

# Hegelova filosofie náboženství jako typ moderní gnóze

Stanislav Sousedík —

Praha

sousedik.s@volny.cz

---

## Abstrakt:

Autor řeší otázku Hegelova pojetí vztahu mezi filosofií a náboženstvím (především křesťanským). Pramenem jsou mu Hegelovy *Přednášky o filosofii náboženství* (1827). V první části načrtává Hegelovo pojetí tohoto vztahu na základě obecných principů jeho filosofie náboženství. V druhé části se pokouší podat klasifikaci různých pojetí vztahu filosofie a náboženství a klade si otázku, ke kterému z nich je možno Hegelovo pojetí zařadit. Ve třetí části ukazuje, že je Hegelovo pojetí třeba považovat za moderní gnózi, tj. za soustavu, která přeměňuje křesťanské náboženství v součást filosofické soustavy, jež je v logickém sporu s ortodoxním pojetím nauky víry. Svou tezi potvrzuje přihlédnutím k té části Hegelových přednášek, jež pojednává o „dokonalém náboženství“ čili o křesťanství.

**Klíčová slova:** filosofie náboženství, křesťanství, ortodoxie, gnóze

---

Vztah filosofického poznání k poznání náboženskému byl odedávna předmětem živého zájmu filosofů i teologů. To mělo za následek, že byl zejména v rámci křesťanské myšlenkové tradice vypracován větší počet odlišných řešení problému. Odhlédneme-li od rozdílů podružnější povahy, lze tato řešení nicméně redukovat na v podstatě snad pouze tři základní typy.

Je známo, že i G. W. F. Hegel věnoval ve svých spisech problematice vztahu filosofie a náboženství značnou pozornost, že se pro něj jednalo o téma svým způsobem ústřední. Námětem tohoto mého příspěvku je otázka, zda jeho pojetí vzájemného vztahu mezi filosofií a náboženstvím (případně náboženstvími) je něčím zcela *sui generis*, co nemá v předchozí tradici obdobu, anebo je lze přiřadit k některému historicky známému typu řešení. Pramenem mého zkoumání bude pouze vyzrálá podoba Hegelovy nauky, jak ji zná-

me z autorových *Přednášek o filosofii náboženství* z r. 1827.<sup>1</sup> Budu postupovat tak, že nejprve popíši Hegelovo řešení této otázky, jak se s ním shledáváme v uvedeném prameni, poté objasním povahu oněch tří výše zmíněných z tradice známých typů jejího řešení, a konečně, za třetí, se pokusím odpovědět na výše formulovanou otázku, zda totiž lze Hegelovo pojetí přiřadit k některému známému typu řešení vztahu filosofie a náboženství – a případně ke kterému.<sup>2</sup>

\* \* \*

Pokud jde o vztah filosofie a náboženství, zdůrazňuje Hegel hned na počátku svých přednášek z roku 1827 souvislost obou oblastí. Ty jsou dle jeho názoru spolu spojeny tak těsně, že vytvářejí až jakousi (vnitřně ovšem rozrůzněnou) jednotu. „Je třeba říci,“ píše Hegel, „že filosofie má obsah, a spolu s ním i svou potřebu a zájem, s náboženstvím společné. Předmětem náboženství i filosofie je věčná pravda, Bůh a nic než Bůh, a explikace Boha. Explikuje-li filosofie náboženství, explikuje tím sebe sama, a explikuje-li sebe sama, explikuje tím náboženství. ... Tak spadají filosofie a náboženství vjedno. Filosofie je ve skutečnosti sama bohoslužbou, stejně jako náboženství.“<sup>3</sup>

- 
- 1 Text těchto přednášek (spolu s ostatními dochovanými verzemi Hegelových přednášek na totéž téma) je nyní pohodlně dostupný v: Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Religion*. Hrsg. W. Jaeschke. Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion. Teil 2: Die bestimmte Religion. Teil 3: Die vollendete Religion. Hamburg, Felix Meiner Verlag 1993. Úryvky z této přednášky cituji pouze česky, a to ve vlastním překladu. Námětu vztahu filosofie a náboženství u Hegela je věnována rozsáhlá literatura sekundární, z níž uvádí v chronologickém pořadí nejvýznamnější příspěvky: Jaeschke, W., *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*. Stuttgart–Weimar, J. B. Metzler 2003, s. 476 nn. Z hlediska, jež mě osobně zajímá, pojednávají o Hegelově filosofii náboženství jmenovitě: Schulz, M. (Hrsg.), *Sein und Trinität. Systematische Erörterung zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsaufhebung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. von Balthazar*. St. Ottilien, EOS Verlag 1997; a Küng, H., *Die Menschwerdung Gottes, Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*. Freiburg–Basel–Wien, Herder 1970. V tomto příspěvku postupují však na uvedené literatuře nezávisle.
  - 2 Filosofie náboženství zůstávala v oblasti českých hegelovských studií v 19. a 20. století z různých, ale vcelku srozumitelných důvodů stranou zájmu. Kromě překladu výňatku z Hegelových přednášek o filosofii náboženství obsažném ve výboru: Hegel, G. W. F., *Filosofie, umění, náboženství a jejich vztah k mravnosti a státu* (Přel. F. Fajfr. Praha, J. Laichter 1943) nebylo tu, pokud vím, donedávna dalších příspěvků. Teprve v nynějším století rozvoj hegelovských studií, k němuž u nás dochází, zasahuje i oblast náboženské filosofie. Připravuje se překlad Hegelových *Přednášek o filosofii náboženství* (I. Landa), vyšla monografie: Navrátilová, O., *Stát a náboženství v Hegelově filosofii*. Praha, Oikúmené 2015; a příspěvky T. Matějčkové, zejména: *Gibt es eine Welt in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Tübingen, Mohr Siebeck 2018, s. 281 nn. (spis je dostupný i v českém zpracování).
  - 3 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Religion*. Teil 1, c.d., s. 63, s. 64.

Takto úzké spojení filosofie s náboženstvím, jejich jednota, se ovšem, jak Hegel připouští, ne vždy všem zamlouvá. U teologů se někdy projevuje obava, že „filosofie působí na obsah náboženství, tj. na nauku víry, takovým způsobem, že ji ničí, rozrušuje a zbavuje její posvátnosti“.<sup>4</sup> Takovéto přesvědčení, kdysi mezi teology velmi rozšířené, počalo však podle Hegela asi před 30–50 lety<sup>5</sup> rychle ustupovat, takže nyní prý „nastává doba, kdy je možné, aby se filosofie zabývala náboženstvím dílem nenuceněji, dílem plodněji a s větší nadějí na úspěch“.<sup>6</sup>

V tomto Hegelově výkladu hraje důležitou roli upozornění, že k obratu v oblasti teologie došlo před 30–50 lety. Snadným propočtem zjistíme, že zde Hegel mluví o období počínajícím osmdesátými lety 18. století, kdy vystupuje („probuzen z dogmatického spánku“ Davidem Humem) se svými *Kritikami* Immanuel Kant. Hegel v dalším poutavě líčí (aniž by zmínil Kantovo jméno) účinky, jež mělo vystoupení královeckého filosofa na teologii a vůbec náboženství své doby. Tyto účinky se podle Hegela projeví *dvojím* způsobem. Zprv jevem, jež bych charakterizoval jako úpadek ortodoxního chápání nauky víry.<sup>7</sup> Hegel jej definuje takto: „V novější teologii bylo zachováno jen velmi málo dogmat někdejšího systému církevních vyznání (přinejmenším v jejich původní důležitosti) a nedošlo ani k tomu, že by na jejich místo byla dosazena nějaká jiná. Je zcela zřejmé, že ve všeobecné religiozitě veřejnosti nastoupila dalekosáhlá, téměř všeobecná lhostejnost vůči naukám víry, které byly dosud považovány za podstatné. Třebaže je Kristus jakožto Spasitel a Vykupitel stále považován za středobod víry, přece jen podstoupilo to, co bylo v ortodoxní dogmatice považováno za dílo vykoupení, tak silnou psychologizaci a zprozištění významu, že ze staré církevní nauky zůstalo jen zdání. Velká síla charakteru, pevnost v zastávání přesvědčení, pro něž Kristus nasadil život: to jsou věci, které jsou dnes u Spasitele vyzdvihovány namísto někdejších dogmat a které jsou nyní všeobecně uznávány za předmět víry. Kristus je tím snižen na úroveň lidského způsobu jednání, jednání, jež sice přesahuje běžnou úroveň, leč zůstává nakonec přece pouze lidské. Vždyť se jedná o způsob jednání, jehož byli s to dosáhnout i pohané, např. Sókratés.“ V dalším Hegel uvádí, že podobně jako s christologií je tomu prý i s jinými články víry, s naukou o Trojici atd.

4 Tamtéž, s. 64.

5 Tamtéž, s. 66.

6 Tamtéž, s. 65.

7 Co rozumím „ortodoxním chápáním víry“ čili ortodoxií, jsem vyložil nedávno v knize *Dějiny, dějepis, filosofie dějin* (Praha, Oikúmené 2019, s. 9). Je to stručně řečeno chápání víry založené na nauce prvních sedmi ekumenických koncilů, společné pravoslaví a některým směrům protestantské a katolické teologie.

Pak pokračuje: „Kdyby měla větší část vzdělané veřejnosti, ba i mnozí teologové dát ruku na srdce a říci, zda považuje nauku víry za nezbytnou podmínku dosažení věčné blaženosti a zda nevíra v ní má za následek věčné zavržení, pak nelze pochybovat o tom, jak by zněla odpověď. Sama ta slova: ‚zavržení‘ a ‚věčná blaženost‘, jsou výrazy, které se v tzv. ‚lepší společnosti‘ dnes prostě neužívají. Jsou to tzv. ‚arréta‘.<sup>18]</sup> Třebaže věci těmito výrazy označené nebyvají přímo popírány, člověk cítí ostych, když se o nich má vyslovit. A zabýváme-li se literárními útvary, v nichž by měly být vyloženy základní články křesťanské víry, nebo těmi, které by na nich měly být alespoň založeny, tj. čteme-li dnešní [učebnice] dogmatiky, zaměřené na náboženské vzdělávání, či nasloucháme-li kázáním, a máme posoudit, zda v převážné většině z nich jsou nauky víry vyloženy v pravověrném smyslu, bez dvojsmyslností a všelijakých zadních dvířek, pak se raději ani neptejme, co je nutné odpovědět. Když tedy nyní teologie neklade již na pozitivní nauky křesťanství žádný příliš velký důraz, anebo když se tyto nauky vlivem výkladu proměnily v jakousi neurčitou mlhovinu, je tím ovšem odstraněna překážka, jež stála v cestě filosofickému pochopení dogmat: tato překážka totiž vznikla tím, že byla filosofie považována za nepřítelkyni církevní nauky. Filosofie se tedy může, když dnes zájem o církevní nauku tak velice poklesl, chovat vzhledem k ní zcela nenuceně.“<sup>9</sup>

Tento Hegelův posudek stavu soudobé protestantské teologie je věčně správný, ve způsobu podání je ovšem poněkud pohrdlivý, místy dokonce (jak více uvidíme v dalším) otevřeně výsměšný. Později vysvětlím, proč se Hegel uchyluje k takovému tónu. Prozatím jen upozorňuji na důležitou věc: vzhledem k proklamované potřebě těsného spojení filosofie s náboženstvím považuje Hegel úpadek křesťanské ortodoxie za jev pozitivní.

Vraťme se však ještě k Hegelovu posouzení soudobé teologie. Náš autor jej totiž doplňuje ještě o jeden doklad její pokleslosti. Tím je podle jeho mínění nadměrná záliba soudobých teologů v pilném, ale nehlubokém historizování. V nebyvalém, koncepčně však neujasněném rozvoji historických studií na tehdejších (a možná nejen tehdejších?) teologických učilištích vidí Hegel doklad toho, že se teologové, jimž se nauka víry scvrkla na pouhou, a to ještě mlhavou představu Boha, a kteří tím pádem nemají, co by mohli k autenticky křesťanské problematice říci, utíkají ve své nouzi do minulosti, kde nacházejí dosti látky, aby mohli mnohomluvně pojednávat ne sice o svých, ale alespoň o cizích myšlenkách. Hegel sarkasticky srovnává představitele tzv. liberální teologie s účetními a pokladníky, jejichž knihami, resp. rukama sice pro-

8 Řecké adjektivum „arrétos“ charakterizuje slova, jež ve slušné společnosti nelze vyslovit bez uzardění, bez prosby o omluvu, nanejvýš v uvozovkách apod.

9 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Religion*. Teil 1, c. d., s. 68.

jdou velké sumy peněz, ale oni sami přesto zůstávají nezámožní, protože nic z toho, s čím zacházejí, není jejich vlastní.<sup>10</sup>

Vedle úpadku v oblasti ortodoxního chápání víry přivodila Kantova filosofie podle Hegela i něco dalšího. Tím je, jak Hegel vysvětluje, „přesvědčení doby, že se ... Bůh zjevuje bezprostředně v lidském vědomí a že náboženství spočívá právě jen v tom, že člověk bezprostředně ví o Bohu. Toto bezprostřední vědění o Bohu bývá nazýváno náboženství, rozum či víra – ovšem víra v jiném než církevním smyslu“.<sup>11</sup> Hegel nevysvětluje, proč k uvedené subjektivizaci teologie došlo, ale není nijak obtížné se toho dovtípit. Došlo k ní, protože se teologové, vypuzení (pokud se k ní sami nepřidali) z biblického studia osvícenskou kritikou a z oblasti spekulativní dogmatiky Humovým a Kantovým zpochybněním možnosti přirozené teologie, uchýlili s náboženstvím právě do oblasti lidské subjektivity, v níž hledali bezpečný přístav. Náboženství je jimi odtud pojímáno jako prožívání specifických stavů vědomí, ať již je nazveme „citem“ (jak to učinil Hegelův generační souputník F. Schleiermacher), nebo je třeba popisujeme pomocí existenciálů převzatých z Heideggerovy filosofie (jak se o to pokoušel o sto let později např. R. Bultmann).

Pokud jde o Hegela, je jeho postoj k takovému „zesubjektivnění“ náboženství a teologie ambivalentní. Na jedné straně je vítá, protože koinciduje s jeho základní myšlenkou, že se totiž bytí či Bůh realizuje a dochází pravdy právě v lidském vědomí. Na druhé straně mu vadí, že liberální teologové (ovládnutí přímo hrůzou, aby si před veřejností nezadali nějakou spoluprací s metafyzikou) nepřipouštějí nic víc, než že Bůh je v lidském vědomí přítomen pouze jako „něco“, co nelze spekulativně nijak uchopit, jako jakási mlžina, po jejíž bližší povaze se věřícího ptát by bylo nemístné, ne-li dokonce netaktní. I tento rys liberální teologie je povědomý z našich dob (vzpomeňme na žertovné označení „něčisté“, jehož se v českém prostředí dostalo jeho dnes početným stoupencům).

Pro Hegela je takový (sit venia verbo) „něcismus“ ovšem nepřijatelný a kritizuje jej poukazem na vztahovost (později se začalo říkat „intencionalitu“) vědomí. Praví: „V tvrzení o bezprostřednosti vědomí Boha [jak je zastávají soudobí teologové] je zahrnuto, že při úvahách o náboženství jako takovém, přesněji při úvahách o jeho vztahu k Bohu, máme zůstat stát právě u toho vztahu. Nemá se prý již dále postupovat k poznání [Erkennen] Boha, k Božímu obsahu,<sup>[12]</sup> k tomu, jak je tento obsah božský, jaký je sám co do své bytnosti. V témže smyslu se dále říká, že můžeme něco vědět jen o svém vztahu k Bohu, nikoli o tom, co Bůh je. Pouze náš vztah spadá prý do toho, co je

10 Tamtéž, s. 76.

11 Tamtéž), s. 70.

12 Rozuměj: k obsahu pojmu Bůh.

,náboženství'. Tím dochází k tomu, že dnes slyšíme mluvit jen o náboženství, ale nesetkáváme se s žádnými zkoumánými toho, jaká je Boží přirozenost, co je Bůh sám v sobě, jak by bylo třeba vymezit jeho přirozenost. Bůh sám není považován za předmět; nestojí před námi jako předmět poznání [Erkennen] a vědění se v oblasti tohoto předmětu nerozšiřuje.<sup>13</sup>

Takovýto negativní postoj k metafyzickému poznání Boha Hegel ovšem odmítá, začleňuje totiž v našem vědomí se projevujícího Boha do souvislosti své filosofické soustavy, a akceptuje v určitém smyslu (pochopí-li se totiž nikoli jako myšlenkový pochod rozvažování, nýbrž rozumu) dokonce i důkazy existence Boží.

\* \* \*

Z uvedeného je zřejmé, že Hegel usiluje o jakési těsné spojení filosofie s náboženstvím. Nyní nám půjde o to blíže postihnout, v čem toto spojení podle jeho mínění spočívá a jak dalece (pakliže vůbec) jej lze přiřadit k některému z historicky známých typů, jejichž prostřednictvím byla (či je) otázka jejich spojení řešena.

Pokud jde o křesťanství, byla, jak jsem již naznačil, otázka po vztahu nauky víry k filosofii kladena a řešena již velmi záhy po jeho vzniku: lze říci, že již v druhém a třetím století se počala rýsovat tři odlišná řešení.<sup>14</sup> Předně se zde objevuje řešení, podle něhož nauka víry sama postačí a její spojování s filosofií, ať v jakékoli podobě, je třeba odmítnout. Tertullianus (cca 160–220), jeden z nejstarších zastánců takového odmítavého postoje ve svém spisu *De praescriptione haereticorum* horlí: „Co mají Athény společného s Jeruzalémem? K jakému asi souhlasu může dojít mezi Akademií a Církví?“<sup>15</sup> A o něco dále v témže spisu dodává: „Bůh sám řekl ‚Hleďte a naleznete‘. A opravdu, filosofové hledají, kdežto křesťané již našli, což znamená, že mají přestat hledat.“<sup>16</sup> Tertullianův odmítavý vztah k filosofii se od jeho dob objevil v dějinách křesťanského myšlení vícekrát, např. u středověkých „antidialektiků“, v reformačním myšlení u Luthera, později u S. Kierkagarda, za našich dob pak u K. Bartha a jinde. Ani dnes nelze tedy považovat tento postoj zajev patřící pouze minulosti.

Zcela protikladný k řešení, s nímž se setkáváme u Tertulliana, je postoj, s nímž rané křesťanství přišlo do styku v podobě gnosticizmu. Gnosticis-

13 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Religion*. Teil 1, c.d., s. 72 nn.

14 Poněkud odlišným způsobem klasifikuje tato řešení ve svém známém díle Richard Schaeffler. Viz Schaeffler, R., *Filosofie náboženství*. Přel. J. Poláková. Praha, Academia 2003.

15 Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*. In: týž, *Opera*. Vol. II. Paris, Migne 1854. Cit. místo: kap. 7.

16 Tamtéž, kap. 13.

mem zde rozumím spásonosné, synkretisticky orientované poznání (= gnósis) rozšířené (v různých verzích) hlavně ve 2. a 3. století ve východním Středomoří.<sup>17</sup> Obsah gnostických spekulací, ač obsahuje mnoho fantastického, budeme zde (s jistou dávkou benevolence) považovat za filosofii. Gnostikové nevystupovali nepřátelsky proti křesťanství, naopak: v nejednom případě je integrovali do svého myšlenkového světa, přizpůsobující při tom ovšem obsah nauky víry potřebám své soustavy. Slovo „gnóze“ (řecky gnósis), jež je jedním z ústředních pojmů gnosticizmu, užívá se dnes často i v širším smyslu: Označují se jím myšlenkové směry, které řeší otázku vztahu filosofie a náboženství podobným způsobem, jaký byl kdysi charakteristický pro gnosticizmus.

„Gnózi“ (užijeme-li toho slova v určitém kontextu) rozumíme dnes tedy každé řešení vztahu filosofie a křesťanského náboženství, v němž je nauka víry začleněna do rámce nějaké (v širokém slova smyslu) filosofické soustavy, ovšem tak, že je při tom nauka víry – chápána v ortodoxním smyslu – v logickém sporu s učením oné soustavy. Tento spor bývá často stoupenci soustavy, která si takto podrobuje náboženství, omlouván tím, že je důsledkem jakéhosi hlubšího pochopení pravd křesťanské víry, než jaké poskytuje běžná křesťanská ortodoxie. Slovo „gnóze“, jak jej zde budu užívat, nemá hanlivý význam. Je to prostě název označující určitý způsob chápání vztahu mezi náboženstvím a filosofií. Gnóze má i v naší době stoupence. Vzpomeňme např. na filosoficko-teologickou, přírodovědnými představami nesenou soustavu francouzského jezuitu Teilharda de Chardin a na značný zájem, který před několika desetiletími na krátkou dobu vyvolala! Zde se jednalo zřejmě rovněž o gnózi.

Vedle uvedených dvou řešení vztahu náboženství a filosofie existuje ještě řešení třetí, s nímž se v prvních náznacích setkáváme rovněž již ve 2. křesťanském století. Toto řešení se rozvinulo hlavně ve středověku a stalo se v rámci ortodoxie a scholastiky téměř všeobecně uznávaným. Protože se k němu hlásil a jasně je vyložil Tomáš Akvinský, budu toto řešení zkratkovitě nazývat „tomášovské“. Podle tohoto řešení filosofie poskytuje náboženství nutný předpoklad existence Boží. Proč je tento předpoklad považován v rámci ortodoxie za nutný? Podle ortodoxie je náboženská víra vírou v pravdivost Božích sdělení (příslibů, předpovědí atd.), o nichž se dozvídáme hlavně z Písma. Motivem takto pojaté víry je Boží spolehlivost. Věřit sdělení, že existuje Bůh, a to na základě Boží spolehlivosti, je tedy v rámci uvedeného pojetí víry

17 K problematice gnosticizmu existuje na naše poměry dosti značná literaturá překladová i sekundární. K pracím všeobecně známým a snadno dostupným připoujij zde pouze upozornění na starší, ale dosud použitelný, komentovaný překlad díla Sv. Ireneá, *Patero kněh proti kacířstvím*. Přel. J. F. Desolda. Dědictví sv. Prokopa, č. XIV. Praha 1876.

logický kruh. To, že Bůh existuje, je proto třeba nějak vědět, a to logicky dříve než můžeme Bohu díky jeho spolehlivosti uvěřit.

Dosáhnout takového vědění je možné buď pomocí nějaké pouze předvědecké úvahy, anebo lépe a hlouběji na základě důkazu, který lze na půdorysu oné předvědecké úvahy filosofickým způsobem formulovat. Tím, že filosofie náboženství či spíše teologii takový důkaz nabízí, prokazuje jí významnou službu. Vedle této služby je filosofie teologii nápomocna ještě tím, že pomocí svých pojmů umožňuje prohloubit chápání významu elementárních náboženských výrazů. I to je druh služby, protože filosofie v tomto pojetí pouze prohlubuje náboženské poznání, aniž by jej korigovala či nějak měnila. K tomu, jak toho filosofie dociluje, by bylo ovšem možno říci více, ale pro to tu není vhodná příležitost. V „tomášovském“ pojetí je tedy, jak je z uvedeného patrné, vztah filosofie a náboženství takový, že filosofie prokazuje náboženství užitečnou službu, aniž by si je při tom podrobovala. Platí zde tedy ono známé „*philosophia est ancilla theologiae*“, filosofie je služebnou teologie, a nikoli naopak. Právě naopak je tomu v gnózi.

\* \* \*

Podívejme se konečně, ke kterému z výše charakterizovaných tří řešení bylo možno přiřadit Hegelovu filosofii náboženství. V naší souvislosti můžeme hned pominout řešení „tertullianské“. Hegel si přeje spojení své spekulativní filosofie s náboženstvím, což myslitelé tertullianské tradice (k nimž náležel např. Hegelův značně mladší současník S. Kierkegaard) odmítají.

V úvahu tedy přichází jen některé z obou řešení zbývajících. Z těch musíme vyloučit řešení tomášovské, v němž je filosofie sice s náboženstvím svým způsobem spojována, ale jen pokud poskytuje křesťanskému náboženství užitečné služby. Proč máme považovat takové pojetí za Hegelovi cizí? Důvody jsou dva, přičemž jeden má spíše povahu historickou, zatímco druhý je věcný.

První důvod: Viděli jsme v počáteční části tohoto příspěvku, jak Hegel přijímá se zadostiučiněním skutečnost, že je protestantská ortodoxie jeho doby (kolem r. 1827) v troskách. K tomu nejprve několik dějepisných informací. Martin Luther, jehož myšlenkový odkaz je základem luterské konfese, k níž se Hegel hlásil, byl sám odpůrcem filosofie a zastával jako křesťanský myslitel stanovisko zhruba „tertullianské“. Již jeho mladší přítel a oddaný stoupenec F. Melancthon však poněkud zmírnil původní Lutherovo protifilosofické stanovisko a sepsal pro studenty protestantského bohosloví učební texty pojaté v podstatě v duchu pozdní, nominalisticky orientované aristotelské tradice. Melancthon pokryl svými – pro praktickou potřebu určenými díly – hlavní oblasti školského filosofického vědění své doby, pominul pouze, ne-



pochybně záměrně, dílo věnované metafyzice. Alespoň v této oblasti si měl studující teologie vystačit (v Lutherově duchu) s Písmem.

V následujícím vývoji luterského myšlení pak pozvolna sílila potřeba vrátit se ve větším měřítku k Aristotelovi, zejména k jeho metafyzice, bez jejíhož pojmového aparátu nebylo dost dobře možné bránit proti katolíkům luterskou nauku o předurčení, formulovat proti sociniánům ortodoxní christologická stanoviska aj. Symbolem tohoto obratu se stala edice Versorova<sup>18</sup> komentáře k Aristotelově *Metafyzice*, jež byla publikována r. 1596 ve Wittenbergu (tedy v prostředí téže univerzity, na níž chtěl Luther o něco dříve osudy křesťanské víry od metafyziky navždy oddělit). V úzké návaznosti na scholastiku katolickou rozvíjela se od té doby na německých protestantských univerzitách ruka v ruce s ortodoxií tzv. scholastika protestantská, zastávající se samozřejmostí „tomášovské“ řešení vztahu náboženství a filosofie. Tato scholastika zde ovládala pole až zhruba do poloviny 18. století.<sup>19</sup> Její pád přivodila, jak známo, jednak osvícenská kritika historické věrohodnosti biblického textu, jednak Humova a Kantova kritika tradiční metafyziky a jejich důkazů Boží existence.

Hegelova studia v Tübingen<sup>20</sup> spadala do období pokročilého úpadku ortodoxní nauky víry – a v době, kdy přednášel o filosofii náboženství v Berlíně, byl rozklad luterské ortodoxie dokonán již i v širší veřejnosti. Hegel tento úpadek přijal jako vývojovou nutnost, zároveň ale i jako znamení, že nastal vhodný čas k tomu, aby integroval křesťanství do své vlastní metafyzické soustavy. To by bylo v dobách plnokrevného života ortodoxie stěží možné, protože by byl okamžitě patrný rozpor mezi ortodoxní naukou víry a Hegelovým výkladem křesťanství.

Již výše jsem se zmínil o tom, že tendence soudobých „liberálních“ teologů (F. Schleiermachera a jeho pokračovatelů) redukovat náboženství na oblast lidské niternosti (subjektivity) přicházela Hegelovi z hlediska potřeb jeho soustavy po určité straně vhod. Vhod mu přicházela, nakolik bylo jeho záměrem ukázat, že se pravda Boha (po strastiplné pouti jeho pojmu dějinami) uskutečňuje právě v lidském vědomí. Subjektivistická tendence soudobé liberální teologie však Hegela na druhé straně i velmi popuzovala, a to svým redukcionismem. Díky němu totiž směřovali liberální teologové k pojetí Boha

18 Johannes Versor (= Jean le Tourneur) působil kolem poloviny 15. století v Paříži jako významný tomisticky orientovaný profesor. Srov. Sousedík, S., *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*. Praha, Vyšehrad 1997, s. 22 nn.

19 O protestantské scholastice – jak luterské, tak kalvínské – poskytují elementární informace tamtéž, viz zejm. s. 68 nn. Zde také informuji o pozdních začátcích recepce této scholastiky v prostředí pražského Karolina. Vývoj v kalvínské oblasti sleduje zevrubně: Sudduth, M., *The Reformed Objection to Natural Theology*. Ashgate, Burlington 2009.

20 Jaeschke, W., *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, c.d., s. 5 nn.

jako pouze subjektivního stavu lidské bytosti, jenž se ustavuje bez objektivního korelátu. Právě o tento „korelát“ však Hegelovi šlo, právě na něm chtěl totiž ukázat, že se vyvíjí, že je zprvu chápán jako předmět lidského vědomí, posléze se však manifestuje jako s tímto vědomím sjednocený, v něm plně realizovaný.

Co z uvedených skutečností plyne pro hledání odpovědi na naši otázku, k jakému typu řešení vztahu mezi náboženstvím a filosofií lze tedy přiřadit Hegelovo pojetí? Je z nich patrné, že Hegel považoval ortodoxní pojetí nauky víry za překonaný stupeň náboženského myšlení z toho důvodu, že luterská ortodoxie se svým scholastickým (v podstatě tomášovským) řešením otázky vztahu filosofie a víry byla s jeho vlastní koncepcí ve sporu. Toto starší, ortodoxní pojetí bylo podle jeho mínění získáno rozvažovacím myšlením [verständiges Denken], hledícím vystříhat se kontradikce, zatímco pravdivého poznání Boha může být dosaženo teprve myšlením rozumovým, rozporů se nelekajícím, „dialektickým“ [vernünftiges Denken]. Již to předznamenává závěr, že Hegelovu filosofii náboženství bude třeba přiřadit k druhému typu řešení vztahu filosofie a náboženství, že se zde tedy jedná o nějaký druh filosofické gnóze.

Pro to lze uvést ještě další důvod: Nutnou podmínkou toho, abychom nějaký útvar mohli charakterizovat jako gnózi, je to, že je ve sporu s naukou ortodoxie. Že je Hegelův evolutivní panteismus v rozporu s přísným teismem, jímž se vyznačuje ortodoxie, je do očí bijící. Ukazovat to na všech jednotlivostech by nás zavedlo příliš daleko. Uvedu proto spíše namátkou jen několik zvlášť nápadných bodů:

V pojetí ortodoxie je Bůh neměnný, vůči světu transcendentní, do něj vždy pouze zvnějšku zasahující. Hegelův Bůh je naproti tomu duch (idea, „pojem“), jenž je světu imanentní, a to přirodě substanciálně. Kolektivnímu životu lidského pokolení je pak imanentní na způsob konečného ducha odkládajícího v průběhu dějin postupně svou konečnost a dosahujícího své nekonečnosti, tj. realizovaného božství, v kolektivním vědomí křesťanské obce.

V ortodoxii je Trojice Osob pojata jako život pulzující beze vši časové následnosti v nitru transcendentního Boha. V Hegelově pojetí se Trojice svým způsobem uskutečňuje v dějinách, v jejich jim imanentní dialektice.

Ortodoxie chápe stvoření jako výsledek zcela svobodného (byť nikoli bezdůvodného) Božího rozhodnutí. Hegel soudí jinak: podle něj je stvoření nutným (byť autorem blíže neobjasněným) důsledkem povahy samého Boha (= absolutna, ideje).

Lidské dějiny (tzv. „dějiny přírody“ Hegel ještě nezná) postupují podle Hegela dialektickým vzestupem od nižšího k vyššímu. Ortodoxie považuje naproti tomu lidské dějiny za následek prvotního hříchu a věří, že jejich kata-

strofickému vyústění (soudu a odsouzení) člověk není s to vlastními silami uniknout.

Záchranu čili spásu z dějin a soudu, jenž je uzavírá, poskytuje člověku podle ortodoxie Bůh sám, otevře-li se ovšem člověk Bohem mu zdarma nabízené milosti. Hegel soudí jinak: Z dějin není žádné „záchrany“, či „spásy“. Così jako „spása“ (Hegel raději mluví o „smíření“) se podle něj uskutečňuje v dějinách samých, je to jejich poslední fáze, v níž konečný duch překonává jakoukoli svou omezující hranici a dosahuje „svobody“.

Teodicea není u Hegela koncipována jako zásvětné odhalení nitrosvětsky nepochopitelného, absurdního<sup>21</sup> dramatu dějin, nýbrž jako nastolení jakéhosi politického (není zcela jasné jakého) a náboženského (ovšem ryze světského, tj. na světě začínajícího a zde i – smrtí každého jednotlivce – končícího) stavu smíření. Ve svých záměrech neproniknutelná Boží prozřetelnost, jak ji vyznává křesťanská ortodoxie, je u Hegela nahrazena lidskému poznání dostupným, faktickým průběhem dějin, jejich zaměřením a především jejich koncem.

Pohanská (polyteistická) náboženství nejsou u Hegela chápána jako nepřijatelné, pokleslé podoby původního důvěrného vztahu člověka k jedinému Bohu (jak je tomu v ortodoxii), nýbrž jako vývojové stupně vedoucí ke křesťanství, ovšem ke křesťanství vyloženému panteizujícím způsobem (čili k Hegelově křesťanské gnózi).

Hluboké rozpory tu panují i v oblasti morální. Hegel se sice, pokud je mi známo, nezabýval ve svých spisech Ježíšovým podobenstvím o milosrdném Samaritánovi. Lze však předpokládat, že by je asi příliš necenil. Podle Hegelových principů by byl Ježíš projevil hlubší znalost pravé morální nauky, kdyby byl namísto příběhu, ve kterém pomohl jednotlivce jednotlivci, vyprávěl podobenství, v němž se někdo (ale s úspěchem!) zasadil o to, aby na silnici z Jericha do Jeruzaléma patrolovaly pravidelně oddíly vojska, takže by zde k činnosti banditů nemohlo nadále docházet. Hegela zajímal především vývoj ducha uskutečňujícího se v kolektivních projevech lidského vědomí. Osud jedince byl pro něj skutečností mravně podřízenou směru společenského vývoje, a tudíž (přes příležitostné potřásání hlavou nad krutostmi dějin) věcí nedůležitou, pominutelnou.

Ve výčtu příkladů ukazujících rozpor křesťanské ortodoxie s Hegelovou filosofií by bylo možno pokračovat. Bylo by jistě žádoucí vyvodit je všechny z nějakých principiálních rozdílů mezi ortodoxií a hegelovstvím a propůjčit tím srovnání soustavnější podobu. Od toho však upouštím. Jednak proto, že

21 Jako „absurdní“ charakterizuje dějiny ve svém spisu *De civitate Dei* (XXII, 2) Sv. Augustin. Srov. Sousedík, S., *Dějiny, dějepis, filosofie dějin*, c.d., s. 89.

se jedná o úkol, s jehož řešením nejsem sám dosud u konce, především ale proto, že toho zde není třeba. Uvedené skutečnosti totiž dostačují k tomu, abychom nahlédli, že Hegel spojuje filosofii s křesťanským náboženstvím tak, že je to ve sporu s ortodoxním chápáním nauky víry. To ovšem potvrzuje závěr, který jsme konstatovali již i na základě jiného východiska, totiž že je v případě Hegelovy filosofie náboženství třeba mluvit o určitém druhu moderní gnóze. „Moderním“ nazývám Hegelův pokus o filosofii náboženství proto, že sdílí – a význačně prohlubuje – jeden z nejcharakterističtějších rysů evropské moderny, totiž její snahu přeložit konec dějin (chápaný v rámci ortodoxie jako jejich přechod ve věčnost) do dějin samotných, a to jako jejich určitou budoucí, či – podle některých verzí – již přítomnou, dějinnou fázi, jako jakési po určité stránce non plus ultra lidského snažení.

## SUMMARY

### **Hegel's Philosophy of Religion as a Type of Modern Gnosis**

In the article, the author addresses the question of Hegel's concept of the relationship between philosophy and religion (especially Christianity). His source is *Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion* (1827). In the first part, he sketches Hegel's concept of this relationship based on the general principles of Hegel's philosophy of religion. In the next part, he tries to classify the various conceptions of the relationship between philosophy and religion and asks into which of them it is possible to place Hegel's concept. In the last part, he shows that Hegel's concept must be considered to be a modern gnosis, i.e. a system that transforms the Christian religion into a part of a philosophical system that exists in logical contradiction with the orthodox conception of the doctrine of faith. He confirms his thesis by giving consideration to that part of Hegel's lectures which discuss "perfect religion", which is to say, Christianity.

**Keywords:** philosophy of religion, Christianity, orthodoxy, gnosis

## ZUSAMMENFASSUNG

### **Hegels Religionsphilosophie als Typ einer modernen Gnosis**

Der Autor befasst sich mit der Frage von Hegels Auffassung der Beziehung zwischen Philosophie und Religion (insbesondere der christlichen Religion). Quelle sind hier Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1827). Im ersten Teil wird Hegels Auffassung dieser Beziehung auf Grundlage allgemeiner Prinzipien seiner Religionsphilosophie skizziert. Im zweiten Teil unternimmt der Autor den Versuch einer Klassifizierung verschiedener Auffassungen zur Beziehung von Philosophie und Religion und stellt sich die Frage, welcher Auffassung Hegel zugeordnet werden könnte. Im dritten Teil wird gezeigt, dass Hegels Auffassung als moderne Gnosis zu verstehen ist, d. h. als System, das die christliche Religion zu einem Bestandteil des philosophischen Systems macht, das sich in einem logischen Streit mit der orthodoxen Auffassung der Glaubenslehre befindet. Seine These bekräftigt der Autor mit Hinblick auf jenen Teil der Vorlesungen Hegels, der sich mit der „vollendeten Religion“ d. h. mit dem Christentum befasst.

**Schlüsselwörter:** Religionsphilosophie, Christentum, Orthodoxie, Gnosis