

HEGELOVA TÉZA O NEFILOZOFICKOSTI A NEVEDECKOSTI SÚDOBEJ TEOLÓGIE A JEJ NÁSLEDKY

PETER ŠAJDA, Filozofický ústav SAV, Bratislava

ŠAJDA, P.: Hegel's Thesis of the Unphilosophical and Unscientific Character of the Theology of His Time and Its Consequences
FILOZOFIA 64, 2009, No 8, p. 717

The first half of the 19th century witnessed a wide-range debate concerning the relation between the speculative philosophy of religion and the theology of that time. Referring to a remark of Hegel in his *Lectures on the Philosophy of Religion*, in which he depicted Protestant theology of that time as unphilosophical and unscientific, a philosophical-theological controversy started in which several prominent German and Danish intellectuals took part. Among the discussed issues were the relations between philosophy and theology, the legitimacy of metaphysical interpretation of Christian dogmas, the limits of rationality, the issue of pantheism or the relatedness of modern philosophy of religion to medieval speculative mysticism.

Keywords: German idealism – Hegelianism – Philosophy of religion – Speculative mysticism – Limits of rationality

Konflikt hegelovskej filozofie náboženstva so súdobou teológiou a téma špekulatívnej mystiky. Posmrtné vydanie Hegelových *Prednášok o filozofii náboženstva* v roku 1832, ktoré zorganizoval berlínsky profesor evanjelickej teológie Philipp Konrad Marheineke, spôsobilo v nemeckých filozofických i teologických kruhoch značný rozruch. Hegelova špekulatívna interpretácia náboženstva, a zvlášť kresťanstva, bola síce sčasti známa už z diel publikovaných za jeho života, no *Prednášky o filozofii náboženstva* priniesli v mnohých ohľadoch extenzívnejšie rozpracovanie tém, ako aj nové podnety. Keďže prednášky vyšli až po Hegelovej smrti, krátko po ich publikovaní vzniklo v akademickej obci niekoľko zásadných sporov o tom, ako interpretovať Hegelovu filozofiu náboženstva s ohľadom na klasickú kresťanskú dogmatiku. Ako typický príklad možno uviesť tzv. *Unsterblichkeitsdebatte* – debatu o kompatibilitnosti Hegelovho systému s kresťanskou doktrínou o nesmrteľnosti duše –, ktorá v tridsiatych rokoch zachvátila Nemecko i priľahlé krajiny a prispela k rozdeleniu hegelovcov na tzv. *pravú* a *ľavú* frakciu. Do tejto debaty, ktorú predznamenal v roku 1830 už Ludwig Feuerbach [1], sa zapojili takí vplyvní filozofi a teológovia ako Friedrich Richter, Christian Hermann Weiße, Carl Friedrich Göschel, Immanuel Hermann Fichte či Karl Ludwig Michelet ([2], 101 – 109).

Popri diskusiách týkajúcich sa zosúladiťnosti hegelovského systému s kresťanskou eschatológiou, kristológiou či pneumatológiou sa v tridsiatych a štyridsiatych rokoch 19. storočia rozvinula aj tzv. *debata o špekulatívnej mystike*, na ktorej sa zúčastnili prohegelovsky i antihegelovsky orientovaní myslitelia a teológovia z protestantskej i katolíckej strany. Hoci katalyzátorom kontroverzie bola Hegelova explicitná kritika jeho teologických súčasníkov a pochvalná prezentácia špekulatívnej mystiky stredoveku v *Prednáš-*

kach o filozofii náboženstva, pri podrobnejšej analýze tejto diskusie je zrejmé, že jadro problému bolo oveľa komplexnejšie. Ako dokazujú súdobé reakcie na Hegelovu pasáž v prednáškach, od ktorej sa kontroverzia odvíjala, konflikt sa priamo vzťahoval na Hegelovu interpretáciu vzťahu filozofie a náboženstva, jeho definíciu teológie, špekulatívny výklad kresťanských dogiem, ako aj na koncept absolútneho ducha či niektoré koncepty špekulatívnej logiky.

Inkriminovaná pasáž, na základe ktorej sa kontroverzia rozpútala, sa nachádza v prvej časti *Prednášok o filozofii náboženstva* v kapitole s názvom *Viera*. Hegel v nej definuje teológiu ako „konceptuálne pochopenie náboženského obsahu“ ([3], 148), pričom práve konceptualizáciu náboženských reprezentácií klasifikuje ako to, čo teológii zaručuje filozofický a vedecký charakter. Hegel zároveň vyzýva teológov, ktorí nie sú schopní preniknúť do „najvnútornejších hĺbok božskej podstaty“ a pojmovo uchopiť v náboženských náukách špekulatívne určenia, aby takéto snaženie neosočovali a nenálepkovali ako *panteizmus*. Ako ďalej dodáva, „starší teológovia túto hĺbku najvnútornejším spôsobom pochopili, no dnešní protestanti, ktorí majú len kritiku a históriu, ponechali filozofiu a vedu úplne bokom“ ([3], 148 – 149). Hegel svoj výpad proti súdobým protestantským teológom uzatvára tým, že uvádza niekoľko citátov z kázni stredovekého mystika Majstra Eckharta na ilustráciu hĺbky staršej teológie. V Hegelovom *exposé* sú zachytené tri rámcové tvrdenia, ktoré sa celkom pochopiteľne stali námetmi filozoficko-teologickej polemiky:

1. Teológia má filozofický a vedecký charakter vtedy, keď dokáže v náboženských obrazoch, predstavách, naráciách a kategóriách rozpoznať ich konceptuálnu podobu a uchopiť ju.

2. Súčasná protestantská teológia má iné priority – kritiku a históriu –, preto takejto konceptualizácie nie je schopná a nemá ju posudzovať u tých, ktorí sa o ňu usilujú. Obzvlášť sa má vyvarovať zavádzajúceho osočovania z panteizmu.

3. Dejiny kresťanskej teológie obsahujú príklady filozoficky a vedecky orientovanej teológie, ktorá si bola vedomá potreby konceptuálneho zamerania. Predstaviteľom takejto špekulatívne orientovanej teológie bol v stredoveku dominikánsky mystik Majster Eckhart.

Hoci zmienený Hegelov text je pomerne stručný, kontrapozícia dvoch typov teológie – novej nešpekulatívnej (nefilozofickej) a staršej špekulatívne orientovanej (filozofickej) –, a najmä aliancia hegelovskej idealistickej metafyziky s posledne menovanou vyvolala v nemeckej akademickej obci diskusiu, ktorá rezonovala v odborných časopisoch viac ako desaťročie.

Hegelovu pozíciu prevzal a ďalej rozpracoval vo svojom diele *K dejinám nemeckej literatúry* (1836) Carl Rosenkranz v recenzii diel Eckhartovho žiaka Henricha Susa. Rosenkranz sa vrátil k Hegelovej kritike historicky orientovanej teológie ([4], 47), pričom podporil Hegelovo tvrdenie, že špekulatívna mystika má jednoznačne filozofickú povahu. Rozhodujúcim Rosenkranzovým príspevkom do diskusie však bolo to, že nemeckú stredovekú mystiku označil za prvopočiatok nemeckej filozofie, čím ešte viac zdôraznil jej význam pre dejiny filozofie i teológie: „Nemecká filozofia sa až po našu súčasnosť tvorila tak, že jej prvá epocha patrila mystike; jej druhá epocha analyzujúcemu a syntetizujúcemu rozumu; jej tretia epocha systematickej špekulácii, ktorá si je vedomá svojej metódy. Prvá

epocha sa tiahne od trinásteho storočia po začiatok tridsaťročnej vojny; druhá, ktorej stredobodom je leibnizovsko-wolfovská filozofia, od tejto vojny až po Kanta a tretia začína Kantovým idealizmom“ ([4], 39).

V roku 1837 podporil Hegelovu kritiku protestantskej teológie a jeho ocenenie špekulatívnej mystiky Karl Mager svojim dielom *List jednej dáme ohľadom hegelovskej filozofie*. Mager sa na rozdiel od Hegela vzdal nároku na akúkoľvek politickú korektnosť a išiel do konfliktu so súdobou teológiou, konfrontačne a adresne uvádzajúc mená konkrétnych teológov. Parafrazujú Hegelovo vyjadrenie z *Prednášok o filozofii náboženstva* Mager konštatoval, že „súčasná protestantská teológia nie je nijakou teológiou, pretože teológia je konceptuálnym pochopením náboženského obsahu a číra kritika a historiografia si toto meno nezaslúžia“ ([5], 73). Majster Eckhart a iní starší teológovia sú v Magerovom ponímaní tí, ktorí sa na rozdiel od modernej teológie snažili „obohatiť teológiu filozofiou, usilujúc sa o racionálne porozumenie božského zjavenia a o jeho konceptuálne pochopenie“ ([5], 73).

Mager, ktorý podľa Hegelovho vzoru označil „starších teológov“ za spojencov modernej špekulatívnej filozofie náboženstva, identifikoval v súčasnej teológii dva tábory nepriateľsky naladené proti hegelovstvu. Do prvého zaradil katolícku teológiu a protestantský supranaturalizmus a do druhého teologický racionalizmus ([5], 64). Hoci tieto teologické smery medzi sebou názorovo súperia, spája ich podľa Magera niekoľko charakteristík, ktoré ich stavajú do opozície proti hegelovskej filozofii.

Ich spoločnou črtou je v prvom rade fakt, že ani jeden z týchto teologických prístupov k náboženstvu nie je schopný konceptualizovať náboženstvo ako celok. Náboženstvo je v týchto tradíciách rozkúskované, rozdelené na racionálne a nadracionálne regióny, pričom ani v jednej z týchto tradícií nie je obsah zjavenia zhodný s obsahom poznania, čím dochádza ku konfliktu medzi poznáním a vierou. Výsledkom je to, že zjavenie zostáva pre myslenie nespracovaným cudzím elementom, ktorý sa buď prijíma len na základe verdiktu autority, alebo sa okliešťa na základe racionálnych abstrakcií. Podľa Magera sú všetky tri teologické prístupy nehegelovské v tom, že povyšujú časti nad celok a bežne sa upínajú na vybraný moment celku náboženstva, „ktorý v takejto abstrakcii – hoci je v základe momentom pravdy – predstavuje niečo klamné“ ([5], 64). Sústreďujú svoje skúmanie na čiastkové a sekundárne aspekty náboženstva – na jeho históriu a kritiku –, čím znemožňujú konceptuálne pochopenie podstaty náboženstva. Predmet zjavenia a predmet racionálneho poznania sa od seba odlišujú a sú vo vzájomnom napätí.

Naproti tomu hegelovská filozofia náboženstva v Magerovom vyjadrení chápe náboženstvo v jeho celkovosti, neobmedzuje sa na nijaký jeho moment a nijaký jeho prvok nepovažuje za nekompatibilný s racionálnym poznáním. Keďže „obsah apoštolského vyznania viery je s obsahom filozofie náboženstva totožný“ ([5], 70), hegelovská filozofia náboženstva zabezpečuje to, čo ani supranaturalizmus, ani racionalizmus ponúknuť nevedeli: zosúladenie rozumu a viery, filozofie a teológie. Ako príklad teologických tendencií podporujúcich túto koncepciu je uvedený Majster Eckhart, pričom Mager ironicky poznamenáva, že „dnešní teológovia sa musia preľaknúť, keď počujú, čo Majster Eckhart... kázal v štrnástom storočí“ ([5], 73). Podobne ako Hegel aj Mager sa ohradzuje proti populárnemu obviňovaniu Eckharta z panteizmu.

Zdôrazňovanie filozofickej a vedeckej povahy špekulatívnej mystiky v prostredí he-

gelovskej filozofie náboženstva a vyhlásenia hegelovcov o nevedeckom, nefilozofickom, či dokonca neteologickom charaktere súčasnej protestantskej teológie museli nevyhnutne vyprovokovať reakciu napadnutej strany, ktorá na seba nedala dlho čakať.

Carl Schmidt: Protestantská kritika špekulatívnej mystiky a Hegelovej filozofie náboženstva. V roku 1839 štrasburský teológ Carl Schmidt uverejnil v časopise *Theologische Studien und Kritiken* rozsiahlu štúdiu s názvom *Majster Eckhart. Príspevok k dejinám teológie a filozofie stredoveku*. Už úvodné riadky článku naznačujú, že predmetom Schmidtovho skúmania nebude len Eckhartova špekulatívna mystika, ale aj Hegelova filozofia náboženstva: „Hegelovská škola vyčíta protestantskej teológii to, že sa zaoberá len kritikou a históriou a pritom úplne zanedbáva filozofické chápanie, vedecké konceptuálne pochopenie náboženského obsahu. Naproti tomu u teológov stredoveku táto škola nachádza pravdu, ktorej posledný závoj vraj sama úspešne odkryla, vyjadrenú v hĺbke špekulácie. Na potvrdenie tejto skutočnosti uvádza Hegel vo svojich *Prednáškach o filozofii náboženstva...* citát z Majstra Eckharta, ktorý jeho nasledovník Dr. Carl Mager opakuje vo svojom *Liste jednej dáme ohľadom hegelovskej filozofie*“ ([6], 663).

Vo svojej štúdií Schmidt predkladá podrobný prehľad Eckhartovej náuky, pričom na viacerých miestach poukazuje na jej podobnosti s Hegelovou filozofiou náboženstva. Schmidt súhlasí s tvrdením, že Eckhart je skutočným špekulatívnym mysliteľom a prijíma Rosenkranzovu tézu o tom, že stredoveká nemecká mystika reprezentuje prvú epochu nemeckého filozofického myslenia ([6], 686, 739). Ide dokonca ešte o krok ďalej, tvrdiac, že Eckhartova náuka, ktorá presahuje mantinely stredovekého sporu realizmu s nominalizmom, môže byť právom označená termínom *absolútny idealizmus* ([6], 734).

Schmidt naznačuje už v úvode štúdie, že má v úmysle položiť kľúčovú otázku, totiž či je Eckhartova filozofia a teológia v súlade so základnými kresťanskými doktrínami a či pápež Ján XXII. v roku 1329 oprávnene odsúdil 28 Eckhartových téz. Predstavená argumentácia však prezrádza ešte ďalší Schmidtov zámer: Chce podčiarknuť súvislosť medzi heterodoxnými náukami a prístupmi stredovekej špekulatívnej mystiky a hegelovskou filozofiou náboženstva.

Schmidt vo svojom článku identifikuje štyri hlavné problémy Eckhartovej špekulácie, ktoré sa podľa neho vzťahujú aj na hegelovský prístup k náboženstvu:

1. Eckhartovský, ako aj hegelovský systém je Schmidtom klasifikovaný ako *panteistický*. Všetko konečné je v oboch systémoch vnímané iba ako moment nekonečného, čo vedie okrem iného ku konfúzii konečného ducha s nekonečným. Konečný duch je vnímaný ako moment vnútornej sebadiferenciácie nekonečného ducha, ktorý si v konečnom duchu uvedomuje seba samého ([6], 704 – 705). Z teologického pohľadu je Boh ako nekonečný duch jediným všeobsahujúcim duchom, ktorý si sám seba uvedomuje vo svojom inobytí – stvorení, ktoré je nevyhnutnou súčasťou božskej procesuality ([6], 694). Podľa Schmidta je konečný duch iba javiacou sa modifikáciou nekonečného ducha, čírym momentom jeho života ([6], 727, 734 – 735). Náboženstvo teda nie je ničím iným ako seba-vedomím a seba-vedením nekonečného ducha v poznávajúcom konečnom duchu a proces vykúpenia a celé dejiny sveta sú len sebarozvojom absolútneho ducha ([6], 739 – 741).

2. Náboženské dogmy, doktríny a narácie sú podľa Schmidta Eckhartom i Hegelom

interpretované ako číry *obal metafyzického obsahu* ([6], 684, 689, 739 – 741). Cirkevné dogmy sú obrazným znázornením špekulatívnych ideí, alegóriami, ktoré treba podrobiť filozofickej exegéze, aby sa z nich vytiahol ich konceptuálny potenciál. Takýto postoj podľa Schmidta vedie k arbitrárnej manipulácii so starobylými kresťanskými dogmami, čo sa prejavuje v metafyzických interpretáciách, ktoré nápadne pripomínajú starokresťanské herézy. Ako príklad Schmidt uvádza idealistickú interpretáciu dogmy o Najsvätejšej Trojici, ktorá je podľa neho variáciou bludu sabelianizmu (modalizmu): Osobný charakter troch hypostáz sa stráca a Otec, Syn a Duch Svätý sú vnímaní iba ako spôsoby či aspekty jedného božstva, resp. jedného ducha ([6], 739).

3. Tretí problém, ktorý Schmidt lokalizuje tak u Eckharta, ako aj u Hegela, sa týka vzťahu *filozofie a náboženstva* ([6], 737, 741 – 742). Schmidt zdôrazňuje, že uistenie o tom, že pravda obsiahnutá v náboženských reprezentáciách musí byť ešte zdokonalená špekulatívnym poznaním, je vždy adresované iba malej skupine filozofických zasvätencov. Iba niekoľko vyvolených dokáže pochopiť podstatu kresťanstva v jej konceptuálnej podobe, preto Schmidt označuje náuku prístupnú výlučne špekulatívnym filozofom termínom *disciplina arcani* (t. j. tajné učenie) ([6], 737). Takto poňatá metafyzická pravda potom nie je kresťanskou „dobrou zvesťou pre všetkých“, spoločným dedičstvom celého náboženského spoločenstva.

4. Štvrtý problém, ktorý Schmidt lokalizuje v súvislosti s Eckhartovou náukou, nevzťahuje síce *expressis verbis* na Hegela, no Hegelovo narábanie s náboženstvom logicky implikuje rovnaké riziko. Schmidt zdôrazňuje, že Eckhartov panteizmus, jeho konfúzia nekonečného s konečným a jeho alegorický výklad náboženských právd dokázateľne viedli k *neetickým následkom* ([6], 735 – 736). Tieto sa historicky prejavili v antinomizme *bratov slobodného ducha*, stredovekej sekty, ktorá podľa Schmidta prijala Eckhartovo učenie. Hoci Eckhart sám bol mužom príkladných mravov, jeho náuka neúmyselne, no nevyhnutne spôsobila morálne iregularity. Keďže Hegelova interpretácia náboženstva sa v mnohých ohľadoch nápadne ponáša na Eckhartovu, bolo by iluzórne predpokladať, že je imúnna voči podobnému nebezpečenstvu.

Schmidtovu prácu, ktorá mala v Nemecku veľký ohlas, možno považovať za dôležitú vzorku názorov paradigmy nešpekulatívnej teológie, ktorá sa k Hegelovej filozofii náboženstva stavala odmietavo. *Nóvum* tejto štúdie nepochybne spočíva v tom, že Schmidt svoju kritiku zameral v prvom rade na Majstra Eckharta, špekulatívneho teológa minulosti, ktorého Hegel v *Prednáškach o filozofii náboženstva* dal za príklad moderným protestantským teológom. Schmidt svoje tézy podložil extenzívnym výskumom prameňov, ktorý bol v jeho dobe ojedinelý, a historicko-kritickým spôsobom zdokumentoval povrchnosť znalosti špekulatívnej mystiky u jej idealistických obdivovateľov. Majster Eckhart síce v Schmidtovej interpretácii nestratil na svojej filozofickej relevantnosti, jednoznačne však utrpela jeho povest' dogmaticky konzistentného teológa. Schmidt tiež naznačil, že idealistické nadšenie pre Eckharta nie je založené na vedeckom zhodnotení Eckhartovej náuky, ale len na nápadných príbuznostiach s Hegelovou filozofiou náboženstva, ktorá je teologicky rovnako pochybná ako jej stredoveká múza.

Hans L. Martensen: Pokus o zmierenie špekulatívnej filozofie náboženstva s protestantskou teológiou. V roku 1840, rok po vydaní Schmidtovej štúdie, vstúpil do

debaty o špekulatívnej mystike známy dánsky hegelovec a protestantský teológ Hans Lassen Martensen svojou prácou *Majster Eckhart. Príspevok k objasneniu mystiky stredoveku*. Podobne ako Schmidt aj Martensen sa popri analýze historickej témy venoval sporu medzi hegelovskou filozofiou náboženstva a súčasnou teológiou.

Martensen dobre poznal diskusiu, ktorá predchádzala vydanie jeho monografie, a odkazy na Hegela, Rosenkranza a Schmidta sa objavujú už na úvodných stranách jeho práce ([7], 3, 5, 7, 13). Z Martensenovho štýlu však od začiatku badať snahu nevstupovať do už značne rozbúrenej polemiky zbytočne konfliktnými postojmi. Hoci monografia má evidentne hegelovskú agendu ([8], 427), Martensenovou snahou bolo špekulatívnu filozofiu s protestantskou teológiou zmieriť, nie ich rozdeliť.

Martensen preto začína svoju analýzu na bezpečnej pôde tým, že sa pridáva k obojstranne akceptovanému názoru: „Mystika má bližší vzťah k vede, a obzvlášť k filozofii, ako bola filozofia často ochotná priznať“ ([7], 1). V nadväznosti na tézu zdieľanú Rosenkranzom i Schmidtom Martensen tvrdí, že nemecká mystika „je prvou formou, v akej sa nemecká filozofia objavuje v dejinách“, a Majstra Eckharta pasuje za „patriarchu nemeckej špekulácie“ ([7], 3). Potvrďuje tiež spojitosť medzi stredovekými mystikmi a idealistickými filozofmi, keď uvádza, že „Schelling a Hegel... žiadali, aby sa filozofické myslenie omladzovalo bezprostredným poznaním Boha a božských vecí prítomných v mystike“ ([7], 5).

S ohľadom na okruhy problémov, ktoré stanovil Carl Schmidt, Martensen formuluje reakciu, ktorá má minimálne tri rôzne úrovne:

1. Súhlasí so Schmidtom v tom, že mystika má skutočne problémy s panteizmom, alegorickým výkladom náboženských doktrín a narácií, s odmietnutím reprezentácie, s kristológiou a etikou.

2. Ideové napätie ako dôsledok zmienených problémov je filozoficky i teologicky veľmi produktívne, je dokonca zdrojom protošpekulatívneho elementu v mystike. Negáciou klasického ponímania teologických konceptov mystika otvára nové možnosti vnímania vzťahov jednoty a individuácie či transcendencie a imanencie.

3. Mystika nie je schopná vyriešiť filozofické napätie, ktoré sama vytvorila, pretože jej konceptuálne nástroje sú príliš rudimentárne a neumožňujú konceptualizovať náboženský obsah v jeho celkovosti. Namiesto zmierenia protikladov, vedúceho k vyššej jednote, mystika ostáva v pasci toho, čo Martensen označuje termínom *oscilácia*, t. j. konceptuálne kmitanie medzi dvoma protikladmi. Preto je moderné špekulatívne myslenie jednoznačne nadradené mystike a je vyložene nesprávne umiestniť tieto dve tradície na jednu úroveň, ako to urobil Carl Schmidt. Mystická špekulácia a idealistická špekulácia sú si síce podobné v snaženiach a témach, no podstatne sa odlišujú v ponúkaných riešeniach.

Svoju analýzu mystického vedomia začína Martensen skúmaním témy, ktorá v debatach o špekulatívnej mystike predstavovala azda najväčšie jablko sváru a opakovane bola využívaná na diskreditáciu tak Hegela, ako aj Eckharta. Ide o tému *panteizmu*. Pred zneužívaním tohto termínu varoval už Hegel vo svojej kritike protestantskej teológie v *Prednáškach o filozofii náboženstva*, v čom ho následne podporili aj ďalší prívrženci špekulatívnej filozofie náboženstva.

Na rozdiel od Schmidta, ktorý Eckharta i Hegela explicitne označil za panteistov, Martensen sa vo svojej argumentácii stavia k otázke panteizmu oveľa komplexnejšie.

Najprv sa usiluje preukázať, že panteizmus predstavuje životne dôležitý element pre vznikajúcu formu špekulatívneho myslenia. Panteistické tendencie totiž umožňujú mystike prekročiť horizont tzv. *kozmickej teológie*, ktorá „myslí iba v intenciách konečných vzťahov“ a pre ktorú je „Boh najvyšším objektom, a predsa iba jedným objektom uprostred všetkých ostatných objektov, ktoré môžu byť tiež predmetom myslenia“ ([7], 42).

Mystika je charakteristická tým, že odmieta ustrnúť v stave „stroskotania na skale konečnosti“ a vo svojom hľadaní všeprenikajúcej substanciality Boha neguje všetko konečné (t. j. kozmos), ako aj objektivizovaného Boha; preto Martensen označuje mystickú formu panteizmu termínmi *akozmizmus* a *ateizmus* ([7], 49).

Tento extrémny dôraz na negáciu má však za následok to, že sa kresťanská mystika vzdáľuje od základu, z ktorého vzišla – od dejinného zjavenia. Prostredníctvom negácie všetkého konečného obsahu objavuje hlboké, bezmenné a neobjektivizovateľné tajomstvo božstva, no keď sa k nemu blíži, začína opäť túžiť po pozitívnom obsahu ([7], 51). V tejto fáze začína jej oscilácia medzi dvoma protikladmi – negatívne vymedzeným *tajomstvom* a pozitívne vymedzeným *zjavením* –, čo ju vedie k striedavému prijímaniu a odmietaniu panteizmu.

Ako kľúčový problém mystiky sa javí práve to, že nie je schopná vidieť protiklady v ich bazálnej jednote a jej najvyšším „výdobytkom“ je číre tajomstvo, ktoré nemožno konceptualizovať. Mystika nie je v stave pochopiť skutočnosť, že „koncepty *tajomstva* a *zjavenia* nie sú pravdivé v disjunkcii, ale iba jeden v druhom“ ([7], 52), a jej permanentná oscilácia medzi nimi postráda potrebný unifikčný moment. Mystické vedomie tak ostáva rozdvojené a dominuje mu neproduktívna binárnosť a dichotomickosť.

Práve v tomto bode Martensen upozorňuje, že mystický panteizmus síce povznáša konceptualizáciu náboženského obsahu na novú úroveň, produkuje však štruktúry, s ktorými si nevie rady. Keď má Martensen pomenovať to, čo mystike chýba, pomáha si konceptmi prevzatými z hegelovskej filozofie: logická idea ([7], 50), pojem ([7], 52 – 54) či mediácia ([7], 54). Vo svojej následnej špekulatívno-dogmatickej korekcii mystiky Martensen do značnej miery využíva Hegelovu deskripciu procesuality ducha, ktorú aplikuje na teologické veličiny elaborované mystikou.

Okrem toho, že Martensen poukázal na konceptuálne inštrumentárium „novšej špekulácie“ ako na možné riešenie problémov vzniknutých v mystickom vedomí a na cestu k prekonaniu mystického panteizmu, podčiarkol tiež významný teoretický prínos klasickej evanjelickej dogmatiky ([7], 137 – 143). V závere svojej štúdie vyzdvihol konzistentnosť protestantskej náuky o mystickom zjednotení (*unio mystica*) a jeho miesto v poriadku spásy (*ordo salutis*), čím umiestnil evanjelickú dogmatiku bok po boku s hegelovskou špekulatívnou logikou. V oboch tradíciách totiž lokalizoval konceptuálne štruktúry, ktoré ponúkajú zdarné riešenie problémov nastolených mystikou.

Martensenova monografia na rozdiel od predchádzajúcich príspevkov do debaty o špekulatívnej mystike neatakovala ani jednu zo súdobých ideových paradigiem a explicitne zdôraznila príspevok tak hegelovskej filozofie, ako aj protestantskej dogmatiky do diskusie o kontroverzných otázkach spájaných s mystikou, obzvlášť o otázke panteizmu, resp. jednoty nekonečného a konečného ducha. Poukázala tak na prirodzenú súčinnosť špekulatívnej filozofie náboženstva a klasickej cirkevnej dogmatiky, ktoré v Martensenovom videní boli v komplementárnom, nie konfliktnom vzťahu.

Hoci Martensenova monografia zaznamenala v nemeckých filozoficko-teologických kruhoch ambivalentnú recepciu, viacero recenzentov veľmi pozitívne hodnotilo Martensenovu integratívnu pozíciu. Azda najpregnantnejšie to zhodnotil významný tübingenský teológ Ferdinand Christian Baur, ktorý vo svojej recenzii uviedol, že Martensenovi sa podarilo ozrejmiť, že „pravá špekulácia nemohla nikdy sledovať iný cieľ ako ten, ktorý napriek všetkej neprajnosti ani najnovšia špekulácia nikdy nestratí zo zreteľa, totiž že špekulatívny záujem je tým najvnútornejším spôsobom previazaný s kresťanským záujmom, ako vidno na týchto mystikoch, ktorým snád nikto nebude chcieť uprieť, že ich myseľ bola preniknutá duchom kresťanstva“ ([9], 152 – 153).

Franz A. Staudenmaier: Katolícka kritika Eckharta, Hegela a Martensena ako proponentov panteizmu. Po uverejnení Martensenovej monografie v nemeckom preklade v roku 1842 dostala kontroverzia o hegelovskej filozofii náboženstva a súčasnej teológii nový impulz v nemeckých odborných časopisoch. V roku 1843 sa do debaty zapojil uznávaný katolícky teológ Franz A. Staudenmaier z freiburskej univerzity, ktorý v časopise *Zeitschrift für Theologie* publikoval ostrú kritiku Martensenovej monografie ([10], 287 – 303).

Staudenmaier bol Martensenovým prirodzeným konkurentom už vzhľadom na skutočnosť, že jeho interpretácia Eckharta, a do istej miery aj Hegela, čerpala z kritiky, ktorú v roku 1839 formuloval Carl Schmidt. Paralelne s Martensenovou monografiou Staudenmaier v roku 1840 publikoval dielo *Náuka o idej*, v ktorom prezentoval Eckharta ako mysliteľa, ktorý „zničujúcim spôsobom“ poškodil skutočnú kresťanskú špekuláciu ([11], 641). V súlade so Schmidtovou interpretáciou je Eckhart v Staudenmaierovom diele predstavený ako mystický panteista, ktorý učil, že existuje iba jeden duch (Boh), pričom všetko ostatné nie je, iba sa javí ([11], 642). Náuka o Trojici je Eckhartom vnímaná iba ako symbolická forma, svet ako sebaobjektívizácia Boha, konečný ľudský duch ako akcidentálna forma božského ducha a ľudské poznanie Boha ako forma božského sebapoznania ([11], 643, 645, 648). Staudenmaier potvrdzuje všetky vyššie uvedené Schmidtove námietky proti Eckhartovi a na viacerých miestach kriticky odkazuje na Hegelove *Prednášky o filozofii náboženstva* a jeho špekulatívnu interpretáciu kresťanských doktrín ([11], 643, 644, 647).

Eckhart figuruje aj v neskoršom Staudenmaierovom diele *Predstavenie a kritika hegelovského systému* (1844), v ktorom je uvádzaný ako predstaviteľ *logického panteizmu*, ktorý sa tiahne od eleátov až po Hegela ([12], 86 – 89). V tejto kritike hegelovskej filozofie Staudenmaier uvádza zaujímavú fúziu eckhartovského a hegelovského pojmového aparátu: Eckhartov koncept Boha explikuje pomocou Hegelovho pojmu absolútneho ducha. „Boh je duch, a síce jeden a jediný duch, alebo v novom vyjadrení *absolútny duch*“ ([12], 87).

Staudenmaierovo pevné presvedčenie o panteistickej povahe Eckhartovho i Hegelovho myšlienkového systému sa jednoznačne premietlo aj do jeho recenzie Martensenovej rozpravy, v ktorej panteizmus a jeho dichotomický vzťah ku kresťanskému teizmu predstavujú ústrednú tému.

Na rozdiel od Martensenovho zmierlivého a konštruktívneho štýlu sa Staudenmaier vo svojej recenzii rozhodol pre otvorenú polemiku. Hoci priznal, že Martensenova štúdia

obsahuje bohatstvo zaujímavých myšlienok, konštatoval, že jej chýba dôkladnosť, hĺbka i pravdivosť ([10], 303). Hneď v úvode sa Staudenmaier zásadne ohradzuje proti zdôrazňovaniu Eckhartovho významu pre dejiny nemeckej filozofie a vyhlasuje, že prezentácia panteistického mystika ako filozofického symbolu nemeckého národa je nepochopiteľná a bludná. Ak existuje potreba takéhoto symbolu, Leibniz má na to podľa Staudenmaiera oveľa lepšie predpoklady ako Eckhart ([10], 288). Staudenmaierova recenzia adresuje kritiku založenú na výčitke panteizmu nielen špekulatívnej mystike, ale aj dvom myšlienkovým tradíciám, ktoré Martensen prezentoval ako možné zdroje riešenia problémov formulovaných mystikou: Hegelovej filozofii a evanjelickej dogmatike.

Hlavná námietka adresovaná Martensenovi spočíva v tom, že Staudenmaier popiera akúkoľvek prínosnosť panteizmu pre kresťanský teizmus. Martensenova téza, že mystika získava špekulatívny charakter práve prostredníctvom príklonu k panteizmu, je Staudenmaierom dementovaná s tým, že Martensen vychádza z pomýleného konceptu vývoja.

Podľa Martensenovej schémy sa totiž kresťanský teizmus musí najprv zmeniť na panteizmus, aby následne mohol dosiahnuť požadovaný špekulatívny charakter. To však v praxi znamená, že individuálny príslušník kresťanského náboženstva by sa mal najprv stať panteistom, aby tak v sebe prebudil špekulatívny element ([10], 291 – 292). Takýto proces je podľa Staudenmaiera hrubo zavádzajúci v tom, že jednotlivému kresťanovi hlása, že cesta k špekulácii vedie cez apostázu.

V recenzii Staudenmaier opakovane odkazuje na Hegela a zdôrazňuje, že Martensen od neho nekriticky prebral viacero panteistických prvkov. Staudenmaier v tejto súvislosti cituje najmä dve tézy, a síce že „stvorenie sveta je neoddeliteľné od božského životného procesu“ a že „Boh získava vedomie až ako ľudské ja“ ([10], 298). Martensenov záujem o panteistickú mystiku Staudenmaier vysvetľuje tým, že Martensen sám je „v mnohých ohľadoch ovládaný panteistickým princípom: najmä tým hegelovským“ ([10], 298).

Po kritike Eckhartovej mystiky, Hegelovej filozofie a Martensenovej špekulatívnej teológie sa Staudenmaier obracia proti evanjelickej dogmatike, ktorej vyčíta antinomistickú povahu konceptu *unio mystica*. Tento koncept, ako ho vo svojej monografii predstavil Martensen, podľa Staudenmaiera akcentuje aktivitu Boha natoľko, že úplne potláča potrebu etickej praxe konkrétneho človeka ([10], 300 – 301). Dokonalosť mystického Krista absolútne zatieňuje nedokonalosť človeka a viera, ktorá je pre Martensena jedinou potrebnou charakteristikou postoja človeka, sa tak mení na akúsi čarovnú formulu.

Martensenov projekt špekulatívno-dogmatickej korekcie mystických ideí prostredníctvom idealistickej metafyziky a protestantskej dogmatiky v Staudenmaierovom videní nemôže nikdy uspieť, pretože obe novšie tradície trpia podobnými defektmi ako stredoveká mystika. A hoci tento filozoficko-teologický experiment obsahuje množstvo zaujímavých podnetov, predstavuje v konečnom dôsledku myšlienkový bludný kruh, z ktorého sa sám nedokáže vymaniť; podobne ako sa mystické vedomie nedokázalo vymaniť z protirečenia, ktoré samo vytvorilo.

Totálna kritika, ktorej Staudenmaier podrobil Martensenovu interpretáciu špekulatívnej mystiky, neostala pochopiteľne bez odozvy z evanjelickej strany. V roku 1845 sa v časopise *Theologische Studien und Kritiken* na Martensenovu obranu ozval kielsky profesor teológie Christian Nikolaus Theodor Heinrich Thomsen ([13], 721 – 760, 895 – 933). Hoci Thomsenova apológia bola nezvyčajne podrobná a rozsiahla, jeho argumentá-

cia sa už do veľkej miery vzdialila od pôvodnej debaty a riešila skôr konfesijný dogmatický konflikt, a nie pôvodnú filozoficko-teologickú kontroverziu. Ani Thomsen sa však nemohol nevyjadriť k apropiácii konceptov modernej idealistickej metafyziky v Martensenovej špekulatívnej dogmatike.

Záver. Debata o špekulatívnej mystike s veľkou plasticitou zachytáva rôznorodosť reakcií teologickej obce na Hegelovu interpretáciu náboženstva všeobecne, a zvlášť v *Prednáškach o filozofii náboženstva*. Hegelove vyjadrenia na adresu teológie a jej súdobej podoby boli impulzom, ktorý otvoril Pandorinu skrinku sporu o vzťah kresťanskej teológie k Hegelovej špekulatívnej filozofii náboženstva. Legitimita penetrácie hegelovských konceptov do teológie bola dlhodobo kontroverznou témou, ktorú Hegel a jeho nasledovníci ešte umocnili tvrdením, že stredoveká mystika anticipovala špekulatívne nasmerovanie teológie, ktorá bez konceptualizácie náboženského obsahu nutne mýňa podstatu kresťanstva.

Vyjadrenia hegelovsky orientovaných filozofov o tom, že nemecká porýnska mystika predstavuje prvé štádium nemeckej filozofie, úspešne integrujúc filozofické postupy s náboženskými pravdami, podnietili časť súdobých teológov k tomu, aby poukázali na dogmatické nekonzistentnosti v eckhartovskej i hegelovskej tradícii. Najčastejšou výčitkou na adresu oboch myšlienkových smerov bol panteizmus, ktorý podľa teológov likvidoval osobnú povahu božskej Trojice, autonómnosť stvorenia a konečného ľudského ducha, degradoval dejiny spásy na nevyhnutný sebarozvoj nekonečného ducha a náboženstvo na proces sebapoznávania božského ducha. Eckhartov koncept Boha a Hegelov koncept ducha boli vnímané ako príbuzné, až identické.

Konceptualizácia náboženského obsahu, ktorú Hegel v *Prednáškach o filozofii náboženstva* postuloval ako nevyhnutný predpoklad filozofickosti a vedeckosti teológie, bola Schmidtom i Staudenmaierom označená za arbitrárnu alegorickú exegézu dogiem a symbolov, ktorá v mnohých ohľadoch prichádza k záverom pripomínajúcim staré kresťanské herézy. Potreba pochopiť špekulatívne určenia v náboženských náukách bola z teologickej strany vnímaná ako redukovanie náboženstva na filozofiu v tom zmysle, že len špekulatívne zdatní myslitelia dokážu dospieť k podstate kresťanstva.

Kritika previazanosti Eckhartovej nauky na antinomistické hnutia stredoveku bola nepriamo aplikovaná na hegelovskú školu s tým, že dogmatická konfúzia základných kresťanských právd sa skôr či neskôr musí prejavovať v etickej praxi.

Martensenov špekulatívny prístup ku kresťanskej dogmatike reprezentoval druhú stranu teologického spektra, ktorá Hegelovu filozofiu náboženstva vnímala ako významný prínos pre modernú teológiu a vďaka aplikovala Hegelovu špekulatívnu logiku na opis kresťanského zjavenia. Martensenova kritika mystiky s dovetkom, že skutočným benefitom pre kresťanskú teológiu nie je stredoveká, ale moderná idealistická špekulácia, bola príspevkom do debaty, ktorý na niekoľko rokov rozvíril hladinu škandinávskych i nemeckých odborných časopisov.

Z pohľadu dejín ideí zostáva debata o špekulatívnej mystike zaujímavým vhladom do dobových diskusií o vzťahu špekulatívneho myslenia a kresťanstva, hegelovskej filozofickej tradície a teológie, ako aj špekulatívnej mystiky stredoveku a modernej vedy a filozofie. Predstavuje zároveň jeden zo sporov súvisiacich s publikovaním Hegelových

Prednášok o filozofii náboženstva, ktoré svojím obsahom zaujali aj ďalšie generácie, a tak svojím významom prekročili hranice svojej doby.

LITERATÚRA

- [1] FEUERBACH, L.: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers*. Nürnberg: J. A. Stein 1830.
- [2] CZAKÓ, I.: Heiberg and the Immortality Debate: A Historical Overview. In: *Johan Ludvig Heiberg. Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*. Ed. Jon Stewart. Copenhagen: Museum Tusulanum Press 2008.
- [3] HEGEL, G. W. F.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. In: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe*, zv. 11, část 1. Berlin: Duncker und Humblot 1832.
- [4] ROSENKRANZ, C.: *Zur Geschichte der Deutschen Literatur*. Königsberg: Gebrüder Bornträger 1836.
- [5] MAGER, K. W. E.: *Brief an eine Dame über die Hegelsche Philosophie*. Berlin: F. H. Morin 1837.
- [6] SCHMIDT, C.: Meister Eckhart. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters. In: *Theologische Studien und Kritiken. Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft*, zv. 12, 1839.
- [7] MARTENSEN, H. L.: *Mester Eckart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*. København: Reitzels Forlag 1840.
- [8] STEWART, J.: *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*. Copenhagen: C. A. Reitzel 2007, zv. 2.
- [9] BAUR, F. C.: Meister Eckart. Eine theologische Studie von Dr. H. Martensen, Professor der Theologie an der Universität zu Kopenhagen. Hamburg bei F. Perthes 1842. 128 S. 1 fl. 20 kr. In: *Theologische Jahrbücher* (Tübingen), zv. 2, 1843.
- [10] STAUDENMAIER, F.: H. Martensen, Meister Eckart. Hamburg 1842 (recenzia). In: *Zeitschrift für Theologie*, zv. 9, 1843.
- [11] STAUDENMAIER, F.: *Die Lehre von der Idee*. Giessen: B. C. Ferber 1840.
- [12] STAUDENMAIER, F.: *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems: Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie*. Mainz: Florian Kupferberg 1844.
- [13] THOMSEN, C. N. T. H.: Beitrag zur Theorie und Geschichte der Mystik. In: *Theologische Studien und Kritiken. Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft*, zv. 18, 1845.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/0168/08.

Mgr. Mgr. Peter Šajda PhD.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
SR
e-mail: sajdus@yahoo.com