).

11 Cf. Hegel, *Dějiny filosofie I*, 99. Cf. také Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung: Orientalische Philosophie*, 256 n. (přednáška z roku 1825/6).

12 Z čistě historického postoje Hegel vinil teologii své doby opakovaně na počátku svých přednášek o filosofii náboženství. Teology přirovnává k účetním, kteří spravují cizí jmění, či ke slepčům, kteří jsou schopni udat, jak obraz vznikl, kolik stál atp., ale nikdy jej neviděli. Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1. *Einleitung. Der Begriff der Religion* (dále uváděno jako „Vorlesungen über die Philosophie der Religion I“), hrsg. von Walter Jaeschke (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993), 26, 44, 68 n. Na konci manuskriptu ke svým přednáškám z roku 1821 Hegel shrnuje problém teologie své doby stručně: „Wenn geschichtlich gehandelt, so ist es aus.“ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3. *Die vollendete Religion* (dále uváděno jako „Vorlesungen über die Philosophie der Religion III“), hrsg. von Walter Jaeschke (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995), 95.

13 Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 43, 66 n.

14 Cf. tamt., 22, 25 n., dále Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 95, 171 n., 266 n. Jako úskalí protestantismu vidí Hegel jednostranné vyzdvižení subjektivní stránky náboženství oproti stránce objektivní, které zpravidla ztotožňuje s pietismem, také v *Přednáškách o filosofii dějin*: „Protestantismus tím prodělal obrat k malichernému hloubání o subjektivismu, k hloubání o subjektivním duševním stavu a po dlouhou dobu mu bylo vlastní vnitřní trýznění a žalostnost, což dnes mnohé pohnulo k tomu, aby přestoupili ke katolicismu [...]“, Hegel, *Filosofie dějin*, 268.

15 Cf. Hegel, *Dějiny filosofie I*, 99. V *Přednáškách o filosofii náboženství* Hegel tvrdí, že v této situaci křesťanskému obsahu nezbyvá než se „utéci do pojmu“ a nalézt ospravedlnění prostřednictvím myšlení, cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion III*, 267.

zda se to či ono událo, jakkoli i to může mít svoji důležitost, ale o to, jak se v těchto událostech dává člověku poznat Bůh. Pravdivost náboženství proto také nemůže být nakonec dosvědčena vnější autoritou, ať už je jí autorita tradovaného svědectví, církevní hierarchie, litery Písma či historiografie, nýbrž jedině tím, co Hegel v návaznosti na učení o Duchu svatém nazývá „svědectvím ducha“.¹⁶

Toto „svědectví ducha“ není pro Hegela kritériem pravdivosti pouze v náboženství, ale také ve filosofii a poznání vůbec. To, že poznávání je zprostředkujícím pohybem mezi poznávajícím a poznávaným, který je vposled vztahem ducha k sobě samému a má strukturu kruhu, byť ne bludného, je základní myšlenka Hegelovy filosofie již ve *Fenomenologii ducha*.¹⁷ Zkušenost, kterou o sobě vědomí činí, vychází z jistoty a dospívá k pravdě. Jistota je zdánlivě bezprostřední vztah vědomí k jeho předmětu a současně vědomí k sobě samému.¹⁸ Je však založena ve zcela nahodilé přítomnosti předmětu pro vědomí, kterou vědomí nemá ve své moci, přičemž tomuto vztahu chybí jakékoli formy obecnosti (je vztahem individuálního vědomí k individuálnímu předmětu). Jistota ještě není poznáním, ale je východiskem na cestě k němu. Pravda není to, co se bezprostředně dává mým smyslům; jsou jí až obecné vztahy, jež se poznávajícímu ukazují s nutností a v nichž poznávající jakožto rozumná, myslící bytost rozpoznává racionální, duchovní strukturu skutečnosti a současně sebe sama. O tom, že venku prší nebo že Ježíš žil v Palestině, můžeme sice také pronášet výroky s pravdivostní hodnotou, ale ty mají pouze nahodilou platnost a omezují se na jednotlivost. Pravda, o níž Hegelovi jde, je pravda jako absolutní základ skutečnosti, do vztahu, k níž klademe vše konečné, omezené a pomíjející včetně sebe samých.¹⁹

Skutečnost, že se člověk vztahuje k pravdě, znamená, že se na pravdě podílí a že se pravda jeho prostřednictvím ukazuje sama sobě. Bez tohoto předpokladu by člověk nejenže nebyl schopen rozlišovat mezi pravdivým a nepravdivým, ale pojem pravdy by ztratil jakýkoli smysl. O tomto podílu člověka na pravdě, poznávajícího na poznávaném, mluví Hegel v *Přednáškách o filosofii dějin* jako o jednotě subjektivního poznávajícího ducha a ducha, který je tímto subjektivním duchem poznáván a zároveň v něm rozpoznává sám sebe.²⁰ Pravda tak v sobě obsahuje jistotu, ale nikoli jistotu jako nahodilou přítomnost vnějšího předmětu, nýbrž jistotu ducha o sobě samém.

Toto svědectví ducha má zprvu podobu tušení a citu, jejichž pomocí se k pravdě vztahuje také filosoficky nevzdělaný člověk právě v náboženství. To, co takový člověk nachází v náboženství, jej oslovuje, rozumí tomu. Toto rozumění znamená, jak Hegel uvádí opět v úvodu k *Přednáškám o dějinách filosofie*, že „substanciální základ obsahu, jenž přistupuje k duchu jako jeho absolutní podstata, rozechvívá jej až do nejzazšího nitra, rozeznává se v něm a podává tak o něm svědectví“.²¹ Forma rozumění na rovině citu a s ním spojeného přesvědčení však v sobě nese nebezpečí podlehnouti klamům a iluzím, neboť jí navzdory subjektivnímu ujištění současně chybí objektivní kritérium. Z toho důvodu Hegel nachází dokonalé svědectví ducha o sobě samém až ve filosofické reflexi, v níž se pravda ukazuje myslícímu člověku jako to, co sám za sebe nahlíží s nutností, a co je tedy otevřeno všem lidem, pokud jsou vybaveni dostatečnými rozumovými schopnostmi.²²

Z tohoto Hegelova pojetí pravdy, v níž nejde o vnější historické události, nýbrž o svědectví ducha, pramení ostatně také jeho postoj k zázrakům, stejně jako k otázkám ohledně historického Ježíše. Zázraky mohou být pro víru pouze vnější oporou, samy o sobě však nepřesvědčují. Duchovní obsah nejsme schopni rozpoznat pomocí vnějších událostí dosvědčovaných smysly, mezi něž by případné zázraky spadaly, nýbrž pouze prostřednictvím ducha, který teprve tyto události naplňuje významem. To platí i pro naše porozumění osobě Ježíše Krista včetně zprávy o vzkříšení. Dávno před Rudolfem Bultmannem Hegel zdůrazňuje, že Boží zjevení je v Ježíši Kristu schopna rozeznat pouze povelikonoční věřící obec, na niž byl vylit Duch svatý. Zvnějšku, historicky viděno, byl Ježíš pouze učitelem, přítelem a mučedníkem; Boha v něm dává vidět jedině duch, a sice tehdy, když Ježíšova smyslová přítomnost byla ve smrti a vzkříšení překonána a stala se přítomností duchovní.²³

Pravda chápáná jako absolutno – a jinak nelze podle Hegela pravdu chápat – je společným předmětem náboženství a filosofie, které se zabývají „oblastí konečna, přírodou a lidským duchem, jejich vzájemným vztahem a jejich vztahem k Bohu jako ke své pravdě“.²⁴ Rezignací na pravdu, omezením se na to, co je konečné, se tak teologie i filosofie zpronevěřují svému úkolu a připravují člověka o uspokojení jeho nejvyšší potřeby, jíž je právě poznání pravdy. V tomto vzdání se nároku na poznání Boha a setrvání u pouze vnější smyslové skutečnosti vidí Hegel „hřích proti Duchu svatému“,²⁵ neboť člověk se jím uzavírá Bohu, který se mu zjevuje a v jednotě s nímž může jedině nalézt

16 Hegel, *Dějiny filosofie I*, 93 – 95. Cf. také např. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion III*, 182.

17 Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologie ducha* (Praha: ČSAV, 1960), 98.

18 Cf. Hegel, *Fenomenologie ducha*, 105 n.

19 Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Malá logika* (Praha: Svoboda, 1992), § 1.

20 Hegel, *Dějiny filosofie I*, 94.

21 Hegel, *Dějiny filosofie I*, 92.

22 Cf. např. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion III*, 182 n.

23 Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion III*, 247 – 251.

24 Hegel, *Malá logika*, § 1.

25 Cf. Hegel, *Dějiny filosofie I*, 95.

sám sebe. Právě tímto hříchem se v Hegelových očích proviňuje jak osvícenská filosofie, tak teologie jeho doby (teologie jak v podobě racionalistické, tak supranaturalistické, neboť ani jeden proud není schopen opustit oblast empirie, pozvednout se k duchovnímu obsahu a rozpoznat pravdu). V jejich selhání ostatně Hegel vidí jeden z důvodů krize náboženství, neboť osvícenští filosofové svým bojem proti náboženství a osvícenští teologové svým ignorováním náboženství nechávají na holičkách „lid“, jehož zpravidla neartikulovalou potřebu pravdy mají za úkol vyslovovat, kultivovat a uspokojovat.²⁶

Význam trojičního učení

V kontextu výše uvedeného se stává patrným, že ani Hegelova výtky Tholuckovi, podle níž tento teolog nebere vážně trojiční učení v jeho spekulativním obsahu, není náhodná. Právě na této látce se totiž pro Hegela ukazuje mylné směřování soudobé teologie nejzřetelněji. Čistě historické pojednání představuje vznik učení o Boží trojjedinosti jako něco dějinně zcela nahodilého. Zůstane-li se v teologii stát pouze u takového vnějšího pohledu, je tím ohrožen nárok trojičního učení na pravdivost, neboť pravda je tím, co člověk rozpoznává jako nutné a věčné, nikoli jako to, co mohlo vzniknout, ale také nemuselo. Trojiční pojem Boha přitom Hegel považuje za to, co je pro křesťanství klíčové, představuje jeho podstatu a zakládá jeho pravdivost. Není něčím nahodile vzniklým, nýbrž vychází z povahy pravdy jako takové.

Výše uvedené pochopení pravdy jako svědectví ducha o sobě samém totiž u Hegela odkazuje k takové struktuře ducha, jak ji vyjadřuje představa o Bohu jako Trojici. Je-li pravdu třeba pochopit jen jako vztah ducha k sobě samému, musí být duch jak rozdvojením, tak jednotou sebe sama. Tak o tomto vztahu Hegel mluví mimo jiné také v kontextu výše zmíněné poznámky v úvodu *Přednášek o dějinách filosofie*:

„Duch je toto vnímání (Vernehmen)²⁷ sebe samého. [...] Ve vnímání sebe sama je kladeno rozdvojení a duch je jednota vnímaného a vnímajícího. Božský duch, jenž je vnímán, je objektivní;²⁸ subjek-

tivní duch vnímá. Duch však není pasivní, resp. pasivita může být jen okamžitá; je to jediná substantiální duchovní jednota. Subjektivní duch je činný, ale objektivní duch je tato činnost sama. Je to činný subjektivní duch, jenž vnímá božského ducha, a pokud jej vnímá, je božským duchem samým.“²⁹

Rozdvojení, rozlišení na subjekt a objekt poznávání, je nutným předpokladem jakéhokoli sebepoznání. Nerozlišená jednota bezprostředního sebevztahu je zcela bezobsažná, a proto nemůže být žádným poznáním. Duch musí sám sebe klást jako svůj předmět, tedy jako něco od sebe odlišného, aby se k sobě mohl vztahovat.

Z absolutního pohledu, pohledu jednoty, je duch tím, kdo se sám v sobě rozlišuje a v tomto rozlišení k sobě vrací. Tato nečasová struktura ducha však abstrahuje od toho, že duch tímto seberozlišením vstupuje do času, v němž toto sebeodlišení ducha získává – pomocí náboženských představ vyjádřeno – podobu „stvoření světa“. Imanentní Trojice není myslitelná bez Trojice ekonomické. Návrat ducha k sobě samému tak probíhá v čase a děje se prostřednictvím člověka, který jediný z celého tvorstva je schopen myšlení, a tedy povznesení se od toho, co je konečné, k duchu jako absolutnímu základu (v podobě umění, náboženství a filosofie). Tento návrat ducha k sobě prostřednictvím člověka je pro Hegela tím, co tvoří páteř dějin.

Tento pohled z pozice absolutna a jednoty, který je vlastně až výsledkem cesty ducha zpět k sobě samému, je třeba doplnit pohledem opačným, totiž pohledem z pozice konečnosti a časovosti, pro niž je primární nikoli jednota, ale rozdíl. V náboženství má podobu rozdílu mezi konečným člověkem a nekonečným Bohem, „subjektivním duchem“ a „božským duchem“. V tomto vztahu je člověk subjektem poznávání a Bůh jeho objektem. Při bližším pohledu se však ukazuje, že Bůh jakožto to, co je absolutní, nemůže být pouhým pasivním objektem, ale musí být chápán jako subjekt tohoto celého pohybu „vnímání“.³⁰ Vztahuje-li se člověk v náboženství či filosofii k Bohu jako nekonečnu, je to vposled Bůh sám, kdo se v člověku a jeho prostřednictvím vztahuje k sobě. Od rozdílu tedy dospíváme k jednotě, aniž by se však tento rozdíl ztratil; je naopak hybatelem celého procesu a jen díky němu je duch živým duchem.³¹ V tomto pohybu se konečný člověk podílí na nekonečném duchu,

26 Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 96 n.

27 Český překlad „vnímání“, který obsahuje české vydání Hegelových přednášek k filosofii dějin, nevystihuje dobře význam slova „Vernehmen“, neboť vzbuzuje spíše představu smyslového vnímání. Ve slovníku bratří Grimmů je uváděn význam „im Geiste aufnehmen, erfassen“ (přijmout v duchu, uchopit), který je v tomto případě příhodný. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854 – 1961, URL: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB (01. 09. 2017).

28 V tomto případě nemá pojem „objektivní duch“ stejný význam, jaký má ve třetím

díle Hegelovy *Encyklopedie*, kde by duch, o němž Hegel v uvedeném citátu mluví, byl spíše duchem „absolutním“. Pojem „objektivní“ zde má spíše vystihnout to, že božský duch se dává subjektivnímu duchu zprvu v podobě předmětu jeho vědomí, tedy jako něco od něj odlišného.

29 Hegel, *Dějiny filosofie I*, 93 – 94.

30 K pojmu „vnímání“ viz pozn. 26.

31 Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion III*, 201.

neboť v něm překračuje svoji konečnost a poznává Boha jako svůj základ, aniž by však jeho konečnost zmizela, a Bůh na sebe naopak bere v člověku podobu konečnosti, jejímž prostřednictvím přichází zpět k sobě, aniž by tím pozbyl své nekonečnosti.

Právě tuto dynamickou strukturu ducha, který v sobě sjednocuje jednotu a rozdíl, vystihlo křesťanství svým učením o Bohu jako Trojici³² a s ním spojenou christologií, a právě proto označuje Hegel křesťanství jako pravdivé náboženství. Ani vznik tohoto učení tak nemůže být v dějinách něčím náhodným, nýbrž – při chápání dějin jakožto návratu ducha k sobě – naprosto nutným. Z toho důvodu také jakákoli teologie, která se trojičního dogmatu vzdává, přestává být vpravdě křesťanskou teologií. V situaci, kdy jak osvícenská, tak pietistická teologie takto selhávají, přechází podle Hegela úkol teologie na filosofii, která tradiční učení o Bohu uchovává a současně je nově interpretuje. Tím, že filosofie převádí tyto tradiční obsahy na „pojem“ a činí z nich předmět čistého myšlení, jim dává formu, která je jim plně adekvátní.³³

Význam dějinnosti

Mohlo by se zdát, že Hegel svým důrazem na spekulaci ve svém pojetí víry a teologie vystupuje z dějin a že jeho odsudkem historické víry pro něj dějinnost, a tím i neodvoditelnost a nepodmíněnost zjevení, na něž se tato víra odvolává, ztrácí význam. Hegel se však i v této otázce vztahu věčnosti a dějinnosti, jako všude jinde, pokouší o syntézu.³⁴ K pravdě se tak pro něj člověk nedostává vystoupením z dějin směrem k věčným inteligibilním strukturám, jak se o to pokoušela filosofie od svých řeckých počátků, nýbrž pouze prostřednictvím dějin a reflexí na ně.

Za Hegelovým zhodnocením významu dějin stojí jeho pojetí ducha, které bylo stručně představeno výše. Duch dochází k poznání sebe sama pouze prostřednictvím dějin, a to tak, že si sám sebe nejprve klade jako svůj předmět, tedy jako něco sobě zdánlivě cizího. To je pozice, z níž se k Bohu vztahuje

člověk, když Boha chápe jako toho, kdo je ve své nekonečnosti vůči lidské konečnosti protikladný a člověku transcendentní. Z tohoto důvodu se obsahy náboženství zdají být člověku něčím „pozitivním“, „z venku přišlým“,³⁵ a tak i novým, co si člověk nedává sám. Pokud by tomu tak nebylo, duch by se nemohl rozvinout a zůstal by zapouzdřen ve svém bezprostředním sebevztahu, v němž chybí jakýkoli rozdíl, a tak i jakýkoli obsah. Bez stránky positivity a s ní spojené dějinnosti by pro Hegela duch nebyl myslitelný. Proto také Hegel obhájí význam tradice a autority, a to jak v dějinách křesťanské církve, tak ve výchově jednotlivce.³⁶ S pozitivní stránkou náboženství je spojeno i to, že jeho obsahy mají zprvu podobu obrazů a vyprávění, nikoli pojmů vzešlých z filosofické reflexe, jíž následně poskytují tyto figurativní obsahy látku k přemýšlení. Odkaz k těmto pozitivním a dějinně podmíněným obsahům k víře tedy nutně patří, avšak pouze u nich víra nemůže zůstat.

Forma positivity, která vyjadřuje, že něco „je“ přítomno vnímajícímu subjektu jako dané a na něm nezávislé, může mít podobu jak bezprostřední smyslové přítomnosti předmětu, tak také od něj odvozené představy (*Vorstellung*), jejíž jednou z podob je i vzpomínka (*Erinnerung*).³⁷ Ta je zvnitřněním původně smyslově daného obsahu, který však odsunutím do minulosti přestává být skutečným a bezprostředně přítomným. Tento vztah mezi vnímajícím subjektem a smyslovým či představovaným předmětem ještě není vztahem duchovním, neboť v něm dosud nedochází k plnému zprostředkování obou jeho pólů, subjektu a objektu. Smyslový obsah, stejně jako obsah představy – včetně vzpomínky – předstupuje před vnímající subjekt jako něco jednotlivého, jemu protikladného. Vystupují-li náboženské obsahy vůči člověku jediné takto, z pozice pouhé positivity, zůstávají mu cizí. Jejich přijetí pak vychází z čiré poslušnosti vůči autoritě, jež je člověku vnější. Zde má svůj základ Hegelova kritika autority, kterou sdílí se všemi osvícenskými mysliteli, jakkoli současně uznává, jak bylo řečeno výše, její nezastupitelnost při roz-

35 Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* III, 179 – 181.

36 Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* III, 180.

37 Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* III, 180. Pojem „představy“ (*Vorstellung*) Hegel odlišuje jak od bezprostředního smyslového obsahu vědomí, tak od myšlení. Představa v sobě zahrnuje smyslové formy a tvary odvozené z vnější i vnitřní smyslovosti, stejně jako duchovní obsahy (např. vztah otce a syna). Představa je však na rozdíl od myšlení, jehož znakem je obecnost, vždy v nějakém ohledu vázána na jednotlivost. S tím souvisí i to, že vztahy mezi představami se ve vědomí neukazují jako obecné a nutné, ale jsou spojeny pomocí „a“ a „také“ (Bůh je všemohoucí a také milosrdný atp.). Tím v sobě představy nesou moment positivity, danosti. Na formu představy jsou podle Hegela vázány náboženské obsahy. Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I, 292 – 296, a Hegel, *Malá logika*, § 20 pozn. (str. 65 n.). K pojmu představy a vzpomínky srovnaj dále Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* III (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), § 451 – § 454.

32 Hegel podle svých slov výraz Trojice, který je metaforou převzatou z oblasti číselných vztahů, užívá nerad, neboť vyvolává příliš statickou představu vztahů konstituujících pojem ducha či Boha. Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* III, 209 n.

33 Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* III, 260.

34 Odlišné pozice ohledně toho, nakolik se tato syntéza zdařila, najdeme u Karla Löwitha a Michaela Theunissena. Podle Karla Löwitha problém syntézy spočívá v tom, že v sobě spojuje to, co spojit nelze, totiž janovský *logos* s řeckým *nous*. Michael Theunissen s touto tezí polemizuje. Cf. Karl Löwith, „Hegels Aufhebung der christlichen Religion,“ *Hegel-Studien*, Beiheft 1 (1964): 194 n., Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* (Berlin: de Gruyter, 1970), 376.

voji ducha. Pouhá pozitivita není poslední instancí legitimizace obsahu, tou může být jedině rozum, neboť právě jeho prostřednictvím člověk překračuje s konečnou platností propast, která jej od tohoto obsahu dělí.

Stránka positivity, v níž se náboženský obsah člověku zprvu dává, je stránkou zasazenou do času, a tedy dějinnou. Jak Hegel ukazuje v kapitole o smyslové jistotě ve *Fenomenologii ducha*, není smyslová přítomnost předmětu pro přijímající vědomí ničím trvalým. To, že je právě venku den, což si mohu ověřit pohledem z okna, nebude za chvíli platit.³⁸ Pouhá forma positivity, danosti v čase a prostřednictvím času, proto není pro náboženské obsahy přiměřená, byť je jejich východiskem. Také přítomnost Boha v Ježíši Kristu jakožto historické postavě podléhá tomuto zákonu. Omezuje-li se víra pouze na ni, „letí nyní imanentně přítomný Kristus o 2000 let zpět, je odkázán do malého kousku Palestiny, je jako tato historická osoba daleko, v Nazaretu, v Jeruzalémě“, píše Hegel v úvodu *Přednášek o dějinách filosofie*.³⁹ Obsah víry tvoří v tomto případě pouhá vzpomínka na jedinečné historické události, které s člověkem, jenž se k nim vztahuje, nemají mnoho do činění.

V náboženství, nakolik je vztahem k pravdě jakožto vztahu ducha k sobě samému, je však tato časová propast, a tím i čistě historická stránka náboženských obsahů současně překonávána, a to zejména prostřednictvím praktické stránky náboženství, kultu. V křesťanské církvi je tak Kristus znovu přítomen uprostřed slavicí obce. Pravá víra u positivity začíná, ale překonává ji. Zpřítomnění obsahu vychází z rozdílu mezi nepřítomným a přítomným, přičemž tento rozdíl a s ním spojené napětí není v jednotě obojího setřeno. Právě na to, jak se zdá, soudobá teologie podle Hegelova hodnocení zapomíná. Chyba, které se dopouští historická víra a z ní vycházející teologie, spočívá v tom, že svým lpěním na pozitivitě zůstává stát pouze u vnější stránky, která podléhá času a jeho odcizující moci, a přestává být vírou v přítomného živého – vzkříšeného – Krista. Naproti tomu vystoupením z času, vzdáním se vši positivity a redukci víry na čistou citovost bez jakýchkoli obsahů se podle Hegela provinuje pietismus i jeho teologické a filosofické podoby.⁴⁰

38 Cf. Hegel, *Fenomenologie ducha*, 106 n.

39 Hegel, *Dějiny filosofie*, 95.

40 Jako filosofickou obdobu pietismu by bylo možno v Hegelově výkladu označit zejména filosofii Friedricha Heinricha Jacobiho. Jacobiho filosofie podle Hegela staví bezprostřední vědění, jistotu, do protikladu k vědění zprostředkovaného objektivitou, které odmítá. Tím však upadá do jednostranného subjektivismu, v němž se rozpouští jakýkoli obsah. Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 168 n. a 284, dále také Hegel, *Malá logika*, § 62 pozn. a § 63 pozn.

Proč luterství?

Nabízí se nyní otázka, proč Hegel ztotožňuje svoji kritiku historické víry a od ní odvozené teologie právě s luterstvím. Odpověď na ni by bylo možno hledat v Hegelově výkladu reformace, jak ji nacházíme v jeho přednáškách věnovaných filosofii dějin, v nichž je luterství kladeno jakožto návrat k niternosti do protikladu k odcizující podobě středověkého křesťanství a církve. Zde se však zaměřím na ty pasáže, v nichž Hegel popisuje rozdíl v učení o přítomnosti Ježíše Krista při večeři Páně v různých křesťanských konfesích západní tradice, neboť v tomto učení se podle něj „vše koncentruje“.⁴¹ Večeři Páně charakterizuje Hegel v *Přednáškách o filosofii náboženství* jako „unio mystica, sebecit (Selbstgefühl) Boha, pocit jeho bezprostřední přítomnosti v subjektu“.⁴² Do ní se na rovině kultického jednání soustředí dynamika vztahu ducha k sobě samému jako zprostředkujícího pohybu mezi konečným člověkem a nekonečným Bohem, stejně jako mezi smyslovou a duchovní přítomností Boží. Odlišnosti mezi jednotlivými konfesemi Hegel charakterizuje následovně:

„Tato jednota [Boha a člověka, konečnosti a nekonečnosti] začíná hostií. O tom existuje trojí představa. Podle jedné je hostie tato vnější, tato smyslová věc, Bůh přítomný prostřednictvím konsekrace, Bůh jako věc po způsobu empirické věci. Druhá představa je luterská, podle níž pohyb sice začíná od něčeho vnějšího, které je obyčejnou, běžnou věcí, avšak k požitku (Genuss), k sebecitu přítomnosti Boží dochází jen tehdy a natolik, nakolik je toto vnější požíváno (verzehrt) – ne pouze tělesně, ale v duchu a víře. Přítomný Bůh je jedině v duchu a víře. To není žádná transsubstanciace, nebo přinejmenším taková, prostřednictvím níž je vnější překonáno, takže přítomnost Boží je výlučně duchovní – ke konsekraci dochází ve víře subjektu. Třetí představa spočívá v tom, že přítomný Bůh je pouze v představě, ve vzpomínce, do té míry tedy nemá tuto bezprostřední subjektivní představu.“⁴³

Z této pasáže je patrné, že luterské pojetí v Hegelových očích nejlépe vystihuje povahu Boží přítomnosti jako dialektiky přítomného a nepřítomného, a tak také nejlépe vyjadřuje povahu ducha vztahujícího se v seberození k sobě samému.

41 Hegel, *Filosofie dějin*, 263.

42 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 260.

43 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 261 n.

Na jedné straně se Hegel vymezuje vůči katolické tradici, která uvízla ve lpění na smyslové, pouze pozitivní přítomnosti Boží. Při zprostředkování obsahu tak katolicismus zůstává stát na pozici autority a vnějškovosti, v níž se vytrácí důležitost subjektu a jeho niterného přivlastnění si tohoto obsahu. Víra, jejímž prostřednictvím člověk uchopuje sebe ve svém vztahu k Bohu a v níž je mu Bůh přítomen v jeho nitru, ztrácí na významu, podstatným se stává pouze mechanické plnění vnějších úkonů, „skutků“ (Werke), nařízených autoritou.⁴⁴ Důsledkem svázání Boží přítomnosti s empirickou věcí je i to, že je Bohem možno disponovat. Tím je Bůh radikálně zkonečněn a křesťanství pozbývá své osvobodivé moci.

Osvobození od vnějškovosti katolicismu přináší podle Hegela reformace v osobě Martina Luthera, jehož učení spočívá v tom, že „Kristus není žádným způsobem přítomný a skutečný vnějším způsobem, nýbrž jako to, co je duchovní vůbec, je dosahován pouze ve smíření s Bohem (als Geistiges überhaupt nur in der Versöhnung mit Gott erlangt wird) – ve víře a požitku (im Glauben und im Genuss). [...] Není to vědomí smyslové věci jakožto Boha, ani něčeho pouze představovaného, které není skutečné a přítomné, nýbrž vědomí skutečného, které není smyslové.“⁴⁵ Právě to je pro Hegela vyjádřeno v luterském učení o večeři Páně. Na jednu stranu Luther trvá na reálné Boží přítomnosti. Východiskem je zde pozitivita, Bůh přichází k člověku prostřednictvím chleba a vína jakožto empirických věcí. Současně je však při jejich požívání, a tedy i zničení, pouhá smyslová a vnější přítomnost Boha překonána a stává se přítomností duchovní. Ke „konsekraci“, případně „transsubstanciaci“, v níž na sebe Bůh bere podobu konečnosti a smyslovosti, dochází právě v tom okamžiku, kdy to, co je smyslové a konečné, zaniká.⁴⁶ Boží přítomnost je přítomností ve víře, v níž duch v překonání smyslovosti, ke které při požití chleba a vína dochází, pociťuje sám sebe a sám ze sebe se těší. Německé slovo „Genuss“, jež zde Hegel volí a na

něž klade důraz, umožňuje vystihnout obojí aspekt, požívání i těšení se.⁴⁷

Jak jsme však viděli, v rozebíraných poznámkách o svém luterství se Hegel nevymezuje primárně vůči katolicismu, nýbrž proti takové víře, která ulpívá na vnějškovosti tím, že zaměňuje duchovní obsah víry za víru v historická fakta, a takové teologii, která vyprazdňuje sebe samu tím, že se zabývá výlučně zkoumáním takovýchto historických fakt. Jakkoli je katolicismus vinen tím, že propadl sebezapomenutí ve formě vnějškovosti, která křesťanství jakožto náboženství svobody převrací v náboženství otrocké, zůstala mu alespoň určitá míra vědomí duchovního obsahu přinejmenším v tom, že neopustil dogma, které je výsledkem spekulativní činnosti ducha poznávajícího sebe sama.⁴⁸ Stejně tak katolicismus trvá na reálné přítomnosti Krista při večeři Páně, byť ji chápe nedostatečně.⁴⁹ Jakákoli dialektika mezi překonanou Boží přítomností smyslovou a jeho pravou přítomností duchovní, v níž duch uchopuje sám sebe, však mizí ve chvíli, kdy se Boží přítomnost odsune do pouhé vzpomínky, v níž nabývá podoby něčeho pouze „představovaného“ a nepřítomného. A právě z toho Hegel viní, jak se zdá, bez dalšího rozlišování reformovanou tradici. Vedle výše uvedeného citátu z *Přednášek o filosofii náboženství* nacházíme jeho odsudek například v *Přednáškách o filosofii dějin*, kde proti redukci Kristovy přítomnosti na „upomínku“ (Andenken) či „vzpomínku“ (Erinnerung), jak to podle něj činí reformované církve, trvá spolu s Lutherem na tom, že „Kristův duch naplňuje skutečně lidské srdce, nelze jej brát pouze za historickou osobu, nýbrž člověk má k němu bezprostřední vztah v duchu“.⁵⁰

Právě na takovou vzpomínku se, jak se zdá, redukuje historická víra a s ní spjatá teologie, vůči nimž se Hegel v obou rozebíraných poznámkách vymezuje. Nechci tvrdit, že Hegel z pěstování takovéto teologie obviňuje pouze reformované teology, byť právě August Tholuck náležel k reformované tradici. Na vině je spíše osvícenská rezignace na otázky po poznání nekonečna a s ní související opuštění spekulativního myšlení, jemuž se protestantská teologie jako taková přizpůsobila. Přesto je však z Hegelova výkladu tří různých pochopení večeře Páně patrné, proč je to právě luterství, k němuž se Hegel na místech, kde kritizuje historickou víru a teologii zaměřenou pouze na dějiny, hlásí. Luterství – přinejmenším v Hegelově interpretaci – nejlépe vystihuje ve formě náboženských představ to, k čemu on sám dochází ve své filosofii pomocí uchopujícího pojmu, totiž dynamickou jednotu lidského

44 Cf. Hegel, *Filosofie dějin*, 263 (český překlad užívá nesprávně výrazu „dila“).

45 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 494 (můj překlad). Český překlad je zde zkreslující (Cf. Hegel, *Filosofie dějin*, 263).

46 Toto pochopení Boží přítomnosti při večeři Páně koresponduje s Hegelovou christologií, pro niž je Kristův kříž naprosto klíčový, neboť je místem, kde se zjevuje Boží přítomnost. Bůh se ukazuje právě ve smrti, která je současně vyhrocením konečnosti i jejím překonáním. Smrt, vzkříšení i letnice se u Hegela sbíhají do jednoho bodu, v němž se božské i lidské vyjevuje ve vzájemném zprostředkování a výměně. Luterské důrazy jsou v Hegelově christologii zřetelné. Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion III*, 247 – 250 K Hegelově christologii srovnaj např. Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1977), 83 – 131, Ivan Landa, „Smrt Boha – smrt smrti: Hegelova spekulativní christologie“, *Teologická reflexe* XVI, no. 2 (2010): 76 – 92.

47 Cf. také Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 52.

48 Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 183 n.

49 Cf. Hegel, *Filosofie dějin*, 263.

50 Hegel, *Filosofie dějin*, 263.

a božského ducha, konečna a nekonečna, která se uskutečňuje jako dvojí pohyb: (1) pohyb vycházející od toho, co je smyslové, konečné a pozitivní, k tomu, co je nekonečné, duchovní a pravdivé, (2) který je ale současně pohybem, jímž se to, co je nekonečné, duchovní a pravdivé, ukazuje v tom a prostřednictvím toho, co je smyslové, konečné a pozitivní.

VZŤAH FILOZOFIE A TEOLÓGIE U MARTINA LUTHERA Z POHĚADU NESKOROSTREDOVEKEJ LOGIKY A SÉMANTIKY¹

Marek Neština

Vzťah Martina Luthera k filozofii sa spravidla v literatúre, ktorá sa venuje tejto téme, interpretuje na základe určitých antropologických predpokladov vyplývajúcich z jeho teologických postojov. Presnejšie, táto antropológia je formulovaná pomocou Lutherovho chápania vzťahu medzi rozumom a vierou v kontexte náuky o dedičnom hriechu. Podľa Luthera, človek v súčasnom stave, t. j. vo svojom prirodzenom stave, nie je schopný rozumom poznať, čo je spravodlivé, rovnako tak na základe svojich schopností sa nemôže slobodne rozhodnúť pre spravodlivosť.² Tieto dva antropologické predpoklady, ktoré spoločne vyjadrujú negatívne hodnotenie prirodzených schopností človeka – rozumu a vôle – vyplývajú z náuky o dedičnom hriechu. Človek je zlým stromom, ktorý nemôže dávať iné než zlé ovocie.

Uvedené negatívne hodnotenie prirodzených schopností človeka, podľa ktorého človek môže používať rozum a vôľu len v súlade so svojimi „hriešnymi“ prirodzenými schopnosťami, je hlavný dôvod, prečo Luther odmietol uplatnenie scholastickej filozofie v teológii. Tento teologicko-antropologický dôvod slúži ako základný predpoklad, pomocou ktorého sa bežne interpretuje postoj Luthera v otázke vzťahu teológie a filozofie. Ide o predpoklad, ktorý je všeobecne prijímaný a má mnoho obhajcov. Spravidla nie je ani potrebné uvádzať argumenty na jeho podporu. Je totiž zrejmé, že v prospech tejto interpretácie svedčí mnoho historických a systematických dôvodov. Svoju úlohu pritom hrá aj skutočnosť, že táto teologicko-antropologická interpretácia má dlhú a bohatú históriu, ktorá siaha až do čias reformácie. Vo svojom prí-

1 Článok vznikol na základe čiastočného prepracovania a doplnenia článku Marek Neština, „Luthеровo rozlišovanie medzi filozofiou a teológiou z pohľadu logiky a sémantiky,“ *Filozofia* 76, no. 6 (2017), 463 – 474.

2 Pozri Ľubomír Batka, „Libero arbitrio a ratio v Lutherovej teologickej antropológii,“ *Filozofia* 76, no. 6 (2017): 475; Miroslav Hanke, „Trinitární paralogismy, univerzálnost logiky a vyústění středověké nominalistické tradice,“ *Studia Neoaristotelica* 12, no. 3 (2015): lxiv.