



Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Zoran Grozdanov

**Spekulativni Veliki petak u ranoj
filozofiji G. W. F. Hegela i njegov utjecaj
na ranu teologiju Jürgena Moltmanna**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2015.



Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Zoran Grozdanov

**Spekulativni Veliki petak u ranoj
filozofiji G. W. F. Hegela i njegov utjecaj
na ranu teologiju Jürgena Moltmanna**

DOKTORSKI RAD

Mentor: dr. sc. Željko Pavić

Zagreb, 2015.



Sveučilište u Zagrebu

Faculty of Humanities and Social Sciences

Zoran Grozdanov

**The Speculative Good Friday in the
Early Philosophy of G.W.F. Hegel and Its
Influence on the Early Theology of
Jürgen Moltmann**

DOCTORAL THESIS

Supervisor: dr. sc. Željko Pavić

Zagreb, 2015.

Sažetak

U ovome radu istražio sam na koji je način koncept spekulativnoga Velikog petka, odnosno «smrti Apsoluta» u Hegelovoj ranoj filozofiji, zaključno s jenskim spisom *Vjera i znanje* iz 1802. godine utjecao na formiranje rane teologije njemačkoga protestantskog teologa Jürgena Moltmanna. U prvome dijelu rada sam povijesno-filozofski prikazao nastanak koncepta spekulativnoga Velikog petka u Hegelovoj ranoj filozofiji, pritom preuzimajući trostruki vid u kojemu Hegel govori o spekulativnom Velikom petku – o smrti Apsoluta kao a) čistoga pojma, odnosno beskonačnost kao bezdan ništa u što tone cjelokupni bitak; b) kao osjećaju na kojemu počiva religija novoga vremena te c) kao momenta najviše ideje. Prvi dio rada zaključujem time što, po našem sudu, spekulativni Veliki petak u Hegelovoj ranoj filozofiji ima konstitutivnu ulogu u određenju Apsoluta naspram filozofija njegova vremena, napose one Kantove te Schellingove. U drugome dijelu rada istražio sam značenje Hegelova koncepta spekulativnoga Velikog petka, odnosno teološko pretumačenje «smrti Apsoluta» u «smrti Boga» u ranoj teologiji Jürgena Moltmanna. Taj koncept prema našem sudu ima ključnu ulogu u razumijevanju čitave Moltmannove rane teologije, budući da on spekulativni Veliki petak pretumačuje u bogonapuštenost čitave zbilje koja se oprimjerila na križu Isusa Krista. Moltmannovo pretumačenje toga Hegelovog koncepta dosljedno je izvedeno u njegovoj ranoj teologiji, međutim, kako smo u posljednjem dijelu rada izložili, to pretumačenje je lišeno onog «spekulativnog» u Hegelovu Velikome petku te, Hegelovim riječima, Moltmann se kreće na razini «refleksivne svijesti», budući da smrt Boga ne promatra kao događanje u svijesti pojedinca i zajednice nego kao jednokratni povijesni događaj koji se zbiva, riječima Martina Luthera, «izvan nas», izvan svijesti i pojedinca i zajednice.

Prošireni sažetak

U ovome sam radu pokušao istražiti na koji je način koncept spekulativnoga Velikog petka u ranoj filozofiji G. W. F. Hegela utjecao na ranu teologiju njemačkog protestantskog teologa Jürgena Moltmanna. Pri tome, kako je i u naslovu naznačeno, usredotočio sam se na razvoj toga pojma isključivo u ranoj Hegelovoj filozofiji budući da, prema mojem mišljenju, to razdoblje njegove filozofije utire put prema poimanju spekulativnog Velikog petka, odnosno smrti Boga kakva obilježava Hegelovu zrelu misao, od *Fenomenologije duha* do *Predavanja o filozofiji religije*.

Iako se koncept spekulativnog Velikog petka pojavljuje tek na samome kraju njegove rane faze, u jenskome spisu »Vjera i znanje« iz 1802. godine, pri čemu se isti koncept ne pojavljuje niti jedan jedini put do 1802. godine, u prvome dijelu pokušao sam povijesno-filozofijski pratiti razvojni Hegelov put upravo u formulaciji koncepta koji pretstavlja vrhunac njegove rane faze. U posljednjemu ulomku »Vjere i znanja« Hegel o spekulativnom Velikom petku govori u trostrukom vidu: *spekulativni Veliki petak* a) kao »čisti pojam, odnosno beskonačnost kao bezdan ništa u što tone cjelokupni bitak«; b) kao »osjećaj na kojemu počiva religija novoga vremena« te c) kao smrt apsoluta kao »moment najviše ideje«. Kako bi taj trostruki vid izričaja smrti Boga mogli razumjeti, bilo je nužno potrebno osvrnuti se na Hegelovu *predjensku* fazu u kojoj ne samo da se nalaze »klice Hegelove kasnije dijalektike« (H. Kimmerle) već se u toj fazi nalazi njegova kritika teologije protestantske ortodoksije te Kantove i Fichteove filozofije koja ishodi u formuliranju spekulativnog Velikog petka.

Prvi dio rada, dio u kojemu obrađujem Hegelov put prema spekulativnom Velikom petku, stoga je podijeljen kronološki, započinjući s njegovim tübingskim i bernskim spisima te preko frankfurtskih do ranih jenskih spisa. U tom prvom dijelu istražio sam Hegelovu koncepciju »pozitivne religije« koja za Hegela, u *jenskome* razdoblju, predstavlja upravo onaj »osjećaj na kojemu počiva religija novoga vremena« zbog kojega se u protestantskoj ortodoksiji može govoriti o smrti toga Boga jer ta teologija, prema Hegelu, nije ništa drugo no »kabinet prirodnjaka« budući da »dogme« te pozitivne, objektivne religije predstavljaju apstrakciju koja je u suprotnosti sa subjektivnom religijom, pri čemu u ovoj *tübingskoj* i *bernskoj* fazi Hegel stoji posve na tragu Kantovoga poimanja religije iz *Religije unutar granica čistoga uma*, »srdačnost vjerovanja zamjenjuje hladnim spoznajama i paradama riječi« (Hegel).

Naglašavajući prvenstvo subjektivne nad objektivnom religijom, Hegel će u ovoj fazi ne samo posve stajati na tragu Kantova poimanja granica čistoga spekulativnog uma i prvenstvu čistoga praktičnoga uma već će naglasiti kako pozitivna religija ne odgovara izvorno kršćanskoj religiji jer Isusovo učenje nije *pozitivno* nego ono takvim postaje ukoliko se ono prirodno u čovjeku svede na puko vjerovanje u nešto što mu je izvana dano i nametnuto.

Frankfurtsko Hegelovo razdoblje bitno je obilježeno njegovim ponovnim susretom sa starim prijateljem sa studija, Friedrichom Hölderlinom, i susretom s kratkim Hölderlinovim spisom »Sud i bitak«. Hegel je u frankfurtskim spisima dalje razvio svoje određenje pozitivne religije, promijenio je njezinu osnovu time što ona više ne znači puko priklanjanje i vjerovanje u onostrano biće koje ovladava onim subjektivnim, što je također određenje pozitivne vjere i u frankfurtskim spisima. Pozitivna vjera se sada susreće s novim određenjem božanskoga koje je pojmljeno kao jedinstvo suprotnosti, sjedinjenje subjekta i objekta te je ta vjera sada ona koja ne prepoznaje to jedinstvo, već *stvara* neko novo jedinstvo u svojoj predodžbi, a ta predodžba je posljedica potrebe prve kršćanske zajednice da religiju ne pojмимо kao »obrazovanje lijepih osjećaja i ljubavi« već kao gospodstvo božanskoga nad ništavnim čovjekom. Čitav duh kršćanstva, koji Hegel ne iščitava samo u stanju i razvoju prve kršćanske zajednice već i u religiji njegova doba, a napose protestantizma kojim je dominirao pijetizam, na kraju se svodi na to da se, Hegelovim riječima, »nikada ne mogu stopiti služba Božja i život, pobožnost i vrlina, duhovno i svjetovno djelovanje«.

Hegelovo rano *jensko* razdoblje (1800.-1802.) u bitnome je obilježeno njegovim susretom i suradnjom sa Schellingom. U Jeni Hegel piše svoja dva glavna jenska spisa *Razlika između Fichteove i Schellingove filozofije* te *Vjera i znanje ili refleksijska filozofija subjektivnosti u cjelokupnosti svojih oblika*. To su također bila prva dva Hegelova tiskana djela, objavljena u *Kritičkom žurnalu za filozofiju* koji je uređivao zajedno sa Schellingom. U ta dva spisa započinje Hegelov »put k sistemu« koji će ga dovesti do *Fenomenologije duha*. Također, u ta dva spisa Hegel postavlja i dalje razlaže postavke apsolutnoga idealizma. To čini su srazu s filozofijama Fichtea, Kanta i Jacobija. Ta tri autora predstavljaju predmet kritike Hegela u ta dva spisa, ali i kritika Schellinga, koja predstavlja ključni moment Hegelove koncepcije spekulativnog velikog petka kao »momenta najviše ideje«, odnosno negacije u apsolutu. U sržnome spisu za tumačenje Hegelova spekulativnog Velikog petka, *Vjeri i znanju*, spekulativni

Veliki petak Hegel određuje dakle *negativno*, spram filozofija s početka njemačkoga idealizma, i u tom je okviru moguće promatrati Hegelov put k spekulativnom Velikom petku, dok tek u *Fenomenologiji duha* i, kasnije, u *Predavanjima o filozofiji religije* Hegel pozitivno određuje smrt Boga koja ne predstavlja samo dijagnozu stanja filozofije i religije njegova vremena već i kretanje apsolutnoga duha u povijesti kojemu, kako se pokazalo, utjelovljenje i smrt Boga predstavljaju ne samo sadržaj apsolutne religije već i »istinski sadržaj [filozofije], ali mu još samo nedostaje forma mišljenja«, te »apsolutna povijest božanske ideje«.

Međutim, ta Hegelova koncepcija, pri čemu se napose misli na onaj vid spekulativnog Velikog petka kao »momenta najviše ideje«, u teološkim radovima, napose druge polovice dvadesetog stoljeća, postaje teološki izričaj *par excellence*, budući da su teolozi njemačkoga govornoga područja u tom izričaju prepoznali klasični teološki izričaj o negativnosti u apsolutu, odnosno, teološki prevedeno, mogućnost i aktualnost patnje i smrti Boga. Kao uporište za takvo mišljenje poslužili su i mnogi Hegelovi izričaji u kojima govori kako je ta negativnost u apsolutu preuzeta iz pjesme protestantskoga teologa Johannesa Rista, a i sam pojam Velikoga petka, upotrijebljen je u Hegelovoj jenskoj filozofiji kako bi teološki, kristološkim terminima, ukazao na glavni cilj svoje filozofije, kako ga je formulirao u *Fenomenologiji duha*, da »sve stoji do toga da se ono istinito shvati i izrazi ne kao supstancija nego isto tako kao subjekt«. To Hegelovo preuzimanje kristološkog, i to sržnog teološkog termina u svoju filozofiju, mnoge je teologe nagnalo na teološko pretumačenje Hegelova iskaza o smrti Boga i spekulativnog Velikog petka kao sržnoga izraza same kršćanske vjere i teologije i time od Hegela čineći filozofa, »bez kojega je gotovo nemoguće zamisliti cjelokupnu teologiju 20. Stoljeća« (E. Jünger).

Tako će Jürgen Moltmann, protestantski teolog koji je u središtu našega rada, Hegelov *spekulativni* Veliki petak učiniti polazištem svoje teologije, odnosno sve teologije koju je, posve novovjekovno, »moguće zastupati iz nihilističke zamjedbe 'spekulativnog Velikog petka«, pri čemu spekulativni Veliki petak kod Moltmanna figurira u onome smislu da »teologija mora prihvatiti 'križ sadašnjosti' (Hegel), njezinu bezbožnosti i napuštenost od Boga«, kao i da čitavu zbilju vjere treba »tumačiti izlaganjem Hegelova i Nietzscheova stava 'Bog je mrtav'. Jer to nije tek filozofijsko-metafizički odnosno teologijski stav nego se čini da taj stav počiva i u fundamentima novovjekovnog iskustva svijeta, kao i njegova samoiskustva«. Pretumačenje spekulativnog Velikog

petka u bogonapuštenost svijeta od Boga kao polazišne točke sveg teološkog govora postalo je sržnom činjenicom i perspektivnom iz koje Moltmann razvija svoju teološku misao. Moltmann pretumačuje Hegelov spekulativni Veliki petak i kao: a) odsuće Boga iz svijeta, pri čemu smrt Boga tumači ne samo kao smrt pojedinačne osobe (Isusa iz Nazareta) već kao događaj u kojemu se pojedinačno iskustvo bogočovjeka univerzalizira u smrt Boga kao predmeta mišljenja, te b) kao kritiku apatičnoga Boga tradicionalne metafizike i teologije. U ovome radu usredotočio sam se na prvo tumačenje, budući da ovo drugo postaje predmetom Moltmannova istraživanja u njegovim kasnijim radovima. U tom smislu Moltmann se pokazuje u potpunosti kao suvremeni autor koji prihvaća sve tokove suvremenoga filozofskoga i teološkoga mišljenja te ih želi inkorporirati u »postateistički« govor o Bogu koji je svoj vrhunac doživio s teologijama nakon Drugoga svjetskoga rata. Problem s Moltmannom se sastoji u tome što on to ne čini izravnim dijalogom s filozofijama i mišljenjem koji su oblikovali govor o odsutnosti Boga iz svijeta, što primjerice ekstenzivno čini njegov suvremenik Eberhard Jüngel u svom klasičnom djelu *Bog kao tajna svijeta*, pa je stoga potrebno istražiti pozadinu tog Moltmannovog govora i takvoga razumijevanja smrti Boga. Moltmannova namjera, kako u *Teologiji nade*, tako i u *Raspetom Bogu*, djelima iz 1964. odnosno iz 1972. godine koja predstavljaju vrhunac Moltmannove rane misli ne sastoji se u opravdanju egzistencije Boga u suvremenoj, postateističkoj situaciji, već u ukazivanju i utemeljivanju cjelokupne kršćanske teologije na teologiji Raspetoga, odnosno na događaju »smrti Boga«, što teologija Raspetoga za Moltmanna i predstavlja.

Stoga je naša namjera u ovome drugom dijelu rada bila najprije ukazati na osnovna polazišta Moltmannova razumijevanja spekulativnoga Velikog petka koja su prvenstveno utemeljena na ovoj, prvoj dimenziji Hegelova govora o događaju smrti Boga, kao »bezdana Ništavila u koji tone sav bitak«, kao okvira razumijevanja čovjeka i njegova iskustva u situaciji novoga vijeka. Međutim, tim okvirom nismo došli do one specifičnosti Moltmannova mišljenja koje tu dimenziju Hegelove misli uzima samo kao polazišnu točku, dakle kao okvir unutar kojega jedino smisljeno možemo govoriti o Bogu, već smo pokušali istražiti na koji je način taj okvir omogućio Moltmannu da, u situaciji smrti Boga, božanski bitak ne misli iz beskonačnoga pojma već iz konkretne objave Boga u povijesti. Na toj razini, Moltmann se izravno oslanja na Lutherovu teologiju križa, ali i, što je za nas značajnije, na uvide negativne dijalektike i kritičke

teorije Theodora W. Adorna i Maxa Horkheimera, koje izravno preuzima u svoje mišljenje o smrti Boga, kao uvjetu mogućnosti bilo kakve teologije iz te smrti.

U posljednjem dijelu pokušali smo uvesti u dijalog Hegelovu koncepciju *spekulativnog* i Moltmannovog *vjerničkoga* Velikog petka, te smo ustvrdili da ono spekulativno u Hegelovoj sintagmi ni na koji način se ne može primijeniti na Moltmannovu koncepciju, budući da je spekulativni Veliki petak onaj vječni proces koji se događa u svijesti pojedinca, a naredni moment, »uskrsnuće najvišega totaliteta«, kako će to pokazati u *Fenomenologiji duha*, događa se u svijesti zajednice. Moltmann, s druge strane, križ Raspetoga, Veliki petak, vidi kao povijesni događaj čiji se učinci, kako povijesni tako i soteriološki, događaju u onom lutherovski shvaćenom »extra nos«, izvan nas, što se može prihvatiti isključivo vjerom u taj povijesni događaj objave, dok će uskrsnuće, pod Blochovim utjecajem, smjestiti izvan svijesti zajednice, u eshaton i u ono što negativno ponora ništavila »ukida u onome još-ne koje pripada nadi«, eshatološki pozicionirajući svoju dijalektičku teologiju križa i uskrsnuća. U tome smislu, ponovno razumljeno u hegelovskom smislu, Moltmann pada na razinu *refleksivne svijesti* jer objektivira božanski bitak i događaj smrti i uskrsnuća, božanski bitak koji nije konstruiran za svijest već se nalazi »onkraj graničnih stupova uma« (Hegel), u povijesnome događaju objave na križu, događaj objave, čije spekulativno obilježje je kod Moltmanna dovoljno naglašeno, u tumačenju i obrazlaganju unutartrinitarnih odnosa i značaja križa za utemeljenje božanskoga bitka, ali koje za svijest ostaje lišeno sadržaja, u hegelovskom smislu riječi te ostaje »pukom formom« bez stvarnoga sadržaja u svijesti pojedinca, osim na izvanjski, refleksivan način vjere u događaj »koji se dogodio toliko davno da više nije istinit« (Hegel) i koji mora postati vječnim događajem.

Ključne riječi:

G. W. F. Hegel, Jürgen Moltmann, spekulativni Veliki petak, historijski Veliki petak, smrt Boga, smrt Apsoluta, križ, bogonapuštenost

SADRŽAJ

Uvod

1. Razvoj Hegelove filozofije od Tübingena do Jene: put k spekulativnom Velikom petku

- 1.1. Uvod
- 1.2. Hegelovo shvaćanje religije u Tübingenu i Bernu
 - 1.2.1. *'Fragmenti o narodnoj religiji i kršćanstvu'* (1793.-1794.)
 - 1.2.2. *'Pozitivnost kršćanske religije'* (1795.-1796.)
- 1.3. Hegel u Frankfurtu
 - 1.3.1. *Hölderlin i nastanak apsolutnog idealizma*
 - 1.3.2. *'Duh kršćanstva i njegova sudbina'* (1798.-1800.)
- 1.4. Hegel u Jeni
 - 1.4.1. *'Beskonačnost kao bezdan Ništa': Hegel o refleksivnoj filozofiji Kanta*
 - 1.4.2. *Negativnost u apsolutu*
 - 1.4.3. *Prema spekulativnom Velikom petku*
- 1.5. Vjera i znanje
 - 1.5.1. *Apsolut kao identitet identiteta i neidentiteta*
 - 1.5.2. *Spekulativni Veliki petak*

2. Jürgen Moltmann i historijski Veliki petak

- 2.1. Kontekst Moltmannova govora o Velikom petku
- 2.2. Smrt Boga kao kontekst govora o Bogu Jürgena Moltmanna
 - 2.2.1. *Nenužnost Boga kao polazišna točka govora o smrti Boga u Descartesovoj filozofiji*
- 2.3. Budućnost kao nova paradigma transcendencije
- 2.4. Utjelovljenje kao ukidanje apstraktne općosti božanskoga bitka
 - 2.4.1. *Historičnost objave kod Jürgena Moltmanna*
- 2.5. Križ kao središnji događaj povijesnosti Boga
 - 2.5.1. *Luther i spoznajna dimenzija Križa*
 - 2.5.2. *Moltmann: teologija križa kao temelj božanskoga bitka*
3. Moltmannov historijski Veliki petak i Hegelov spekulativni Veliki petak

Zaključak

Bibliografija

Životopis autora s popisom objavljenih djela

Uvod

'Smrt Boga', sintagma koja se u filozofiji prvi put eksplicitno javlja kod Hegela, uvelike je utjecala na razvoj teologijâ druge polovice dvadesetoga stoljeća. Ta se sintagma smatrala prekretnicom u razumijevanju i objašnjavanju pojave novovjekovnoga ateizma. Tako su, uglavnom teolozi, u njemu vidjeli govor koji je vrhunio u Nietzscheovom proglasu smrti Boga, kao i promjeni paradigme koja se dogodila novovjekovnim mišljenjem u kojemu je Bog «izgnan»¹ iz svijeta te mu je, sa strane čovjeka, pripala samo čovjekova unutrašnjost, a sa strane Apsoluta samoga, besadržajan pojam. Mnogi su radovi napisani na tu temu, imajući prvenstveno u vidu Hegela. Teologija je na osnovu tih uvida izgradila mnoge svoje uvide, posebno nakon događaja Drugoga svjetskog rata, kada dolazi do obnove zanimanja za Hegela u teološkim radovima, događaja u kojima je riječ 'Bog' gotovo izgubila na značenju.

Ovaj rad, koji će se baviti Hegelovim poimanjem smrti Boga te prvenstveno Hegelovim putem prema formiranju govora o smrti Boga, usredotočit će se samo na ranoga Hegela, odnosno na razdoblje zaključno sa spisom *Vjera i znanje* iz 1802. godine, na čijem samom kraju Hegel po prvi put eksplicitno spominje smrt Boga kao 'spekulativni Veliki petak'.² Razlozi takvome pristupanju problemu nalaze se, po mojem sudu, u stavu da sve što je Hegel želio izreći o spekulativnom Velikom petku, odnosno o smrti Boga, već je sadržano u njegovim ranim spisima, počevši od bernskih, preko frankfurtskih te zaključno s jenskim spisima. Također, koncepcija smrti Boga kod ranoga Hegela razlikuje se od govora o smrti Boga u njegovim kasnijim spisima, napose

¹ O tome vidi u D. Bonhoeffer, *Otpor i predanje: pisma iz zatvora*, (preveo Tomislav Ivančić), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973., str. 161.

² Termin 'rani Hegel' je unekoliko dvojben. S jedne strane, Hermann Nohl, koji je prvi sakupio Hegelove, do tada uglavnom neobjavljene spise, pod naslovom *Theologische Jugendschriften*, u taj je svezak uključio sve tekstove Hegela, zaključno sa spisom *Vjera i znanje*, napisanog 1802. godine. S druge strane, sabrana Hegelova djela u 20. svezaka, po kojima ćemo se ravnati, E. Moldenhauer, K. M., Michel, *Georg Wilhelm Hegel: Werke in Zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971., u rane Hegelove spise uvrštavaju samo one koje za Hegelova života nisu objavljeni, a to su spisi zaključno s njegovim frankfurtskim razdobljem, odnosno do 1800. godine. Od 1800. godine, svojim odlaskom u Jenu, Hegel objavljuje svoje spise u *Kritičkom filozofskom časopisu*, koji je uređivao sa Schellingom. Iako su u *Theologische Jugendschriften* sadržani i spisi iz jenskoga razdoblja, pod «Ranim spisima» ovdje uzimam spise napisane do jenskoga razdoblja, tj. do 1801. kako su sakupljene u Hegelovim *Sabranim djelima* u 20. sv. G. W. F. Hegel, *Werke in Zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971. Za kronologiju Hegelovih ranih spisa vidi Gisela Schüller, «Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften», u: *Hegel-Studien*, band 2/1963., H. Bouvier u Co. Verlag, Bonn, 1963., str. 127-131, prema kojoj ćemo se ravnati.

Fenomenologiji duha i *Predavanjima o filozofiji religije*, gdje on donosi ne samo negativno određenje smrti Boga, kao posljedicu rasprave s reflektivnim filozofijama s kraja 18. i početka 19. stoljeća, što čini u ranim spisima, već donosi i pozitivno određenje smrti Boga kao sebeozbiljenja duha u povijesti.

Objašnjavanje problema smrti Boga kod Hegela uvelike je bio posao kojega su se poduzeli teolozi. Naime, zanimljivo je primijetiti da su se tumači Hegela, iz filozofskih pozicija, vrlo malo doticali problema spekulativnog Velikoga petka, dok kod mnogih teologa taj iskaz ne samo da ima programatsko značenje već predstavlja i novu epohu u samom Hegelovom mišljenju. Prema takvim tumačenjima, problemu smrti Boga potrebno je pristupiti započinjanjem od jenskoga spisa *Vjera i znanje*, njegova proširenja u *Fenomenologiji duha* te konačne elaboracije u *Predavanjima o filozofiji religije*. Razlozi takvom pristupu nalaze se u činjenici da se u gore navedenim djelima eksplicitno govori o smrti Boga te da smrt Boga suštinski pripada Hegelovu sustavu koji se počeo graditi tek u Jeni, odnosno od 1800. godine nadalje. Takvim pristupom umanjuje se značaj Hegelovih predjenskih spisa,³ u kojima ne samo da se nalazi «klica Hegelove kasnije dijalektike»,⁴ već, kako ćemo pokušati pokazati, i svi razlozi Hegelova govora o smrti Boga. Također je potrebno naglasiti još jednu dimenziju govora o smrti Boga kod Hegela koja se uvelike previđala i zbog čega se nije polazilo od samoga početka Hegelova bavljenja teologijom i filozofijom već u Tübingenu i Bernu. Ta dimenzija uključuje tri izričaja. *Prvi* se tiče smrti Boga kao «čistoga pojma, odnosno beskonačnosti kao bezdana Ništa u što tone cjelokupni bitak»; *drugi* se odnosi na «osjećaj na kojemu počiva religija novoga vremena», dok je prema *trećem* izričaju, smrt apsoluta «samo moment najviše ideje».⁵ U tumačenjima Hegela prva dva izričaja su se uvelike zanemarivala kako bi se naglasilo, reći će njegovi tumači, ono što je bitno za Hegelov sustav, a to je smrt Boga kao moment u samome Bogu. No, ako promotrimo u cijelosti razloge Hegelova govora o smrti Boga, onda sva ta tri izričaja moraju imati jednakovrijedno značenje. I upravo u ovome vidim razloge da se o problemu smrti Boga

³ Takav stav dobio je snažnu potvrdu u činjenici da Hegelovi bernski i frankfurtski spisi za Hegelova života nisu bili objavljeni. Drugim riječima, sam Hegel nije smatrao potrebnim i važnim da ih se objavi, pa stoga ne sadrže ništa bitno nova za sam Hegelov sustav.

⁴ Pogledati u H. Kimmelerle, «Anfänge der Dialektik», u: C. Jamme i H. Schneider (ur.), *Der Weg zum System: Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990., str. 273

⁵ G. W. F. Hegel, «Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie», u: *G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden*, sv. 2: *Jaener Schriften 1801-1807*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1970., str. 432. (u daljnjem tekstu GW).

kod Hegela pristupa započinjanjem od početka, od Tübingena i Berna, a ne od Jene. U tim ranim spisima Hegel neprestano, a to se posebno odnosi na bernsko razdoblje, svoje poimanje teologije preuzima iz onoga što je o teologiji slušao u tübingenškom teološkom fakultetu, tzv. *Stiftu*, posebno od svoga profesora Novoga zavjeta, Gottloba Storra koji je bio predstavnik protestantske ortodoksije, misaonog pokreta unutar protestantske teologije koji je dominirao sedamnaestim i osamnaestim stoljećem, na mnogim mjestima nazvanim i protestantska skolastika. O takvome Bogu protestantske ortodoksije Hegel vrlo kritično piše u Bernu, govoreći o toj teologiji kao o «kabinetu prirodnjaka», o nečemu što je «mrtvo».⁶ Govor o smrti Boga kao o osjećaju na kojemu počiva religija novoga vremena ne može se razumjeti ako se ne pođe od konteksta iz kojega Hegel dolazi i u kojemu on govori o toj religiji novoga vremena. Ta religija novoga vremena ne odnosi se samo Kanta i na njegovo premještanje Boga iz sfere znanja u sferu vjerovanja, gdje je Bog postao nespoznatljiv za um, te ga se «izgnalo» u vjeru i time je on «ono beskonačno kao pojam, kao po sebi prazan, ono Ništa», već se u osnovi odnosi i na protestantsku ortodoksiju Hegelova vremena te Luthera i njegove *sola fide*, vjere koja nadilazi razum i što razum ne može pojmiti, koja čuva bitak Boga, te, «u kontekstu problema subjektivnosti vjera je, prema Hegelu, toliko usmjerena na beskonačnoga Boga da su njegove manifestacije u nekom konačnom obliku isključene, bez obzira radi li se o instituciji kao što su država, obitelj, crkva ili ljudski rad».⁷ S druge strane, razlog zbog kojeg ne možemo poći tek od jenskih spisa kako bi objasnili tu Hegelovu «grubu riječ», smrt Boga, nalazi se u tome da Hegel, po mojem sudu, uopće ne govori o smrti Boga, kao Boga kršćanske tradicije, već on želi teološkim, još točnije, *kristološkim* terminima objasniti mogućnost govora o negativnosti unutar apsoluta samoga i razdvajanja u apsolutu, odnosno apsoluta kao «identiteta identiteta i neidentiteta», što pripada Hegelovim posve filozofijskim interesima. Taj razvoj nemoguć je bez istraživanja nastanka i sadržaja Hegelova govora o Apsolutu, a on se bitno veže uz Hölderlina i Schellinga.

⁶ Vezu tih ranih Hegelovih izričaja i govora o takvome Bogu kao o 'apstraknoj općosti' u Hegelovim ranim radovima, može se naći i u: Ž. Pavić, *Hegels Idee einer logischen Hermeneutik: Die Selbstausslegung des Absoluten in der sichtbaren Unsichtbarkeit der Sprache*, Gardez! Verlag, Sankt Augustin, 2003., str. 11.

⁷ E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010., str. 94-95. (u daljnjem tekstu *GGW*).

Dakle, iako se govor o smrti Boga po prvi put pojavljuje tek u *Vjeri i znanju*, a biva ekspliciran i iscrpno objašnjen kako u *Fenomenologiji duha* tako i u *Filozofiji religije*, nužno je krenuti od ranih spisa.

Time smo, barem rubno, naznačili i pitanje moguće «teologičnosti» Hegela koja će se nužno pojaviti u drugome dijelu rada jer ćemo se baviti preuzimanjem spekulativnoga Velikoga petka u teologiji Jürgena Moltmanna. Gotovo svaki *teološki* tumač Hegela poziva se na izjavu, zabilježenu u njegovim prepiskama: «Ja sam luteran i kroz filozofiju sve se više potvrđujem u tom luteranizmu».⁸ Također, još jedan od ključnih razloga za promatranje Hegela unutar teološke tradicije, što posebno naglašavaju ti teološki tumači Hegela, nalazi se u njegovu objašnjenju nastanka pojma smrti Boga koji je pronašao u luteranskoj pjesmi Johannes Rista iz 17. stoljeća, kao okvira za njegovo razumijevanje te smrti.⁹ U ovome radu pokušat ćemo pokazati da Hegel ne govori o Bogu kršćanske tradicije već o Apsolutu kojega je, u ranim spisima, izravno preuzeo od Hölderlina i Schellinga, koji su svoju koncepciju apsoluta preuzeli od Spinozinoga poimanja Boga kao najviše supstancije. A taj je, uvjetno rečeno Bog, 'Jedno i sve' (Έν και παν), kako će tübingenški studenti Hölderlin, Schelling i Hegel već izreći u svojim tübingenškim spisima.¹⁰ Stoga je potrebno pomno promotriti karakter toga Apsoluta i izbjegavati svako nekritičko prevođenje toga Apsoluta u Boga kršćanske tradicije. Taj poduhvat predstavljat će prvi dio ovoga rada.

U drugome dijelu pokušat ću objasniti na koji je način i zbog čega došlo do prevođenja Hegelovog razumijevanja smrti Boga kao smrti Apsoluta samoga u smrt Boga kršćanske tradicije.¹¹ Kako bih to prikazao, u bitnome ću se baviti teološkom

⁸ F. Nicolin, J. Hoffmeister (ur.), *Briefe von und an Hegel*, sv. IV., Meiner Verlag, Hamburg, 1961., str. 29.

⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, sv. II. u: *Werke*, sv. 17, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969., str. 297. (u daljnjem tekstu *PhR*)

¹⁰ Fraza je to koja se nalazi već u Hegelovu *Spomenaru* (Stammbuch) iz 1790., zapisane za vrijeme studija u Tübingenu, a koju je kasnije preuzeo i razradio Hölderlin. No, prvotni izričaj «Jedn i sve» pripisuje se Lessingu iz razgovora s Jacobijem: «Više se ne mogu baviti pravovjernim pojmovima božanstva; ne mogu ih više probaviti. *Hen kai pan!* Ne znam za ništa drugo!», citat preuzet iz: D. Gary, *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2012., str. 63.

¹¹ Nije samo smrt Boga utjecala na, napose protestantsku, teologiju posljednja dva desetljeća. Hegel u samoj teologiji stoji kao prekretnica teološkoga mišljenja, pa se Karl Barth upitao: «Zbog čega Hegel nije postao za protestantski svijet ono što je Toma Akvinski za rimski katolicizam?». Vidi o tome K. Barth, *Protestant Theology in the nineteenth century*, SCM Press, London, 2001., str. 370. Isto tako i H. Küng, *Menschwerdung Gottes: Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1970., str. 13: «Ali također, što bi bez Hegela,

mišlju protestantskoga teologa Jürgena Moltmanna, čije programatske knjige *Raspeti Bog: Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije* te *Teologija nade: istraživanja o utemeljenju i posljedicama kršćanske eshatologije*, u svojem središtu imaju teologiju križa i teologiju nade, odnosno smrt Boga kao središnji događaj, ne samo u *soteriološkom* smislu kojim se kršćanska tradicija uglavnom bavila objašnjavanjem Kristove smrti na križu, već prvenstveno u *ontološkom* smislu, odnosno, kako će sam Moltmann izreći, o tome što križ, odnosno smrt Krista «znači za Boga samoga».¹² Međutim, taj Moltmannov program kojega je eksplicitno preuzeo od Hegela i teološki ga preradio, naime, program *značenja smrti Boga za Boga samoga*, predstavlja samo jedan pol Hegelovih utjecaja na Moltmanna.

Je li Hegel poglavito teolog ili filozof, morat ćemo ostaviti otvorenim iako ćemo pokušati protumačiti njegov govor o smrti Boga kako kroz njegovu filozofiju (i susretu s filozofijama njegova vremena, poglavito onom Kantovom), tako i kroz one *teološke* posljedice koje je Hegel izvršio u pretumačenju njegova 'spekulativnog Velikog petka' u Moltmannovoj teologiji koja se u svojoj prvoj fazi, do objave *Raspetoga Boga* 1972. godine, uvelike oslanja upravo na taj Hegelov izričaj. Moltmann preuzima taj izričaj, ali izričito u *teološkoj* primjeni, te ga uzima u onom *historijskom* smislu, naime kao konkretnu smrt Boga u Isusu, dok ono spekulativno u toj smrti Boga ostavlja netaknutim, iako ga navodi kao srž svojega ranoga mišljenja.

Međutim, Moltmann tu srž kršćanstva, smrt Boga, kako će na nekoliko mjesta naglasiti u svojim ranim radovima, pretumačuje u *ostavljenost svijeta od Boga*, čime svoje područje teoloških interesa posve historizira i lišava bilo kakvog odnosa prema *božanstvu Boga* tradicionalne teologije, da preformuliramo Bonhoefferove izričaje, u onom tradicionalnom teološkom smislu, onome smislu koje u području svojih istraživanja nikada nije izvršilo promjenu paradigme novovjekovnoga mišljenja o nespoznatljivosti 'stvari po sebi' (Kant), što posljedično za Moltmanna znači da bilo koje mišljenje, pa i ono teološko, ne može a da za svoju polazišnu točku ne uzme «filozofiju iz konkretnoga, a ne o konkretnome» (Adorno). Upravo je Moltmann, preuzimajući i pretumačujući Hegelov *spekulativni Veliki petak* na jedan vrlo

usprkos brojnim drugim utjecajima, bila teologija Kierkegaarda, F. C. Baura, Karla Bartha, Paula Tillicha, kao i Karla Rahnera, Jürgena Moltmanna... Svo njihovo distanciranje od njega pokazuje koliko su mu ostali bliski.”

¹² Pogledati u J. Moltmann, *Raspeti Bog: Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije*, (preveo Željko Pavić), Ex libris, Rijeka, 2007., str. 270 i d. (u daljnjem tekstu RB)

paradoksalan način sjedinio i za svoju polazišnu točku uzeo dva toliko različita mislioca kao što su Hegel i Adorno, upravo kako bi pokazao da je novovjekovno mišljenje mišljenje «bivstvujućega kao stvorenja»,¹³ iz kojega jedino može proizaći govor o Apsolutu samome. Ovakvim programom Moltmann u potpunosti se odmaknuo od tradicionalnoga mišljenja koje je odbacilo ono povijesno iskusivo, ono konkretno, da upotrijebimo Adornove riječi, «kao prolazno i beznačajno, na što se lijepila etiketa lijene egzistencije».¹⁴ Razlozi takvom Moltmannovom pristupu ne nalaze se samo u pukom preuzimanju Hegelove sintagme i njezina smisla, te Adornova govora o filozofiji prvenstva objekta nad subjektom, već u posve historijskim, da ne kažemo biografskim Moltmannovim iskustvima, iskustvima patnje i pokušaja da se konkretna ljudska patnja, a posljedično tome, teološki kod Moltmanna i božanska patnja na križu, dovede u korelaciju s 'mišljenjem apatičnoga Boga' koje je dominiralo i dominira cjelokupnim prednovovjekovnim mišljenjem – ali i novovjekovnim mišljenjem – i to ne samo teološkim.

U ovome radu ćemo, dakle, nakon prvoga dijela, u kojemu ćemo povijesno-filozofski pokušati ocrtati Hegelov razvoj do kulminacije njegovih ranih radova – jenskoga spisa *Vjera i znanje* – poduzeti jedno povratno istraživanje, Moltmannovo preuzimanje Hegelove 'smrti Boga', njezina značenja za Moltmannovu teologiju te opravdanost uporabe te Hegelove sintagme unutar mišljenja ranoga Moltmanna. Naime, zanimljivo je primijetiti sljedeće: Moltmann se nigdje u svojim ranim radovima, koliko god bili pod utjecajem Hegelove rane filozofije, sustavno ne bavi svojim filozofskim ishodištem, Hegelom, već preuzima neke njezine značajke te ih tumači u svojem teologijskom interesu. Stoga će, na samome kraju ovoga rada, biti nužno istražiti, je li i u kojoj mjeri Moltmannovo oslanjanje na ranoga Hegela, napose na njegovu «smrt Boga», opravdano iz perspektive samoga Hegela i onoga što je on postavio kao značenje i smisao 'smrti Boga'.

¹³ Nav. dj., str. 90.

¹⁴ Th. W. Adorno, *Negativna dijalektika*, (preveli Nadežda Čačinović-Puhovski i Žarko Puhovski), BiGZ, Beograd, 1979., str. 29. (u daljnjem tekstu ND)

1. RAZVOJ HEGELOVE FILOZOFIJE OD TÜBINGENA DO JENE: PUT K SPEKULATIVNOM VELIKOM PETKU

1.1. Uvod

Na početku bilo kojeg bavljenja ranom Hegelovom filozofijom stoji pitanje kontinuiteta njegovih ranih radova s radovima objavljenim od 1801. godine. Naime, tek od 1801. godine Hegel počinje objavljivati svoje radove i to u *Kritičkom filozofskom časopisu* (*Kritisches Journal der Philosophie*) koji je u Jeni uređivao zajedno sa Schellingom. Do tog razdoblja, Hegel nije objavljivao svoje radove, iako ih je čuvao do svoje smrti te su oni objavljeni tek 1907. kada ih je Hermann Nohl objavio pod naslovom *Teološki mladenački spisi* (*Theologische Jugendschriften*). Ti rani radovi u bitnome se razlikuju od radova objavljenih nakon i za vrijeme *jenskoga* razdoblja. U njima su Hegelu drugačiji interesi, stil pisanja mu se razlikuje od *jenskih spisa*, te, što je ključno za kasniji razvoj, u svome *bernskome* razdoblju, posve je uronjen u Kantovu filozofiju, napose u njegovu *Religiju unutar kritike čistoga uma* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*), što ćemo u narednome pokušati i pokazati.

Predmet našega interesa u tom ranom, predjenskom razdoblju, bit će ono što se podvodi pod Hegelove religijske spise koji su, u užem određenju, spisi o kršćanstvu, Isusu te o odnosu onoga subjektivnog i objektivnog u kršćanskoj religiji. Pitanje *je li teološko ono što Hegela bitno određuje u njegovim ranim spisima ili pak ono političko*, bilo je predmetom mnogih rasprava. Hegelovi biografi György Lukacs i Wilhelm Dilthey predstavljaju dva suprotna pola takvoga tumačenja. S jedne strane, Dilthey u *Povijest Hegelove mladosti*,¹⁵ tvrdi kako se u tim spisima jasno očituje Hegelov panteizam, dok će s druge strane György Lukacs u svom djelu *Mladi Hegel* tvrditi kako su ti spisi prvenstveno politički, pa iako govore i o religiji, Hegel o kršćanstvu prvenstveno govori kao o «religiji despotizma i ropstva».¹⁶ Ta dva autora, kako smo rekli, predstavljaju dva krajnja pola tumačenja. Unutar tih polova vodi se rasprava o pravome značenju tih ranih spisa, pravome interesu tih ranih spisa i, što je najvažnije, o kontinuitetu tih spisa s kasnijim Hegelovim djelima.

¹⁵ Usp. W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, u: *Gesammelte Schriften*, sv. IV., Stuttgart, 1955.

¹⁶ G. Lukacs, *Mladi Hegel: o odnosima dijalektike i ekonomije*, (preveo Milan Damjanović), Kultura, Beograd, 1959., str. 32.

Cilj našega rada sastoji se u prikazivanju razvoja Hegelova poimanja 'smrti Boga' odnosno 'spekulativnog Velikog petka', kako je prvi put spomenut u jenskom spisu *Vjera i znanje (Glauben und Wissen)*, te kasnije i u *Fenomenologiji duha* i *Predavanjima o filozofiji religije*. Međutim, iako se 'spekulacija' kao pojam i metoda ne spominju sve do 1801. godine, u Hegelovim ranim spisima jasno se očituju težnja i potreba za pomirenjem suprotnosti (konačnog i beskonačnog, čovjeka i prirode), potrebe do koje je došao u susretu s Hölderlinom. To jedinstvo i pomirenje Hegel izriče terminima kao što su ljubav i bitak, što predstavlja početak kako njegove dijalektike tako i spekulacije koja mu predstavlja način zrenja tog pomirenja.¹⁷

Naime, na Hegelov programatski izričaj iz *Vjere i znanja* o smrti Boga može se promatrati iz nekoliko kutova te on, po mome sudu, u Hegelovoj filozofiji ima dva značenja.

Prvo i osnovno je ono *filozofijsko*, odnosno u tom spisu *spoznajno* značenje, koje u *Vjeri i znanju* tvori ono bitno, gdje smrt Boga predstavlja kako «osjećaj na kome počiva religija novoga vremena»¹⁸ tako i činjenicu da je novija filozofija, odnosno *refleksivna filozofija* Kanta, Jacobija i Fichtea, Boga postavila ili u čistu subjektivnost ili je od njega načinila 'čisti pojam' ili «beskonačnost kao bezdan onoga Ništa».¹⁹ Hegel to spoznajno značenje promatra iz gledišta onoga *spekulativnog*, kako je o njemu počeo pisati već u spisu *Razlika između Schellingovog i Fichteovog sustava filozofije*.

Drugo značenje Hegelove uporabe izričaja o smrti Boga izravno pogađa i ono *teološko*. Ta je teološka dimenzija, koju i Jürgen Moltmann preuzima u svome teološkom tumačenju smrti Boga,²⁰ ali i mnogi drugi teolozi koji su se bavili ovim

¹⁷ Tako će Hegelov biograf Henry S. Harris tu promjenu Hegelove pozicije objasniti na sljedeći način: «Ono čime je Schelling doprinio Hegelovu razvoju je nova perspektiva na njegov problem. Schellingov naglasak na filozofiju kao 'apsolutnu' znanost Hegel je upotrijebio kako bi propitao svoju poziciju i prepoznao razliku između filozofije refleksije i refleksivne filozofije koja je bila predmet njegove kritike. Ništa bitno u njegovoj poziciji se nije promijenilo osim usmjerenja njegove pozornosti». H. S. Harris, *Hegel's Development, sv. 2: Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, Clarendon Press, Oxford, 1984., str. 18. (istaknuo Z. G.)

¹⁸ GW, str. 432

¹⁹ Nav. dj., str. 432.

²⁰ U npr. djelima *Teologija nade: istraživanja o utemeljenju i posljedicama kršćanske eshatologije*, (preveo Željko Pavić), Ex libris, Rijeka, 2008., str. 175-180; *Raspeti Bog: Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije*, str. 107, «Jürgen Moltmann: Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung», u: Wolf-Dieter Marsch, *Diskussion über Theologie der Hoffnung*, Christian Kaiser Verlag, München, 1967., str. 224, «Gott und Auferstehung: Auferstehungsglaube im Forum der Theodizeefrage», u: Jürgen Moltmann, *Perpektiven der Theologie: Gesammelte Aufsätze*, Christian Kaiser Verlag, München, 1968., str. 46.

aspektom Hegelove filozofije (primjerice Hans Küng,²¹ Eberhard Jüngel,²² Christian Link²³), iako predmetom mnogih rasprava, ipak konstitutivna za Hegelov nauk. Hegel naime koristi izričito teološku, odnosno kristološku terminologiju (sama riječ o smrti Boga je upravo takva, što je spomenuti E. Jüngel i pokazao u poglavlju o Hegelu navedenoga djela) kako bi tu smrt izrazio, ali on to čini u izričito *filozofijskoj* namjeri i s ciljem pribavljanja «filozofiji ideje apsolutne slobode i time apsolutnu patnju».²⁴ Stoga je kod Hegela ključno pitanje to prevladavanje pojma smrti Boga kao «osjećaja na kojemu počiva religija novoga vremena», oprimjerena u protestantskoj ortodoksiji i Kantu te smrti Boga kao momenta u samome Bogu,²⁵ što Hegel spominje u *Vjeri i znanju*, ali detaljnije razlaže u *Fenomenologiji duha*. Drugim riječima, da se poslužimo njegovim prvim objavljenim spisom iz Jene iz 1801. godine, spisom *Razlika između Fichteovog i Schellingovog sustava filozofije*,

«Filozofija kao totalitet znanja proizveden refleksijom postaje sustav, organska cjelina o pojmovima, čiji najviši zakon nije razum nego um: prvi mora točno pokazati suprotstavljene faktore onoga što je postavio, njegovu granicu, temelj i uvjet, no um sjedinjuje te proturječnosti tako što ih oboje postavlja i oboje ukida».²⁶

No, ovime smo preskočili nekoliko stepenica. Kako bismo *spekulativno* razumjeli smrt Boga, potrebno je, naravno, razjasniti pojam spekulacije koji je Hegel preuzeo od Schellinga, što ćemo učiniti u narednome dijelu ovoga teksta, analizirajući Hegelov *Spis o razlici*. U svrhu toga, za razumijevanje Hegelove pozicije i tema kojima se bavio, potrebno je vratiti se natrag u Frankfurt gdje su položene klice njegova sustava. U frankfurtskim se spisima Hegel već udaljio od Kantove filozofije i mogućnosti prikazivanja religije kao onoga što je položeno isključivo u praktični um.

²¹ Vidi u H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, str. 215 i drugdje.

²² *GGW*, str. 87 i drugdje.

²³ Ch. Link, *Hegels Wort «Gott ist tot»*, Theologischer Verlag, Zürich, 1974.

²⁴ *GW*, str. 432.

²⁵ Tako E. Jüngel: «Ponovno uspostaviti osnovni ateistički osjećaj suvremenoga doba u čitavoj svojoj grubosti i bogonapuštenosti Velikoga petka – to je istinska filozofija Apsoluta, koja postaje Hegelova filozofija». U: *GGW*, str. 99.

²⁶ G. W. F. Hegel, «Différenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie», u: *Werke*, sv. 2, str. 35-36. (u daljnjem tekstu DS)

Taj stav, ukratko ćemo prikazati, dominirao je Hegelovim tübingenškim i bernskim spisima.

1.2. Hegelovo shvaćanje religije u Tübingenu i Bernu

1.2.1. 'Fragmenti o narodnoj religiji i kršćanstvu' (1793.-1794.)

Hegelovi prvi spisi napisani su u ozračju Francuske revolucije 1789. godine. Pojmovi kao što su *sloboda*, *jednakost* i *bratstvo* dominiraju tim prvim spisima i svjedoče o Hegelovu nadahnuću tim događajem.²⁷ U svome spisu 'Fragmenti o narodnoj religiji i kršćanstvu' Hegel se isključivo bavi onime što naziva subjektivnom i objektivnom religijom, tj. religijom koja je «nešto najvažnije u našem životu».²⁸ Postavljajući i razlikujući ono subjektivno i objektivno u religiji i njihovim definiranjem, on posvema koristi Kantove rezultate istraživanja mogućnosti spoznaje uma te njegovih granica, kao i nemogućnosti spoznaje Boga teorijskim umom, zbog čega tu spoznaju postavlja u praktični um. Ono subjektivno i ono objektivno jasno je definirano, no budući da se radi o, kako i sam naslov kaže, fragmentima koji su pisani u rasponu od četiri godine (1793.-1796.), njihov odnos i mogućnost sjedinjenja subjektivnoga i objektivnoga nisu toliko jednoznačno određeni. Također, Hegel će u ovome spisu razlikovati privatnu religiju i javnu religiju pridajući im različite svrhe i drugačiji odnos prema onome subjektivnome i objektivnome u religiji.

Odmah na početku toga spisa Hegel razdvaja učenje o Bogu na ono koje je praktično i ono koje je izvanjsko:

²⁷ Postoji legenda o Hegelovim studentskim danima kada su on, Hödlerlin i Schelling u Tübingenu posadili drvo slobode i oko njega pjevali Marseljezu koju je s francuskog preveo Schelling. Oduševljenje Francuskom revolucijom u ta tri mladića je bilo nedvojbeno iako u njihovim spisima ne nalazimo onu vrst ukidajućeg odnosa prema religiji kakav je karakterizirao samu revoluciju u Francuskoj. Razlozi tome možda se mogu pronaći u tome da «njemačko provjetiteljstvo, nije bilo upravljeno *protiv* teologije i Crkve već je izvedeno s njima i kroz njih. Njezine postavke nisu bile um protiv objave već srce i život protiv moći razuma». Vidi Ch. Jamme, »'Jedes Lieblose ist Gewalt': Der junge Hegel, Hödlerlin und die Dialektik der Aufklärung», u: Ch. Jamme i H. Schneider, *Der Weg zum System: Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1990., str. 137.

²⁸ G. W. F. Hegel, «Fragmente über Volksreligion und Christentum», u: *Werke*, sv. 1, str. 9. (u daljnjem tekstu FVC)

«Čovjekova narav je takva da se ono što je u učenju o Bogu praktično, što mu može biti pokretač, radnja, izvor svake spoznaje o dužnostima..., a čemu nas uče od malih nogu, pojmovi, sve ono izvanjsko što se na to odnosi i što utječe na nas, takve je vrste da je nakalemljeno na prirodnu potrebu ljudskoga duha».²⁹

Praktičnu religiju Hegel naziva subjektivnom religijom, dok onoj teorijskoj daje ime objektivna religija.

Objektivna religija je po Hegelu «fides quae creditur... ona se može srediti u glavi, može se svesti u sustav, predstaviti u knjizi i o njoj se mogu držati duga predavanja».³⁰ Ta religija je apstrakcija, reći će malo kasnije te će je i nazvati «kabinetom prirodnjaka».³¹

Njoj nasuprot stoji subjektivna religija koja se očituje «isključivo u radnjama i osjećajima... srce religioznog čovjeka osjeća čuda, djela, blizinu božanstva. Ona je nešto individualno».³²

Tako razlikujući objektivnu i subjektivnu religiju Hegel će posve primijeniti Kantovo viđenje granica čistog teorijskog uma i praktičnog uma. On pod religiju neće podvesti teologiju, tj. metafizičku spoznaju Boga, već će reći kako ta spoznaja nije religija već samo teologija. Pod religijom će svrstati samo «spoznaje o Bogu i besmrtnosti koliko to zahtijeva potreba praktičnog uma».³³

Dakle, razdvajanjem onoga objektivnoga i subjektivnoga u religiji Hegel će razdvojiti mogućnost spoznaje tradicionalnih dogmi i njihovu praktičnu primjenu. On ne odbacuje dogme kao takve, njihovo postojanje i svrhu, već samo njihovu vezu s mogućnošću praktične uporabe koja određuje ono religiozno u čovjeku. Dogme su nedohvatljive umu, ali one ipak pružaju polazište za praktičnu uporabu uma. Pod tim dogmama Hegel će posve kantovski postaviti nauk o Bogu i o besmrtnosti duše: «praktični um zahtijeva vjerovanje u neko božanstvo, u besmrtnost».³⁴ Međutim, koji je odnos između te objektivne i subjektivne religije? Jesu li one potpuno odvojene, objektivna uporabom uma koji ne može doći do njezinoga sadržaja i subjektivna

²⁹ Nav. dj., str. 9.

³⁰ Nav. dj., str. 10.

³¹ Nav. dj., str. 11.

³² Nav. dj., str. 13.

³³ Nav. dj., str. 16.

³⁴ Nav. dj., str. 17.

postavljanjem morala kao onoga što jedino može zadovoljiti čovjekove potrebe za ispunjenjem svoga cilja – sreće, ili su one na neki način ipak povezane?

U prvome fragmentu, Hegel će o objektivnoj religiji govoriti jedino ukoliko je ona sastavni dio subjektivne. Subjektivnoj religiji će dakle dati prvenstvo jer um, u nemogućnosti da spozna Boga, postavlja ideju Boga kao postulat praktičnoga uma koji ima prvenstvo.³⁵ Također, prvenstvo subjektivne nad objektivnom religijom Hegel ne vidi samo u toj nemogućnosti spoznavanja sadržaja objektivne religije, već i u tome što je religija, kako je naveo, nešto najvažnije u životu te od same objektivnosti religije ne može se dobiti ništa do pretvaranje religije u teologiju tj. u predmet istraživanja koji «često puninu, srdačnost vjerovanja zamjenjuju hladnim spoznajama i paradama riječi».³⁶

Hegel također uvodi pojmove *privatne* i *javne religije* koje u svome izvođenju služe potrebama subjektivne i objektivne religije. Privatna religija je Kristova religija koja po Hegelu može važiti samo za pojedinca, a nikako na društvo. Kako bi to pokazao, Hegel upotrebljava mnoga mjesta iz *Novoga zavjeta* u kojima Isusove zapovijedi dovodi u mogućnost njihova ozbiljenja na društvenome planu. Isusova moralna učenja, nastavit će Hegel, mogu se primijeniti samo na planu pojedinca jer su

«mnoge Kristove zapovijedi suprotne najvažnijim principima zakonodavstva u građanskim društvima, principima prava na vlasništvo, samoobranu itd. Država koja bi danas uvela Kristove zapovijedi... brzo bi se raspala».³⁷

Međutim, iako Hegel ovime razlikuje Kristovo moralno učenje od kršćanstva koje je proizašlo iz prve kršćanske zajednice, za kojega kaže da nije ništa mogla učiniti za sebe bez odgovarajućih institucija države, što je jedna od bitnih odlika teoloških radova uzrokovanih historijsko-kritičkom metodom koja je tada tek nastajala,³⁸ on ne niječe mjesto ovih dviju oblika religije. On će u 'Tri fragmenta uz kritiku kršćanstva' iz

³⁵ O tome vidi I. Kant, *Kritika čistoga uma*, (preveo Viktor Sonnenfeld), Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984., str. 307-313. (u daljnjem tekstu *KČU*)

³⁶ FVC, str. 19.

³⁷ Nav. dj., str. 61.

³⁸ O utjecaju teološke historijsko-kritičke metode, kao i o utjecaju njezina začetnika Johanna Saloma Semmlera na tübingenšku teologiju koja se odražava u Hegelovim ranim radovima, vidi u: D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus: Tübingen-Jena (1790-1794)*, sv. 1, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2004., str. 30 i d.

1794. godine pod objektivnom religijom smatrati i teologiju koju će drugačije definirati nego u prethodnim fragmentima. Ovdje teologija nije samo spoznaja postojanja Boga i njegovih atributa, što mu je u prethodnim fragmentima bilo produkt razuma koji ne utječe na ono praktično uma, već je ona sada definirana kao ona koja je «u vezi s ljudima i s potrebama njihovog uma».³⁹ Također, subjektivna religija nastaje iz teorije, naime teologije, «ako se osjeća ljubav prema dužnostima i poštovanje prema moralnim zakonima».⁴⁰ Ipak, jedna distinkcija je ostala, a ta je da *ono objektivno u religiji u potpunosti ovisi o subjektivnom, teorija o moralu*. Tim novim određenjem religije, Hegel je u mogućnosti povezati obje dimenzije religije i on to čini tako što religijske institucije smatra mjestom na kojemu se sjedinjuju ideje o Bogu i sam moral.

Prvenstvo morala nad objektivnim postulatima predstavlja, po mome sudu, okosnicu svih fragmenata o religiji jer ne samo da se ta veza provlači kroz sav njihov sadržaj već stoga što će Hegel kako filozofskim, tako i teološkim (iako se u ovim prvim fragmentima kod Hegela iznimno teško odvaja ono teološko i filozofsko) argumentima poduprijeti to prvenstvo. Međutim, u svim tim izvođenjima vidljiva je *Hegelova primjena Kantovih granica čistoga teorijskoga uma na kršćanstvo*.

Kao prvo, u najranijim fragmentima Hegelov se argument kreće unutar granica nemogućnosti čovjekova zadovoljenja postavkama objektivne religije. U narednim fragmentima Hegel ne odustaje od te nakane ali je vidljiv pomak k pozitivnijem vrednovanju vjerskih dogmi kao onih koji mogu, ali samo kao funkcija i zadatak države i religijskih institucija, imati pozitivnu ulogu.

Kao drugo, u kasnijim fragmentima, onim napisanim 1794./1795., Hegel izravno ulazi u teologiju i analizira neke osnovne dogme kršćanskoga vjerovanja te njihov odnos spram krajnje svrhe pojedinca, a to je njegova sreća. On će tako pokazati kako sreća pojedinca u kršćanstvu kolidira s onime što se sam Isus govorio i činio. Kako to Hegel izvodi?

Prije svega, Hegel će u odsječku «Misteriozni teoretski nauci», pod kojima smatra dogme kršćanske religije, proglasiti «neshvatljivima», pri čemu ne želi sporiti objektivnu vrijednost tih učenja nego samo njihovu istinu spram praktičnih potreba uma.⁴¹ Tako će naprimjer dogme o uskrsnuću i providnosti proglasiti bezvrijednima za

³⁹ FVC, str. 70.

⁴⁰ Nav. dj., str. 70.

⁴¹ Nav. dj., str. 74, vidi bilješku na toj stranici.

moral jer su one pojmovi uma. Međutim, Hegel u Isusovoj povijesti vidi važan materijal za ono praktično. Isus je tu 'vrlina sama', a ne bilo koji krepostan čovjek. No, kršćanstvo je od Isusa napravilo «personificirani ideal» i učinilo ga predmetom vjerovanja. Time je kršćanstvo, kao uvjet za blaženstvo, postavilo vjeru u Krista i u snagu njegove iskupiteljske smrti i to ne zato da ljudi dođu do moralnosti već samo zbog ugone Bogu. Ta želja za ugađanjem Bogu, kao osnovni princip kršćanstva, nužno se kosi s Hegelovim osnovnim određenjem da čovjek u samome sebi nosi ideju morala koji počiva na slobodi. I ne samo to! Samu ideju potrebe Bogočovjeka on postavlja upravo u bitno određenje da je čovjek moralno iskvaren i da on ideju svetosti ne može imati u samome sebi već «samo preko veze samoga onoga bića u svima nama, putem njegova nastanjivanja u nama (*unio mystica*)».⁴² Kršćanstvo je čovjekov moral obezvrijedilo time što je proglasilo da je za blaženstvo, kao osnovni cilj čovjekov, sam čovjek nesposoban budući da ga Bogu vodi spoznaja o vlastitoj iskonskoj pokvarenosti te mu je potrebna vjera.⁴³ No, ta vjera i sadržaj te vjere samo su «uvjerenja razuma i fantazije... i s njima se razum ne može složiti».⁴⁴

Da sažmemo. Hegel je u svojim fragmentima učinio nekoliko stvari. Prvo, razdvajanje subjektivne od objektivne religije, pri čemu ono objektivno religije nije izvedeno iz subjektivnoga, čime je učinjeno apstraktnim, neživim, omogućilo mu je bitno razlikovanje čovjekove moralnosti od izvanjskog nametanja tog morala u kršćanstvu (pri tome, to nametanje nije u Hegela mišljeno u negativnom smislu već isključivo tako da je sama moralnost nešto čovjeku strano i dolazi mu od drugih izvora no što je on sam). Nadalje, primjenom Kantovih postignuća u *Kritici čistoga uma* i *Kritici praktičnoga uma* on je u kršćanstvu i njegovim dogmama promatrao samo ono što je važeće za praktični um jer «vjeru u Boga može zasnovati samo praktični um».⁴⁵ No, iako je oštro odvojio subjektivno od objektivnoga, posebice u prvim fragmentima,

⁴² Nav. dj., str. 97.

⁴³ Utjecaji na takvo poimanje i razdvajanje morala i objave mogu se pronaći već u tübingerškom Stiftu na kojemu je Hegel studirao. U Stiftu je tih godina, 1792., posredstvom njihova profesora Storra, uvelike utjecala Kantova filozofija i postavila problem autonomnoga morala i suvišnosti objave za ostvarenje čovjekova krajnjega cilja, najvišega dobra. «Teolozi su željeli putem Kantovoga nauka pokazati kako je autonomija volje preslaba da odredi volju bez nade u sreću, tj. da je moral ništavan bez religije. Mladi Kantovci [Schelling i Hegel] su im se suprotstavili tezom da je autonomija potpuna bez uvođenja bilo kakvih tradicionalnih pojmova Boga ili besmrtnosti, tj. da je moralnost *sve* kada se oslobodi od ove vrste religije». D. Henrich, «Historische Voraussetzungen von Hegels System», u: isti, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1967., str. 51.

⁴⁴ FVC, str. 92.

⁴⁵ Nav. dj., str. 102.

on svoj stav u kasnijim fragmentima malo ublažava jer dopušta neku vrijednost kršćanskim dogmama za praktičnu uporabu uma.

Ostaje međutim to da je Hegel oštro razdvojio subjektivno i objektivno, gotovo do nemogućnosti njihova pomirenja jer sadržaj kršćanske dogme ne može biti predmetom teorijskog uma, upravo zbog granica koje mu je Kant postavio, a upravo je na tim teorijskim zasadama sazdana zdanje objektivne religije. Čovjekova sreća ne može se izvesti iz tih dogmi. Ipak, njihovo jedinstvo, iako ne supstancijalno, nalazi se u državi čiji je zadatak «objektivnu religiju učiniti subjektivnom»⁴⁶ i to putem religijskih institucija čiji je zadatak svoje dogme i obrede učiniti takvima da služe moralnom usavršavanju ljudi.

1.2.2. 'Pozitivnost kršćanske religije' (1795.-1796.)

U razmatranju o pozitivnosti kršćanske vjere Hegel dublje razlaže uvide stečene u fragmentima o narodnoj religiji i kršćanstvu. Iako Hegel prestaje koristiti termine «objektivna» i «subjektivna» religija kako bi objasnio na koji je način kršćanstvo od subjektivne postalo objektivnom religijom, on ipak te uvide produbljuje time što za ono ono objektivno sada koristi termin «pozitivno» te ga detaljnije razlaže. Glavni cilj ovoga spisa je dvostruk: s jedne strane Hegel želi pokazati povijesni proces koji je doveo od toga da se kršćanstvo preobrazi u pozitivnu religiju njegova vremena te, s druge strane, želi ukazati na odnose uma i vjere, odnose koji omogućuju da religija postane pozitivna. Iz tog razloga ćemo prvo pogledati kako je, po Hegelovu sudu, kršćanstvo postalo pozitivnom religijom te, drugo, kako on postavlja odnos uma, razuma i vjere.

Pozitivnom religijom može se nazvati ona «koja se suprotstavlja prirodnoj [religiji]... pozitivna religija je protuprirodna ili natprirodna religija koja sadrži pojmove, znanja, koja su preobilna za razum i um, koji zahtijevaju osjećaje i djela koje ne bi mogle ishoditi iz prirodnog čovjeka».⁴⁷ S druge strane, bit kršćanske religije čini «određenje da se čovjekove dužnosti i pobude postave u svojoj čistoći i mogućnosti da se najviše dobro prikaže preko ideje o Bogu».⁴⁸

U tim određenjima Hegel uvodi pojam koji čini okosnicu razloga zbog kojega kršćansku religiju naziva pozitivnom, a to je pojam ljudske naravi te određivanje

⁴⁶ Nav. dj., str. 71.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, «Die Positivität der christlichen Religion», u: *Werke*, sv. 1, str. 217. (u daljnjem tekstu PCR)

⁴⁸ Nav. dj., str. 124.

granica uma. Ovisno o određenju ljudske prirode i uma kojemu ćemo se prikloniti, ishodit će pozitivnost ili nepozitivnost religije.

U čitavom razmatranju, Hegel zapravo izlaže bitne razloge zbog kojih je kršćanska religija postala pozitivnom ako se Isus «prihvatio toga da religiju i vrlinu uzdigne do moralnosti i da ponovo uspostavi onu slobodu u čemu se i sastoji njihova bit». ⁴⁹ Hegel takvim, a i drugim prikazima Isusova života, stoji usred onog prosvjetiteljskog, pa i kantovskog poimanja Krista i religije. ⁵⁰ Svojom porukom o religiji kao ispunjenju i dovršenju morala, Kristova je poruka dakle pretvorena u pozitivnu religiju, tj. onu koja je zasnovana na autoritetu, a ne na onome što se u svakome čovjeku nalazi, a to je moral. Ne smije se u ovome kontekstu zaboraviti reći kako Hegel ne smatra sam sadržaj kršćanske religije pozitivnim, već samo njegovo izvođenje u povijesnom procesu, koji je započeo s njegovim učenicima. On kršćansku religiju ne smatra pozitivnom ako ljudsku prirodu određuje tako da «čovjek ima jedan prirodan osjećaj za obavezu prema Božjim zapovijedima». ⁵¹ Ako se ljudska priroda tako odredi, onda ne samo da religija nije pozitivna nego je ona i preduvjet da je ta poruka mogla uopće biti primljena. Međutim, Hegel ne pridaje Isusu samo tu dimenziju njegove poruke. Njegova tvrdnja ili tumačenje tvrdnje da su naredni procesi u kršćanstvu objektivirali ono što je Isus naučavao kao subjektivno, unekoliko je relativirana Hegelovim prikazima Isusovog djelovanja kojim je on dao povoda da kršćanstvo postane pozitivna religija. Tu on prvenstveno navodi čudesa:

«Sigurno ništa kao ova vjera u čudesa nije doprinijelo tome da Isusova religija postane pozitivna». ⁵²

Zbog mnogih Isusovih djela, čudesa, riječi poslanja nakon njegova uskrsnuća, njegovi su učenici žarište premjestili sa samoga sadržaja Isusovih riječi i djela na njegovu osobu i time *objektivirali* kršćansku poruku. *Umjesto na sadržaj, žarište je premješteno na vjeru u osobu koja je naviještala taj sadržaj, a učenje o vrlini nije postalo obavezno zbog samoga sebe već samo zato što su to Isusove zapovijedi.* Takvo objektiviranje predstavljao je ključni korak u pretvaranju kršćanske religije u pozitivnu.

⁴⁹ Nav. dj., str. 106.

⁵⁰ O tome usp. H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, str. 47 i drugdje.

⁵¹ PCR, str. 111.

⁵² Nav. dj., str. 116.

Također, to objektiviranje odnosno pretvaranje Isusovih riječi u zapovijedi Hegel vidi oprimjereno u nastanku onoga što naziva sektom, odnosno zajednicom Isusovih učenika. Tu on, kako bi naglasio taj nastanak, razlikuje *pozitivnu* i *filozofsku sektu*.⁵³ Koristi termin *pozitivna* jer po njegovom sudu, vjerskoj sekti «bit religije se nalazi u nečemu drugome nego što je pozitivno».⁵⁴ Ona pozitivna, s druge strane, «nije umom postulirana, čak štoviše u proturječnosti je s njim ili ako se s njim i slaže, zahtijeva vjerovanje samo u autoritet».⁵⁵

Pozitivna sekta nije nastala zbog Isusa samog nego zbog revnosti njegovih učenika i načina na koji su oni prihvatili to njegovo učenje. Tu se dakle krije ono prvo pozitivno kršćanske religije. Međutim, ipak ostaje otvoreno pitanje pozitivnosti same Isusove poruke i djela jer tu Hegel ne daje jednoznačan odgovor. S jedne strane, na nekoliko mjesta naglašava kako srž kršćanske poruke, drugim riječima, Isusova poruka, u sebi ne sadrži nešto pozitivno, a s druge navodi nekoliko primjera Isusovih govora i djela koji su «mogući samo u ustima učitelja jedne pozitivne religije, a nisu mogući u ustima učitelja vrline».⁵⁶ Tu dvoznačnost je kod Hegela u ovome spisu teško razriješiti jer je i sam Hegel ovdje dvoznačan. Mogući put odgovora na to pitanje možda se može pronaći u biblijskome istraživanju koje je nastupilo za vrijeme prosvjetiteljstva i koje je svojom povijesno-kritičkom metodom počelo razdvajati samo Isusovo učenje, kao učenje o vrlini, od naknadnih interpolacija u izvornu Isusovu poruku od strane prve zajednice, odnosno njegovih učenika. S takvim metodama Hegel je svakako bio upoznat tijekom svojega studija u Tübingenu.⁵⁷

No ipak, unatoč toj dvoznačnosti, Hegel je jasan glede povijesnog razvoja pozitivnosti kao posljedice prvotnoga utjecaja Isusovih učenika koji su sada na predmetno-osjetilni način tumačili njegove poruke.

⁵³ Prilikom obajšnjavanja naravi filozofske sekte Hegel je za pripadnike te sekte upotrijebio termin «nevidljiva crkva» koji izravno uzima od Kanta iz njegove *Religije unutar granica čistoga uma*. Naime, pripadnik neke sekte postaje «građanin carstva moralnosti, odnosno *nevidljive crkve*». Ta sintagma, kao i njezin sinonim «kraljevstvo Božje» bila je veoma važna među filozofima izniklima iz Tübingenškoga Stifta. Hegel će u ovome spisu suprotstaviti nevidljivu i pozitivnu crkvu, ako je ova prva «zasnovana na slobodi i na autonomiji volje», a ova potonja na «religiji i na našoj ovisnosti o božanstvu koja nije činjenica našega duha već je nešto naučeno». u: PCR, str. 179.

⁵⁴ Nav. dj., str. 112.

⁵⁵ Nav. dj., str. 111.

⁵⁶ Nav. dj., str. 123.

⁵⁷ Vidi u D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, str. 30 i d.

Kako bi se bolje uvidjela pogubnost pozitivnoga, Hegel uspoređuje sadržaj pozitivne sekte i one filozofske. Filozofska sekta je, za razliku od pozitivne, ona «koja se razlikuje svojim učenjem o onome što je za čovjeka dužnost, vrlina, svojim predstavama o božanstvu, koja izopačenost i nedostojnost vezuje samo za odstupanje od ćudorednosti, a ne za zablude o načinu na koji se ona deducira, koja pučko vjerovanje fantazije pri tom smatra nedostojnim jednog misaonog čovjeka, ali ne i kažnjivim».⁵⁸

Zanimljivo je kako Hegel od te filozofske sekte, 'nevidljive crkve', zapravo čini srž kršćanske religije i kako je želi obnoviti te ta «nevidljiva crkva» postaje suprotnost onoj pozitivnoj koja se sastoji od pukih praznih riječi. Kako bi to objasnio, Hegel razlaže pojam uma, moralnoga zakona i vjere te je tim izvođenjem potpuno na tragu svojih ranijih fragmenata o narodnoj religiji i kršćanstvu. Kako to Hegel čini? Prvo, naglašavanjem Isusova učenja kao učenja o vrlini, odnosno onoga koje u svom sadržaju odgovara zahtjevu za vrlinom, tj. «odgovara moralnim potrebama našega duha».⁵⁹ U filozofskoj sekti glavni autoritet je um koji u skladu sa svojim mogućnostima u kršćanskoj religiji prihvaća ono što mu je prihvatljivo, a ono što to nije, ima punu slobodu promijeniti. Hegel će na nekoliko mjesta jasno reći da ono pozitivno u kršćanskoj vjeri nije stvar njezina sadržaja već *načina* na koji se taj sadržaj prenosi. Ono bitno sastoji se upravo u tom načinu koji «ne priznaje pravo svake sposobnosti ljudskog duha, naročito uma»⁶⁰ jer kršćanska religija «taj moralni zakon [koji se može izazvati samo u onome subjektu u kojemu je ovaj zakon zakonodavan] najavljuje kao nešto što postoji izvan nas, kao nešto dano».⁶¹

Hegel kao srž, polaznu točku svakog vjerovanja ili nevjerovanja u pozitivnu religiju stavlja autonomiju uma, odnosno «gubitak slobode uma» u pozitivnoj religiji.⁶²

To razdvajanje uma i vjere Hegel izvodi koristeći se uvidima koje je postavio Kant u svojoj *Religiji unutar granica čistoga uma*.⁶³ Tako će Kant u samome uvodu napisati kako ideja «jednog višeg, moralnog, najsvetijeg i svemoćnog bića... proistječe

⁵⁸ PCR, str. 111.

⁵⁹ Nav. dj., str. 114.

⁶⁰ Nav. dj., str. 187.

⁶¹ Nav. dj., str. 188.

⁶² Nav. dj., str. 192.

⁶³ O raspravi o utjecajima Kantove *Religije unutar granica čistoga uma* na Hegelovu ranu misao, vidi u H. S. Harris, «The Young Hegel and the Postulates of Practical Reason», u: D. E. Christensen (ur.), *Hegel and the Philosophy of Religion*. M. Nijhoff, The Hague, 1970., str. 61-91, pos. str. 61-64.

iz morala, a nije njegov temelj».⁶⁴ Dakle, postavljajući ideju Boga u moral, i to ne kao njegov izvor već kao posljedicu morala, Kant je bitno razdvojio ideju Boga kao pripadnu čovjekovu praktičnome umu i ideju Boga koji se objavio, dakle onu ideju koja se događa «izvan čovjeka». No, ipak veza te 'prirodne religije' i objavljene religije nije posve prekinuta. Ideja Boga, koja počiva u umu, zasnovana je na onome *trebanju*, a time i na mogućnosti da se čovjek saobrazi s tom idejom. Po Kantu, ideja Boga već se nalazi u našem umu, te realizaciji nije potrebna objava budući da istine objave nisu spoznatljive čistome umu. Praktični um, s druge strane, prihvaća ideju Božje objave ali samo utoliko ukoliko joj je vrhovni praktični kriterij: «Svaki spis od Boga dan koristan je za pouku, za kaznu, za poboljšanje itd.».⁶⁵ To moralno poboljšanje je dakle svrha svake umske religije te je njezino najviše načelo. Ovakvo odbacivanje Objave, ali ne i njezina sadržaja, Kantu omogućuje da čitavu kršćansku religiju promatra *isključivo u onoj mjeri u kojoj je ona sukladna općim pravilima praktičnoga uma*. Ipak, teškoće nastaju kada se pokušava objasniti odnos između ideje Boga kao moralnoga zakonodavca, koja se već nalazi u našem umu, i «teorijskog učenja crkvene religije», kako ga naziva Kant. Kant iz tog razloga uvodi razlikovanje, koje će i Hegel ponoviti, razlikovanje između *povijesne* i *umne* vjere. *Povijesna vjera*, kakvo je učenje o kršćanskoj objavi, ima *kontigentni* karakter budući da je ona predmet iskustvene spoznaje, «svijesti o tome da predmet *mora* biti takav i nikakav drugi, nego da on jeste takav, u sebi».⁶⁶ *Povijesna vjera*, kao objava, budući da govori o tome kakav je «predmet» (Bog) u sebi, ne može biti predmetom spekulativnoga uma jer on ne može spoznavati ništa van danoga iskustva, već nužno mora služiti potrebama moralne vjere:

«Crkvena vjera... sadrži samo sredstvo za unošenje čiste religijske vjere (u kojoj leži stvarna srhva), to ono što je u njoj kao praktičnoj vjeri uvjet, naime maksima činjenja, mora pretpostavljati početak, a maksima znanja ili teorijske vjere samo utjecati na učvršćivanje i ostvarivanje prve maksime».⁶⁷

Potvrdu takvoga stajališta Kant ne nalazi samo u praktičnome umu samome već i u karakteru Isusove poruke koji je religiju služenja proglasio ništavnom, a moralnu

⁶⁴ I. Kant, *Religija unutar granica čistoga uma*, (preveo Aleksandar Buha), BiGZ, Beograd, 1990., str. 7.

⁶⁵ Nav. dj., str. 101.

⁶⁶ Nav. dj., str. 104.

⁶⁷ Nav. dj., str. 107.

religiju koja posvećuje ljude proglasio je jedino važećom. Na tragu takvoga čitanja prve kršćanske poruke, skopčano s mogućnostima i granicama spekulativnog uma, Kant će odbaciti vjeru u čuda, otajstva otkupljenja, nauk o Trojedinom Bogu itd., kao i pokušaj da se dokuči «sveta Tajna», tj. bitak Boga kakav je u sebi. Budući da to nisu predmeti spekulativnoga uma, praktični um ideju Boga postulira i čini da «Božju prirodnu sazdanost moramo tako misliti i uzimati kako je ona neophodna za ovaj položaj u cjelokupnoj savršenosti koja je potrebna za izvršavanje njegove volje, i bez toga odnosa ne možemo o njemu ništa spoznati».⁶⁸

Kršćanska vjera je dakle, jedna *umna* religija (ukoliko njezina učenja mogu biti maksimum djelovanja praktičnoga uma) dok je religija objave «zapovijedena vjera».⁶⁹ Kao *zapovijedena*, ona je povijesna i ona određuje sadržaj kršćanske religije.

No kakav je odnos te zapovijedene i moralne religije?

Kod Hegela smo vidjeli kako se cjelokupni sadržaj onoga što on naziva 'objektivnom religijom' ('zapovijedenom' kod Kanta) izvodi iz subjektivne religije (umske religije) i time on sve što ne pripada moralnom usavršavanju čovjeka naprosto «izbacuje» iz sadržaja religije. Kant će tu objavljenju religiju, ako se uzme kao ono bitno u Božjoj službi i ako je se učini najvišim uvjetom Božje volje u čovjeku nazvati «religijskom zabludom»⁷⁰ koja djeluje suprotno istinskoj službi koju on sam zahtijeva. Dakle, u skladu s Kantovim određenjem religije kao onoga što pripada već samim određenjima čovjekova uma, sve ono objavljeno u religiji (a pod objavljenim Hegel prvenstveno ne smatra *sadržaj* objave već ono što se čovjeku nameće izvana kao ono čemu se treba pokoriti bez obzira za zahtjeve uma) biva podvrgnuto velikoj kritici te naposljetku odbačeno. Ona objavljena religija za Kanta je «tobožnja služba Boga – praznovjerje»⁷¹ i time proizvoljna. Ona sadrži mnogo toga što se treba odbaciti jer naprosto čovjeka ne čini boljim.

Takvim određenjem religije Kant je otvorio put Hegelovom razumijevanju odnosa između subjektivne, moralne vjere i onoga pozitivnog u kršćanstvu. Hegel će, usprkos odbacivanju onoga objavljenoga u religiji, pokušati iznaći oblik njihova odnosa. Tako se Hegel pita: «kako je moguće zamisliti pozitivnu vjeru u te istine, kako

⁶⁸ Nav. dj., str. 126.

⁶⁹ Nav. dj., str. 146.

⁷⁰ Nav. dj., str. 149.

⁷¹ Nav. dj., str. 153.

one mogu postati subjektivne»?⁷² Isusove zapovijedi, reći će Hegel, nisu po sebi pozitivne jer ako sve te zapovijedi, njega kao učitelja vrline, proglaše pozitivnim, onda im odričemo njihovu vrijednost ukoliko one «oduševljavaju čovjeka za jednu bolju religiju i za vrlinu».⁷³ Nije dakle pozitivno samo Isusovo učenje već ono postaje pozitivno ako se *ljudska priroda apsolutno odvaja od božanskog*,⁷⁴ ako se ono prirodno u čovjeku svede na puko vjerovanje u nešto što mu je izvana dano. Ta suspenzija moralnoga u čovjeku upravo je proizvod samoga kršćanskoga nauka da je ljudska priroda nedostatna za svoje moralno određenje te mu je potrebna pomoć odozgo, kako bi «mu dalo ono što mu nedostaje i što sad više ne može prezirati».⁷⁵ Kako bi religija postala potpuno pozitivna, ona čovjekovu moralnu vjeru hrani slikama koje potiču maštu i time mu približava njezin objekt, odnosno Boga.

Hegel dakle, koristeći se uvidima iz Kantove *Religije unutar granica čistoga uma*, razdvaja subjektivnu, moralnu vjeru i ono što naziva pozitivnim u vjeri, njezino nametanje istina koje nisu istine uma, jer ih ne može shvatiti, a njihovim prihvaćanjem um kreće protiv sebe i time prestaje biti autonoman. Ono pozitivno religije nije samo ono neprimjereno uporabi praktičnoga uma već je ta religija protuprirodna i natprirodna te se nameće silom izvana.

1.3. Hegel u Frankfurtu

Hegelov odlazak u Frankfurt 1797. godine predstavljao je puno više od puke biografske činjenice. Nakon odrađenoga privatnoga učiteljstva u Bernu, Hegel dolazi u Frankfurt gdje se susreće sa svojim starim 'školskim drugom' Friedrichom Hölderlinom,⁷⁶ pripadnikom tzv. 'Frankfurtskoga kruga', kojemu su još pripadali Isaac

⁷² PCR, str. 140.

⁷³ Nav. dj., str. 169.

⁷⁴ Ova tvrdnja iznenaduje ako se promotri ono što je Hegel u ovome spisu do sada napisao. Naime, taj navod potiče iz Novoga početka spisu o 'Pozitivnosti kršćanske religije' napisanim 1800. godine, dakle nakon Hegelova prihvaćanja Hölderlinovih uvida o jedinstvu božanske i ljudske prirode.

⁷⁵ PCR, str. 142.

⁷⁶ Zanimljivo je pritom spomenuti kako Hegel, osim pjesme *Eleusis*, napisane u Bernu, koju je posvetio Hölderlinu, uopće, niti jednom, ne spominje Hölderlina ni u kojem od svojih kasnijih radova. što se da objasniti Hölderlinovom kasnijom bolešću. O tome vidi u D. Henrich, «Hölderlin in Jena», u: isti, *The Course of Remembrance and other essays on Hölderlin*, Stanford University Press, Stanford, 1997., str. 100.

von Sinclair i Jakob Zwilling. Taj susret presudno je utjecao na misao ranoga Hegela te na početak onoga što se naziva *apsolutnim idealizmom* u njegovom mišljenju. No, taj termin, apsolutni idealizam, potrebno je unekoliko izdeferencirati i smjestiti ga u njegov kontekst. U tome smislu mnogi su tumači govorili o «revoluciji u Hegelovu mišljenju» koja se počela zbivati u Frankfurtu. Ta je rasprava tek dio čitavog kompleksa pitanja Hegelova kontinuiteta u tim njegovim ranim spisima. Kontinuitet je svakako vidljiv u Frankfurtu budući da u spisima koji se nazivaju 'Frankfurtskim', a tu za našu svrhu posebno mislim na fragmente nazvane 'Skice o religiji i ljubavi', 'Duh kršćanstva i njegova sudbina' te 'Fragment sustava iz 1800. godine', Hegel se još uvijek, iako u puno manjoj mjeri, služi terminologijom koja je obilježila njegovo *bernsko* razdoblje pri čemu posebno mislim na obradu pozitivne vjere te problema odnosa religije, u Frankfurtu konkretno kršćanske, i samoga društva. No, izgleda da se u ovoj maloj napomeni sastoji sve što se odnosi na kontinuitet s Bernom. U Frankfurtu, posredstvom Hölderlina, Hegel ulazi u posve novi misaoni krug koji će dugoročno obilježiti njegovu misao, a taj je misaoni krug nemoguće razumjeti bez upoznavanja konteksta njemačkoga idealizma sredine devedesetih godina osamnaestoga stoljeća.

Hegel u Frankfurt dolazi 1797. godine kao, kako piše Dieter Henrich, «pobožni Kantovac»,⁷⁷ a iz njega, dodali bismo, kao filozof apsolutnog idealizma. Taj stanoviti zaokret kod mnogih je Hegelovih tumača predstavljen na razne načine. Jedni će, upravo zbog tog novog postavljanja odnosa Boga i čovjeka te Hegelova učenja, koje će mnogi nazvati «čistom mistikom»,⁷⁸ govoriti o revoluciji u Hegelovom mišljenju dok će drugi govoriti o polaganom razvoju njegova mišljenja.⁷⁹ U Frankfurtu, prema Hegelovim pismima te pismima njegovih tamošnjih prijatelja Sinclaira i Hölderlina, Hegel se na neki način vratio u život. Od samačkoga života u Bernu, došao je u Frankfurt gdje je

⁷⁷ D. Henrich, «Hegel und Hölderlin», u: isti, *Konstellationen*, str. 128. Vidi i: D. Henrich, «Kant und Hegel: Versuch der Vereinigung ihrer Grundgedanken», u: isti, *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2001., «Hegel je zaista izašao iz Kantova mišljenja i u svojoj je mladosti bio kantovac», str. 175.

⁷⁸ Tako primjerice G. Lukacs, *Mladi Hegel*, str. 222.

⁷⁹ Vidi npr. Hegelova biografija H. S. Harrisa koji je u svojoj knjizi *Hegel's Development, sv. 1: Toward the Sunlight 1770-1801*, Clarendon Press, Oxford, 1972., na str. 259 zapisao: «Nije bilo 'revolucije' u Hegelovu mišljenju jer se to mišljenje razvija u takvom polaganom i organskom kontinuitetu». Autor ne uvida 'lomove' u Hegelovu mišljenju u Frankfurtu, ali ni u Jeni, budući da nije detaljnije obrađivao različite forme idealizma koje su postojale u tim devedesetim godinama 18. stoljeća i Hegelovo priklijanje apsolutnom idealizmu Hölderlina, a kasnije i Schellinga.

imao prilike družiti se sa spomenutim prijateljima te posjećivati sva kulturna događanja kojih je u Bernu bio uskraćen.

No, mimo biografskih podataka koji, osim novoga susreta s Hölderlinom, uglavnom nisu bitni za praćenje razvoja njegova mišljenja, bit će potrebno razmotriti što je dovelo do Hegelova novoga jezika i novoga postavljanja odnosa onog subjektivnog i objektivnog, konačnog i beskonačnog. Doduše, Hegel ni u Frankfurtu nije odustao od razmatranja problema pozitivnosti religije, ali je tu pozitivnost premjestio na novo područje, što je učinio detaljnijim izlaganjem samoga početka kršćanstva, Isusovih riječi i djela te sudbine te poruke u kršćanskoj zajednici. Iako mnogi tumači smatraju kako je spis 'Duh kršćanstva i njegova sudbina' teološki spis,⁸⁰ Hegel tumači sadržaj kršćanske religije te njezinu sudbinu kako bi ukazao na njezinu nedostatnost da sjedini suprotstavljanje Boga i svijeta, što je kod mladoga Hegela od prvenstveno filozofskoga zanimanja. Također, jedan od osnovnih problema kako *Duha kršćanstva* tako i ranijih bernskih spisa predstavlja i pitanje same pozitivnosti kršćanske religije, odnosno, ispravnije rečeno, je li kršćanska religija pozitivna u samoj sebi ili je pozitivnost nastala u samoj prvoj kršćanskoj zajednici? Dakle, je li pozitivnost svojstvena samoj kršćanskoj vjeri ili tek njezinoj povijesnoj manifestaciji?

Međutim, to je samo naličje problema s kojima se Hegel hrva u Frankfurtu. Kako smo već naveli, Hegel ulazi u posve novi misaoni krug kojega ćemo morati, barem u kratkim crtama, koliko nam prostor dopušta, obraditi,⁸¹ a taj misaoni krug je nužan za razumijevanje Hegela. Jer, kako je naveo Dieter Henrich:

⁸⁰ Iako se može i to tvrditi budući da je Hegel «iznova prionuo u pomno egzegetsko proučavanje grčkoga Novoga zavjeta, posebno Evanđelja», u: S. Crites, *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1998., str. 114. Također, o razlozima teološkog čitanja istoga spisa vidi i u: E. de Guereñu, *Das Gottesbild des jungen Hegel: eine Studie zu «Der geist des Christentums und sein Schicksal*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1969., str. 15-17.

⁸¹ U ovoj obradi oslanjat ću se prvenstveno na vrlo iscrpnu analizu nastanka i razvoja ranoga njemačkog idealizma, kako je prikazana u knjizi F. Beisera, *German Idealism: Struggle against Subjectivism 1781-1801*, Harvard University Press, Cambridge, 2008., posebno na stranicama 349-577 na kojima se obrađuje prelazak iz subjektivnoga u apsolutni idealizam. Zanimljivo je napomenuti u vezi ove knjige da, koliko god iscrpna analiza njemačkoga idealizma ona bila, Hegela se gotovo potpuno izostavlja kao samostalnog mislioca i ne daje mu se zasebno poglavlje. Točnije rečeno, *Hegela se obrađuje samo u sklopu misaonog kruga Hölderlina u Frankfurtu i Schellinga* u Jeni jer, kako piše Beiser, «on [Hegel] nije bio kreativan i izvoran mislilac kako se to u povijesti navodi ili kao što to impliciraju njegovi učenici. Hegelova je snaga počivala u njegovim sintetizatorskim i sistematičnim moćima, u racionaliziranju i organiziranju ogromne količine ideja koje su stvorili njegovi suvremenici. Zapravo, Hegel je bio upravo onakav kakvog su ga njegovi prijatelji u *Stiftu* opisali: *starac (der alte Mann)* koji se oslanjao na štap kako bi hodao. On je bio kornjača među zečevima; i kada su svi zečevi poodustajali ili su izgubili energiju, samo je on došao, polagano ali sigurno, do ciljne ravnine. Poput svih pobjednika, on je potom

«Istraživanje koje je započelo s Hegelovim ranim razvojem bilo je vođeno sljedećom hipotezom: gdje god se u određenom obliku mišljenja pojavljuje zaokret događaja koji se ne mogu primjereno objasniti na temelju teksta koji je pred nama, tom istraživanju mora prethoditi promjena u općem tretiranju problema. Stoga, potrebno je istražiti kontekst u kojemu se dogodila ta promjena».⁸²

Taj kontekst je kontekst Hölderlinovih novih naglasaka i smještanja Apsoluta ne više u Ja, kao kod Fichtea nego, pomoću Spinoze, u supstanciju koja se ne nalazi u tome apsolutnome Ja.

1.3.1. Hölderlin i nastanak apsolutnog idealizma

Utjecaj Hölderlina na razvoj njemačkoga idealizma oduvijek se obrađivao s velikom pozornošću. Hölderlin je prvenstveno pjesnik, no njegovi rani radovi, posebice filozofska novela *Hiperion ili eremit u Grčkoj*⁸³ te fragment *Sud i bitak* imaju vrlo jasnu filozofsku namjeru koja se može shvatiti samo u kontekstu njihova nastanka. Nakon otkrića fragmenta koji je naslovljen *Sud i bitak* 1930. godine, taj utjecaj nije se samo počeo gledati u novom svjetlu već ga se počelo nazivati ključnim.⁸⁴ U tome fragmentu Hölderlin će, između ostaloga, napisati sljedeće:

«Gdje su subjekt i objekt naprosto, a ne samo djelomice sjedinjeni, dakle tako sjedinjeni da se ne može poduzeti nikakvo dijeljenje a da se ne

prepisao povijest iz svoje točke gledišta, kao priču svoje pobjede», str. 10-11, kao i navoda da *nema ništa kod Hegela što već prije nije bilo u drugim misliocima*. No, uz ovakvu, popriličnu oštru procjenu Hegela kao neinventivnog mislioca i unatoč potcjenjivanju Hegelove samostalnosti, nejasan je i proturječan autorov navod u obradi Schellingove koncepcije apsolutnoga idealizma, gdje izričito potvrđuje Hegelovo odmicanje od Schellinga uvođenjem onoga negativnoga u apsolut koje, barem iz Beiserova izvođenja, ne nalazimo ni u Schellinga ni u Hölderlina. Tako je «Hegel došao do svojih zaključaka iz Schellingove teškoće. Uvidjevši dualizam koji se implicitno nalazi u Schellingovom izvještaju o Padu, bio je uvjeren da je nužno negativnost učiniti bitnim elementom samoga apsoluta». (str. 576).

⁸² D. Henrich, «Hölderlin in Jena», str. 96.

⁸³ Novelu *Hiperion* citirat ćemo prema izdanju: F. Hölderlin, *Hiperion ili eremit u Grčkoj*, (preveo Ratimir Škunca), Demetra, Zagreb, 2005.

⁸⁴ Fragment je otkriven 1930. godine, a prvi put je objavljen u Hölderlinovim djelima 1961. godine. Tako će Dieter Henrich napisati: «Ako je ovo datiranje [nastanka Hölderlinova fragmenta] točno, onda ono baca posve novo svjetlo na povijest izvora idealističke filozofije». u: D. Henrich, «Hölderlin on Judgement and Being», u: *The Course of Remembrance*, str. 74.

povrijedi bit onoga što se treba razdvojiti, tu, a inače nigdje drugdje, može biti govora o *bitku naprosto*, kao što je slučaj kod intelektualnog zrenja». ⁸⁵

Govor o *bitku naprosto* kao o počelu i «mjestu» sjedinjenja subjekta i objekta te, kako će napisati Hölderlin, bitak je taj koji «izražava povezivanje subjekta i objekta», ⁸⁶ predstavlja veliki skok u mišljenju idealizma budući da to sjedinjenje Hölderlin više ne postavlja u apsolutno Ja, kako je to kod Fichtea, već u nešto drugo. To nešto drugo upravo i predstavlja ono čime je Hölderlin 'zadužio' razvoj njemačkoga idealizma, a napose Hegela u čijim se jenskim spisima jasno odčitava Hölderlinova misao da se

«taj bitak ne smije brkati s identitetom. Kada kažem: Ja sam Ja, onda subjekt (Ja) i objekt (Ja) nisu tako sjedinjeni da se uopće ne može poduzeti nikakvo dijeljenje a da se ne povrijedi bit onoga što se treba razdvojiti». ⁸⁷

No, krenimo redom. Hölderlin se za vrijeme nastanka *Suda i bitka* te početka pisanja prvih skica *Hiperiona* nalazio u Jeni u kojoj je u to vrijeme dominirao Fichte sa svojom filozofijom apsolutnoga Ja. Hölderlin će 1794. godine na nekoliko mjesta u svojim pismima izražavati oduševljenje Fichteom. ⁸⁸ Upravo je ta godina, 1794., doživjela objavljivanje Fichteova djela *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*. ⁸⁹ U tome djelu Fichte će postaviti zadatak utemeljenja prvoga bezuvjetnog načela: «Mi imamo da potražimo apsolutno-prvo, posve bezuvjetno načelo svega ljudskoga znanja». ⁹⁰ Kako bi to učinio, on svo to znanje te njegovo počelo smješta u ono Ja koje je «nužno idenitet subjekta i objekta: subjekt-objekt... te izvan Ja nije ništa». ⁹¹ U svijesti Ja odvija se čitav proces spoznaje, a objektivacija toga Ja u Ne-ja, koje se mora postaviti nije odvojeno od onoga Ja već on «prije svakog mogućeg iskustva mora ležati u meni samome, u meni koji predočuje». ⁹² Nužnost postavljanja identiteta subjekta i objekta u samome Ja Fichte

⁸⁵ F. Hölderlin, *Sud i bitak*, (preveo Ivan Bubalo), neobjavljeno.

⁸⁶ Isto.

⁸⁷ Isto.

⁸⁸ «Fichte je duša Jene», napisat će Hölderlin svome prijatelju Neeufferu krajem 1794. godine. Citirano prema F. Beiser, *German Idealism*, str. 386.

⁸⁹ Djelo će citirati prema J. G. Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, (preveo Viktor D. Sonnenfeld), Naprijed, Zagreb, 1974.

⁹⁰ Nav. dj., str. 41.

⁹¹ Nav. dj., str. 48.

⁹² Nav. dj., str. 54.

argumentira nasuprot Spinozine tendencije da se taj identitet subjekta i objekta, kao i samo Ja, mora postaviti u nečemu višem od samoga Ja, odnosno, Spinozinim riječima, u supstanciji.⁹³ Ne ulazeći u razloge Fichteova odbacivanja Spinozine supstancije, koji ovdje nisu predmet našega interesa, dostatno će biti reći da je Fichte to Spinozino postavljanje svega identiteta i svijesti u supstanciju, a ne u ono apsolutno Ja, u potpunosti odbacio nazvavši ga dogmatizmom:

«U kritičkom je sustavu stvar ono u Ja postavljeno; u dogmatičkome ono u čemu je Ja sam postavljen. Kriticizam je zato imamentan, jer sve stavlja u Ja; dogmatizam transcendentan jer ide još preko Ja. Ukoliko dogmatizam može biti konsekventan, utoliko je spinozizam njegov najkonsekventniji produkt».⁹⁴

Upravo se u spinozizmu, odnosno u stavu prema njemu, događaju razlozi Hölderlinova udaljavanja od Fichtea te njegove implicitne kritike kakva se može naći u *Hiperionu*. Odakle takav okret kod Hölderlina i kako je on modificirao spinozizam? Kako bi odgovorili na ovo pitanje, potrebno je vratiti se u tübingsenške dane filozofskoga trojca, Hölderlina, Schellinga i Hegela. U Hegelovu *Spomenaru (Stammbuch)* iz 1790. godine, nalazimo upisanu grčku sintagmu «'Εν και παν», «Jedno i sve».⁹⁵ Taj izričaj, koji se kod Hegela spominje već 1790. godine, postao je nekom vrstom slogana Schellinga, Hegela i Hölderlina te je preuzet od Lessinga, koji je prema Jacobijevu tumačenju, rekao da «pravovjerni pojmovi božanstva nemaju više nikakve vrijednosti... Hen kai pan! Ne znam za ništa drugo».⁹⁶ Upravo tu filozofiju koja preuzima Spinozin pojam božanstva, koji je jedno i sve, shvaćeno na panteistički način, Hölderlin izravno preuzima te je unekoliko i modificira. Razlog promjene naglaska dotadašnjeg njemačkog idealizma s identiteta subjekta i objekta koji se nalazi u

⁹³ Daleko bi nadišli opseg ovoga rada kada bismo ulazili u načine preuzimanja pojma božanstva od Spinoze. Međutim, ono što je bitno reći je to da u preuzimanju koncepcije božanstva kao univerzalne supstance, u Hölderlinovu izvođenju, ta supstanca se nazivala Svemirom, 'Εν και παν i bitkom naprosto. Za razliku od Spinozine supstance koja se izvodi geometrijskom jasnoćom i nužnošću, romantičari su izmijenili njezin sadržaj i njihova se koncepcija supstance može sažeti u tri teze: «1. Monizam – svemir se ne sastoji u pluralnosti supstanci nego u jednoj supstanci; 2. Vitalizam – jedna univerzalna supstanca je organizam koji se neprestano razvija i raste; 3. Racionalizam – taj proces razvoja ima svrhu ili je u skladu s nekim oblikom, arhetipom, idejom». Vidi u: F. Beiser, *German Idealism*, str. 352.

⁹⁴ Nav. dj., str. 67.

⁹⁵ Nav. dj., str. 362.

⁹⁶ Isto.

apsolutnome Ja, dakle subjektivnog idealizma, prema identitetu subjekta i objekta koji se nalazi upravo u tome «Jednom i svemu», apsolutnog idealizma, ima nekoliko elemenata:

«1. Mora se zaniijekati da se identitet subjekta i objekta sastoji samoj samosvijesti onoga Ja te se treba ustvrditi da on postoji u jednoj univerzalnoj supstanciji koje su ono subjektivno i objektivno puke pojave; 2. Mora se osporiti čisto regulativni status apsoluta i naglasiti njegovu konstitutivnu ulogu – drugim riječima, apsolut nije samo etički ideal već i postojeća zbilja; 3. Moraju se nadići kantovsko-fichteovske granice spoznaje i ustvrditi mogućnost spoznaje apsoluta. 4. Priroda nije projekcija svijesti, još manje prepreka za volju, već autonomni organizam koji ima neovisnu zbiljnost i u sebi prirodenu umnost».⁹⁷

Iako ovdje imamo cjelokupan program uzroka i sadržaja nastanka apsolutnoga idealizma, Hölderlin ne pripada onim misliocima koji su pomnim argumentiranjem i izvođenjem razradili svaki od tih pojedinih elemenata. Prisjetimo se, Hölderlin je prvenstveno pjesnik i osim njegova *Suda i bitka* mi u njegovim djelima imamo tek impliciranu filozofiju apsolutnog idealizma, ali ne i njezinu razradbu. U noveli *Hiperion* sadržana su sva ta četiri elementa pa ćemo ukratko uputiti na Hölderlinov govor o prva tri elementa koji su bitni za naše daljnje bavljenje utjecaja koji je Hölderlin izvršio na Hegela.

1. U samome uvodu toga djela, Hölderlin odmah naznačuje svoju kritiku Fichtea:

«Ah! Da barem nisam pohadao vaše škole... Postao sam uz vas veoma uman, naučio sam sebe temeljito razlikovati od onoga što me okružuje i sada sam upoedinjen u tom lijepom svijetu, posve izbačen iz vrta prirode u kojemu rastah i bujah i sahnem na podnevnom suncu».⁹⁸

Kritika Fichtea, ali i Kanta, koji su ga «naučili sebe temeljito razlikovati od onoga što ga okružuje» očituje se u čitavom djelu. No, Hölderlin ne zastaje na samoj kritici već

⁹⁷ Podjela prema Beiseru, str. 375.

⁹⁸ *Hiperion*, str. 9.

daje svoj vlastiti program nadilaženja, prekoračenja granice razdvajanja s onim što ga okružuje te identitet nalazi u onom Jednome:

«Biti jedno sa svime, to je život božanstva, to je nebo čovjeka... Biti jedno sa svime što živi, u blaženom samozaboravu ponovno se vratiti u ono sve prirode, to je vrhunac misli i radosti».⁹⁹

2. Apsolut, to Jedno, za Hölderlina nije tek puka ideja već i postojeća zbilja. Tu zbilju «ja vidjeh Jednom to jedino za čim mi duša tragaše i savršenstvo koje udaljujemo uvis ponad zvijezda, koje odlažemo do kraja vremena, osjetio sam u sadašnjosti... Ne pitam se više gdje je; ono bijaše u svijetu, ono se ponovo može u nj vratiti, ono je sada samo skrivenije u njemu. Ne pitam više što je to; vidio sam to, upoznao sam to».¹⁰⁰

3. Hölderlin ovdje govori o poznavanju tog Jednog, o njegovom viđenju. Kako bismo mogli razumjeti to viđenje, Hölderlin nas uvodi u posebnu vrstu spoznaje tog Jednoga koju naziva «intelektualnom intuicijom». «Apsolut je predmet posebne vrste iskustva, intuicije ili osjećaja koji nastaje iz estetskoga osjeta».¹⁰¹ Taj estetski osjet nije dokaziv i razlikuje se od uma i razuma upravo u tom iskustvu Jednoga koje um i razum nikada ne mogu iskusiti već samo postulirati.

4. Također, nov naglasak na prirodu koji nalazimo kod Hölderlina sastoji se upravo u onom gore izrečenom, da je priroda autonomni organizam koji ima neovisnu zbiljnost. Tako će on svrhu čovjeka izreći kao povratak onome «gdje ti je ishodište, u naručje prirode, nepromjenjive, tihe i blage».¹⁰² No, je li priroda neovisan entitet o onoga Ja, od čovjeka ili postoji neka relacija, ili identitet, čovjeka i prirode? U odgovoru na ovo pitanje, Hölderlin priziva upravo onaj *'Ev και παν*. Božansko dakle, predstavlja instancu jedinstva čovjeka i prirode, subjekta i objekta. To božansko Hölderlin u *Hiperionu* naziva Svemirom, Jednim, božanskim, Ljepotom, a u *Sudu i bitku* bitkom naprosto. Sve su to nazivi za zbilju, koja sada ima konstitutivnu ulogu, a ne puko regulativnu kao kod Kanta i Fichtea, koja se neda spoznavati razumom i umom već samo intelektualnom intuicijom. Budući da intelektualna intuicija ima prvenstvo nad

⁹⁹ Nav. dj., str. 7.

¹⁰⁰ Nav. dj., str. 91.

¹⁰¹ F. Beiser, *German Idealism*, str. 392.

¹⁰² Nav. dj., str. 5.

razumskom i umskom spoznajom,¹⁰³ Hölderlin će prvenstvo dati pjesništvu koje je «početak i svršetak te znanosti [filozofije]. Ona proistječe iz pjesništva beskonačnog božanskog bitka, kao Minerva iz Jupiterove glave».¹⁰⁴

1.3.2. 'Duh kršćanstva i njegova sudbina' (1798.-1800.)

U prikazu razvoja židovske i kršćanske religije, što je primarni interes i sadržaj ovoga njegovog spisa, Hegel se bori s onime što je već bio predmet njegova zanimanja u Bernu i utoliko možemo govoriti o polaganome napredovanju njegova mišljenja, a to je pozitivnost religije koja u svojoj srži nije bila takva. Po tom pitanju Hegel ne unosi nikakvu novost u svoje mišljenje jer mu je predmet istraživanja isti. Međutim, religiju, koju je posve kantovski izložio u svojim bernskim spisima, kao onu koja predstavlja podvrgavanje moralnom zakonu koji se nalazi u čovjeku dok uspjeh religije ovisi o njezinoj sukladnosti s tim moralnim predispozicijama čovjekovim te usklađenosti sadržaja religijskih postavki i morala, Hegel ovdje promatra na poprilično drugačiji način. Spis 'Duh kršćanstva i njegova sudbina' predstavlja prvi Hegelov raskid s Kantovim poimanjem morala o kojemu kaže da i on «može postati nešto objektivno time što biva predstavljeno i pojmljeno».¹⁰⁵ Odvajanjem od Kantova poimanja religije kao spoznaje svih naših dužnosti kao Božjih zapovijedi, pri čemu Hegel i same naše dužnosti promatra kao nešto objektivno, postavljeno, on unosi nove odredbe religije kao onoga što sjedinjenjuje suprotnosti, a to je tema koja je nova u Hegelovu razvoju i koja će, iako u izmijenjenom obliku, biti ključna za njegovo kasnije razumijevanje događaja smrti Boga i njezina filozofskoga utemeljenja. Stoga se može govoriti i o svojevrsnoj revoluciji u Hegelovu razvoju jer su, svega dvije godine nakon posljednjih bernskih spisa, u središte zanimanja uvedeni novi pojmovi koji su doživjeli radikalno pretumačenje u frankfurtskim spisima te su predstavljali začetak Hegelova poimanja sjedinjenja suprotnosti, kao i dijalektike.¹⁰⁶

¹⁰³ U *Hiperionu* nalazimo vrlo oštru osudu razuma čije «je djelo, djelo nužde. Razum je bez duhovne ljepote, poput uslužnog kalfe koji iz sirovog drva teše ogradu onako kako mu je naznačeno i istesane kolce čavlima pribija jedne o druge, za vrt što ga majstor kani podići», str. 149. Također, po Hölderlinu ni um nema previše što tražiti u filozofiji budući da je filozofija puno više od «zahtijevanja beskonačnog napretka u objedinjavanju i razlučivanju nekog mogućeg gradiva», str. 151.

¹⁰⁴ Nav. dj., str. 145.

¹⁰⁵ G. W. F. Hegel, «Entwürfe über Religion und Liebe», u: *Werke*, sv. 1, str. 240. (u daljnjem tekstu ELR).

¹⁰⁶ «Fragment iz 1799.-1800. godine predstavlja sažetak i žarište dijalektičke strukture Hegelova mišljenja do 1800. godine», u: H. Kimmerle, «Anfänge der Dialektik», str. 273.

U najdužem od svih frankfurtskih spisa, onom «Duh kršćanstva i njegova sudbina», Hegel izlaže nastanak i sudbinu židovske religije, kao i nastanak i sudbinu kršćanske religije. Te dvije religije za Hegela su usko povezane ne samo zbog svog povijesnoga slijeda već i zbog iste sudbine koju imaju. Židovska je religija počela s Abrahamom koji predstavlja «ono jedinstvo, onu duša koja je vladala sudbinom njegova potomstva».¹⁰⁷ U njegovu se životu očituje čitava sudbina židovskoga naroda *Staroga zavjeta*. Ta sudbina označava raskid s izvanjskim odnosima, s prirodom i ljubavi. Čin kojim je raskinuo te odnose onaj je čin s kojim postaje praotac nacije te obilježava «rastanak što kida veze zajedničkog odnosa i ljubavi, cjelinu odnosa u kojima je do tada živio s ljudima i s prirodom».¹⁰⁸ Put Abrahamov, reći će Hegel, obilježen je njegovim izdvajanjem iz svih odnosa zarad svog ideala kojemu je služio. Najsnažniji primjer Abrahamova izdavajanja iz svijeta i ljubavi Hegel vidi u žrtvovanju svojega sina Izaka u kojemu je Abraham bio spreman žrtvovati svojega jedinoga sina u ime nekog beskrajnog objekta i njegove zapovijedi. Tim svojim primjerom Abraham je obilježio sudbinu svog cjelokupnog potomstva te su i nakon ustanovljavanja kraljevstva, Izraelci toga Boga postavili za svoga zakonodavca čime je on postao «beskrajni objekt koji je pojam sve istine i svih odnosa».¹⁰⁹ Bog je time bio postavljen i kao beskrajni subjekt jer je on bio taj koji je čovjeku darivao život. Taj prijelaz od jedinstva s Bogom, koja se oprimjeruje u Abrahamu, k objektiviranju Boga i podrgavanju njegovim zapovijedima Hegel vidi u Mojsijevu zakonu koji je «savršeni tip pozitivne religije u kojoj je svaki aspekt života izravno podvrgnut autoritativnoj Božjoj zapovijedi».¹¹⁰ Sinteza subjekta i objekta, koju Hegel ovdje vidi, pada u vlast objekta koji u potpunosti određuje čovjeka kao subjekta. Time je židovski narod «postao jedno ništa samo ukoliko ih taj beskrajni objekt ne učini nečim, nečim načinjenim, što nije ništa bivstvujuće, što za sebe nema života, prava, ljubavi».¹¹¹ Takvom sudbinom koju je baštiniio židovski narod dolazi do potpunoga cijepanja između prirodnoga svijeta, svijeta zajedništva, ljubavi u kojima je Abraham prije svojega poziva prebivao, a sve u ime poslušnosti i potpune ovisnosti o

¹⁰⁷ G. W. F. Hegel, «Der Geist des Christentums und sein Schicksal», u: *Werke*, sv. 1, str. 274. (u daljnjem tekstu GCS).

¹⁰⁸ Isto.

¹⁰⁹ Nav. dj., str. 283. Zanimljivo, Günther Rohrmoser to potpuno objektiviranje Boga u židovskoj religiji smatra «paradigmom nesretne svijesti», čime anticipira uporabu tog termina u *Fenomenologiji duha*. Vidi G. Rohrmoser, *Subjektivität und Verdinglichung: Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegels*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1961., str. 50.

¹¹⁰ Tako H. S. Harris, nav. dj., str. 284.

¹¹¹ Isto.

stranome biću. U ovome su Izraelci potpuno oprimjerali ideal onog beskrajnog objekta koji ni u čemu ne korespondira s čovjekovim moralnim ustrojstvom i «stoga se postojanje Boga ne pojavljuje kao istina već kao naredba».¹¹² U racijepanosti židovskog naroda, rascjepu između njih i njihova Boga, pri čemu Bog nije samo zakonodavac već i potpuni vladar nad čovjekovim životom (utoliko je on i beskrajni objekt i beskrajni subjekt), nalazi se ona «odvratnost» koju Hegel tvrdi za sudbinu židovskoga naroda u kojoj je on, vežući se za strano biće, «ubijao sve sveto ljudske prirode».

Dolaskom Isusa u židovski narod koji se nalazio u dubokoj političkoj i vjerskoj krizi, on je u židovstvu upravo napao to objektivno, služenje i pokornost nečemu stranome. No, način na koji on napada objektivni karakter te religija koju Isus zagovara posve se odmiče od pojma religije koju je Hegel ranije zastupao. Kako bismo objasnili to novo poimanje religije potrebno je vratiti se na 'Skice o religiji i ljubavi' napisane 1797.-1798. godine, neposredno prije 'Duha kršćanstva'.

U 'Skicama', koje postaju okvir za razumijevanje 'Duha kršćanstva' utoliko što pojmove religije i ljubavi Hegel oprimjeruje u nastanku i sudbini kršćanstva, Hegel ukida poimanje pozitivne religije kako ga je odredio u bernskim spisima. Kako bi odredio religiju Hegel se vraća na određenje moralnog naspram pozitivne religije. Tako će odmah na početku reći da «moralni pojmovi nemaju objekt u onom smislu u kojem teoretski pojmovi imaju objekte».¹¹³ Objekt moralnih pojmova je uvijek Ja, reći će Hegel, i moralni pojam koji nije nastao kao određenje toga Ja je pozitivan pojam. Svi moralni pojmovi, dakle, moraju imati određenje u Ja kako bi uopće bili moralni. Tako i pojam Boga, kao moralni pojam, može ishoditi samo iz određenja onoga Ja, inače praktična vjera, koja je vjera u ideal uzroka vrhovnoga dobra, prema Kantu, postaje tek puka pozitivna vjera. Pozitivna vjera je vjera u ona određenja koja nisu produkt našega Ja, odnosno koja Ja ne može shvatiti, poput čuda.

«Kod moralnog cilja, koji mi propisujemo providnosti božanstva, ne reflektiramo na njegovo nama nepoznato biće, već ovdje sudimo da je njegov čin utoliko čin jednoga Ja».¹¹⁴

¹¹² Nav. dj., str. 288.

¹¹³ ERL, str. 239.

¹¹⁴ Nav. dj., str. 241.

Stoga su načini djelovanja beskrajnog objekta pozitivni za sposobnost spoznaje. U ovoj mjeri Hegel operira određenjem religije na tragu Kanta, ali uvodi novo određenje mogućnosti spoznaje objektivnog. Tu uvodi sintagmu koja će biti ključna, posebno za njegov kasniji razvoj i misao u *Fenomenologiji duha*, sintagmu koja glasi: «Pojmiti znači ovladavati (*Begreifen ist beherrschen*)».¹¹⁵ Drugim riječima, naglašava Hegel, *potrebno je oživjeti objekte, što znači učiniti ih bogovima*. Ovladavanje objektom vodi k sjedinjenju subjekta i objekta, što predstavlja sâmo božanstvo:

«Božanstvo je istovremeno subjekt i objekt, o njemu se ne može reći da je subjekt u suprotnosti prema objektu ili da ima objekte».¹¹⁶

Takvo božanstvo, sjedinjenje subjekta i objekta, predmet je religije. No, kako dolazi do toga sjedinjenja? Je li čin sjedinjenja postavljen u subjekt ili objekt?

U ovim skicama Hegel nam ne daje izravan odgovor iako se daje naslutiti da to sjedinjenje još uvijek nije onakvo kakvo je kasnije prikazano u *Jenskim spisima* gdje se autonomija daje i subjektu i objektu, a ono apsolutno predstavlja identitet subjekta i objekta. Ovdje dolazi do neke vrste «mističnoga sjedinjenja» koje je omogućuje da «subjekt zadrži oblik subjekta, objekt oblik objekta, priroda još uvijek oblik prirode».¹¹⁷ Božanstvo, koje je prethodno određeno kao sjedinjenje, Hegel nadalje naziva ljubavlju u kojoj je «čovjek jedno s objektom, on ne vlada njime i njime se ne vlada».¹¹⁸ Ta «ljubav», termin koji Hegel prvi put uvodi u svoje mišljenje kao određenja religije, nadilazi svaku suprotstavljenost budući da se i u subjektu i u objektu nalazi sličnost koja omogućuje takvo sjedinjenje. Svako pozicioniranje objekta kao nečega stranog ljudskome biću vodi u strah, potčinjavanje i poslušnost, a to vodi jednoj isključivo *pozitivnoj* religiji.

Religija u ovome spisu također zadobiva novo određenje. Iako na kraju *Skica* Hegel zadržava određenje religije kao nečega pozitivnoga, ali samo kao određenja *jedne* vrste religije kakvu je obrađivao u dosadašnjim spisima i u koju sada svrstava i Kanta, spisom dominira određenje religije koja je «jedno s ljubavlju. Voljeni nam nije

¹¹⁵ Nav. dj., str. 242. U ovoj sintagmi Harris vidi vjeru prosvijećenog racionaliste: «Pozitivni vjernik je pod gospodstvom objekata, prosvijećeni racionalist insistira na tome da nad njim vlada». U: H. J. Harris, nav. dj., str. 293.

¹¹⁶ ERL, str. 242.

¹¹⁷ Nav. dj., str. 242.

¹¹⁸ Isto.

suprotstavljen, on je jedno s našim bićem; mi u njemu vidimo samo nas, a on onda ipak opet nije mi – čudo koje nismo u stanju shvatiti»¹¹⁹ te koja je «uzdizanje konačnog života u beskonačno».¹²⁰

Ovakvim određenjima Hegel počeo se kretati u krugu mišljenja koji značajno odudara od dotadašnjih radova. Proširenje pojma religije, uvođenje pojma ljubavi, određenja su koja sada žele ukazati na metodu koja predstavlja začetak Hegelova budućega mišljenja razvijenog u Jeni. Zanimljivo je da György Lukacs u svojoj knjizi *Mladi Hegel*, u kojoj detaljno izvještava o pozadini i nastanku Hegelovih ideja, glede onoga što naziva 'mističnim', 'čuda koje nismo u stanju shvatiti' da se izrazimo s Hegelom, ne daje nikakva objašnjenja.¹²¹ Međutim, to 'mistično sjedinjenje' u Hegela po mnogim tumačima predstavlja začetak Hegelove dijalektike i početak potpuno novoga razdoblja u Hegelovom mišljenju.

Čemu imamo zahvaliti taj okret prema religiji koja je u Frankfurtu jasno postavljena iznad filozofije?

«Ova djelomičnost života se ukida u religiji, ograničeni život se uzdiže u beskonačno; i samo time što je samo to konačno život, ono u sebi nosi mogućnost da se uzdigne u beskonačnost života. Upravo stoga *mora s religijom prestati filozofija* jer je ona mišljenje, dakle, ima jednu suprotnost, dijelom nemišljenja, dijelom mislećeg i mišljenog»,¹²² kao i ljubav u određenju božanstva kao jedinstva subjekta i objekta.

Frankfurt je za Hegela predstavljao odlazak iz izolacije Berna u krug prijatelja kojim je dominirao Friedrich Hölderlin. Hölderlin, bliski prijatelj Hegelov s tübingenških studija, u Hegelovu mišljenju gotovo da nema mjesta. Osim pjesme koju mu je napisao u Bernu, *Eleusis* iz 1796. godine, Hölderlinovo ime niti jednom se ne spominje u kasnijim Hegelovim djelima.¹²³

Međutim, znači li to da Hölderlin nije izvršio nikakav utjecaj na Hegelov razvoj?

¹¹⁹ Nav. dj., str. 244.

¹²⁰ «Systemfragment von 1800», u: *Werke*, sv. 2, str. 422.

¹²¹ Hegelov »misticizam« ne sastoji se samo u drugačijem tretiranju ljubavi i religije koje Hegel naziva tajnom već on izravno uvodi pojam mističnoga kako bi objasnio sjedinjenje Boga i svijeta: »Ma kako se ideja o Bogu još mogla sublimirati, židovsko načelo suprotstavljanja misli stvarnosti, umnog čulnom, raskid života ipak uvijek ostaje mrtvi sklop Boga i svijeta, veza koje se može prihvatiti kao živi sklop i kod kojeg se o odnosima onih na koje se to odnosi može govoriti samo mistično.« u: »Geist des Christentums«, str. 375. Vidi i stav G. Lukacs, *Mladi Hegel*, str. 222: «U formulacijama koje Hegel daje na ovome stupnju razvoja, njegovo se učenje javlja kao čista mistika».

¹²² «Systemfragment», str. 422-423.

¹²³ Vidi D. Henrich, «Hegel and Hölderlin», u: isti, *Hegel im Kontext*, str. 9.

U svom eseju 'Hegel i Hölderlin' njemački interpret razvoja ranoga njemačkog idealizma, Dieter Henrich, ukazuje na ključni utjecaj koji je Hölderlin izvršio na svog prijatelja: «Hölderlin je filozofa Hegela snabdjeo najvažnijim i konačnim formativnim poticajem. I iz tog razloga se može reći da je Hegel potpuno ovisan o Hölderlinu».¹²⁴ Kako će Henrich reći, ti ključni poticaji su dvojaki. S jedne strane, Hegel mu duguje bitan poticaj u prijelazu njegove misli koja je sada oslobođena Kanta i Fichtea, a s druge strane Hegel je preuzeo Hölderlinove uvide te ih je razvio na «način na koji Hölderlin to nikada ne bi mogao učiniti».¹²⁵ Koji su to uvidi i poticaji? Prije svega, prihvaćanjem Hölderlinove 'filozofije sjedinjenja' (*Vereinigungsphilosophie*), Hegel je dobio osnovni poticaj za svoju filozofiju identiteta koju je u Jeni prihvatio od Schellinga. Ta filozofija sjedinjenja je u Hölderlinu označavala njegov rani problem života, kojim se bavi u noveli *Hiperion*, tj. «da se ljubav i ja moraju zajedno zamišljati, oslobođeni od njihova suprotstavljanja... i time se jedno ne svodi na moment drugoga te se ne niječe njihov izvorni smisao».¹²⁶ Ljubav je to metanačelo u kojemu se objavljuje jedinstvo suprotnosti. No, za utjecaj na Hegela važna je narav te ljubavi, odnosno način sjedinjenja koji se odvija u ljubavi. Je li ljubav puko načelo, iznad subjekta i objekta kojemu i jedan i drugi streme kako bi se sjedinili, a time i izgubili svoju subjektivnost i objektivnost?¹²⁷ Po Hölderlinu čini se da je tako. Subjekt i objekt streme k ljubavi kao njihovu cilju, a ljubav je sjedinjenje tih usmjerenja.¹²⁸ Hegel je, za razliku od Hölderlina, ljubav, a to se odnosi napose na kasniji frankfurtski spis 'Fragment sustava', smatrao sjedinjenjem subjekta i objekta, bez ukidanja njihove zasebičnosti. No, ta ljubav (po Henrichu, zamijenjena kasnije rječju bogatijom značenjem, «život», a kasnije i «duhom») predstavlja sjedinjenje koje ne istječe iz načela koje se nalazi ponad objekta

¹²⁴ Nav. dj., str. 139.

¹²⁵ Nav. dj., str. 121.

¹²⁶ Nav. dj., str. 123.

¹²⁷ Problem očuvanja objektivnosti i subjektivnosti, koji će Hegel dalje razvijati u Jeni ovdje izgleda biva ukinut. Naime, u *Skicama* Hegel će jasno reći kako se u ujedinjenju ukidaju subjektivnost subjekta i objektivnost objekta: «Ono ujedinjenje možemo nazvati ujedinjenjem subjekta i objekta, slobode i prirode, zbiljskog i mogućeg. Ako subjekt zadrži oblik subjekta, a objekt oblik objekta... onda nije došlo do ujedinjenja». Vidi u ERL, str. 242. U kasnijem spisu, u 'Skicama', pa nadalje i u jenskim spisima, sjedinjenje više neće biti ukidanje, već očuvanje subjektivnosti i objektivnosti.

¹²⁸ U svom izlaganju korijena Hölderlinove filozofije sjedinjenja Henrich tvrdi kako je Hölderlin preuzeo poimanje jedinstva od Spinoze: «Hölderlin je tvrdio kako mora postojati jedinstvo prije svijesti i sebstva koju je zamislio, na tragu Spinoze, kao bitak u svemu tubitku (*Sein in allem Dasein*) i, na tragu Fichtea, kao temelj sveg suprotstavljanja». Vidi u: D. Henrich, nav. dj., str. 127.

i subjekta već u smislu «međudnosnosti onoga što je sjedinjeno».¹²⁹ Drugim riječima, sjedinjenje se događa u odnosu subjekta i objekta, kako bi se time očuvala njihova zasebičnost, a ne u nekom višem načelu koje ništi tu zasebičnost. Taj je problem, problem ideniteta suprotnosti, zapravo predstavljao glavni razlog odvajanja Hegela, prvo od Fichtea, a zatim od Schellinga u jenskome razdoblju, o čemu ćemo kasnije govoriti.

Drugi segment Hegelova *novuma* u Frankfurtu predstavlja narav spoznaje Boga. U bernskim spisima, kako smo pokazali, Hegel je posvema preuzeo Kantovo poimanje Boga kao postulata praktičnoga uma u kojemu su sve Božje zapovijedi u skladu sa zapovijedima uma. Bog je bio tek postulat praktičnoga uma.

No, u Frankfurtu Hegel ide korak dalje. Određenjem religije kao uzdizanja konačnog života k beskonačnom i božanskoga kao ideala koji je objekt svake religije, Hegel određuje božanstvo kao «sjedinjenje subjekta i objekta, slobode i prirode... Božanstvo je istovremeno subjekt i objekt i o njemu se ne može reći da je subjekt u suprotnosti prema objektu ili da ima objekte».¹³⁰ To božanstvo, kako vidimo, kao ideal svake religije jedno je s ljubavlju koja je «čudo koje ne možemo shvatiti», a to se čudo sastoji u jedinstvu suprotnosti u kojemu ono suprotstavljeno biva jedno s našim bićem. Takvim određenjem religije, koja se poistovjećuje s ljubavlju, Hegel joj odriče mogućnost racionalnoga spoznavanja i proglašava je naprosto čudom, te se počinje kretati u području vjerovanja. U *Skicama* se Hegel poduzeo određenja vjerovanja u kojemu se ne vjeruje u ono što jest (i time u njegovu izvođenju vjera ne može biti istovjetna s bitkom) već, kako će napisati, «Ono što jest, u to se ne mora vjerovati, ali u ono što se vjeruje mora biti».¹³¹ Time Hegel utvrđuje autonomiju vjere u odnosu na objektivnost jer je «proturječno reći da bi se vjerovalo, čovjek se prethodno mora osvjedočiti u bitak».¹³² U skladu s takvim određenjima vjerovanja, Hegel na nov način promatra pozitivnu religiju koju ne tretira na identičan način kao u bernskim spisima, iako su posljedice po objekt pozitivne vjere isti.

Hegel u tom izlaganju polazi od toga da je «Vjerovanje način na koji ono sjedinjeno... postoji u našoj predstavi».¹³³ Ono sjedinjeno prethodi našem vjerovanju i

¹²⁹ D. Henrich, »Hegel und Hölderlin«, str. 28.

¹³⁰ ERL, str. 242.

¹³¹ Nav. dj., str. 252.

¹³² Nav. dj., str. 251.

¹³³ Nav. dj., str. 250.

to tako da *vjerovanje ne proizvodi sjedinjenje već sjedinjenje postoji prije vjere*. Sjedinjenje Hegel identificira s bitkom u koji se može samo vjerovati. Bitak je s jedne strane neovisan: «neovisnost bitka treba se sastojati u tome što on jest», no s druge strane njegovo objektivno postojanje nema važnosti za čovjeka ako se u njega ne vjeruje: «moguće je, zamislivo je da mi u nešto ipak ne vjerujemo, tj da zbog toga ipak nije neophodno da iz zahvalnosti ne slijedi bitak».¹³⁴ Postojanje sjedinjenja ima izgleda u Hegela dvostruku funkciju – *prvu* koja čuva neovisnosti bitka neovisno o vjeri u njega, i *drugu* koja vjeru čini onom koja stvara taj bitak. Dvojakost kojom Hegel označava ovaj odnos bitka i vjerovanja – s jedne strane bitka kao sjedinjenja koji postoji prije i neovisno o vjeri te vjere koja ne vjeruje u ono što jest, već sama vjera proizvodi bitak teško je razlučiva u ovome spisu no značajna je za njegovo daljnje određenje pozitivne vjere. Na koji način? Pozitivna vjera, po Hegelovim *Skicama*, je «takva vjera koja, umjesto jedino mogućeg sjedinjenja uspostavlja neko drugo, na mjesto mogućeg bitka stavlja jedan drugi bitak; vjera dakle koja te suprotstavljenje sjedinjuje na jedan način kojim oni doduše jesu sjedinjeni ali nepotpuno, tj. nisu sjedinjeni u onom pogledu u kojem bi trebali biti sjedinjeni».¹³⁵ Sjedinjenje kao bitak, kako smo naveli, treba biti predmet vjere, ali u onoj mjeri u kojoj se sjedinjenje subjekta i objekta već dogodilo. Pozitivna vjera, s druge strane, polazi od suprotstavljenog, a ne od sjedinjenja. Budući da polazi od suprotstavljenog, sjedinjenje u pozitivnoj vjeri ne dolazi prije same vjere već unutar vjere koja ono suprotstavljeno postavlja 'iznad' sebe, riječima Hegela «jedan ideal pred svoj bitak»,¹³⁶ a da bi se u taj ideal moglo vjerovati, on mora biti iznad i izvan čovjeka i time njemu suprotstavljen. Moć, kojom Hegel karakterizira taj ideal druga je riječ za božanstvo čija objektivnost ništi čovjekov bitak, subjekt te je posljedica toga da sjedinjenje, koje je za Hegela ono što jest prije svake refleksije i vjerovanja, biva egzistentno samo u predstavi, ali ne i zbiljsko. Pozitivna vjera, dakle, «proizvodi» sjedinjenje koje je «nepotpuno sjedinjenje» jer *postoji samo u predstavi*. U tom kontekstu Hegel se tek rubno dotakao Kanta i time ukazao na odmak od Kantova poimanja vjerovanja koje po Hegelu također predstavlja jednu pozitivnu religiju budući da Kant vjeru postavlja kao 'vjerovanje u nešto vjerovano', pri čemu je «čovjek apsolutna negacija, a sjedinjenje se odvija samo u predstavi».¹³⁷

¹³⁴ Nav. dj., str. 251.

¹³⁵ Nav. dj., str. 252.

¹³⁶ Nav. dj., str. 254.

¹³⁷ Nav. dj., str. 254.

U tom kontekstu promatran Hegelov razvoj u Frankfurtu ukazuje na bitne odmake od prethodnih bernskih spisa i utoliko zaista možemo govoriti o 'revoluciji u Hegelovu mišljenju'. Međutim, u ovome kontekstu «programatskih» tekstova 'Skica o ljubavi i religiji' i 'Fragmenta sustava iz 1800.', spis 'Duh kršćanstva' dobiva svoju teorijsku pozadinu s kojom se daju iščitavati Hegelovi egzegetski pokušaji objašnjenja nastanka kršćanstva te naravi kršćanskoga vjerovanja, kao i naravi Isusova odnosa spram Boga. Promatran u kontekstu određenja pozitivne vjere iz 'Fragmenta sustava', cjelokupni nastanak, a time i sudbina kršćanstva, upravo se može promatrati kao posljedica pozitivne vjere. Isus, reći će Hegel, koji je propovijedao jedinstvo čovjeka i Boga, subjekta i objekta, a *prva zajednica Isusovih učenika je bila savez ljubavi*, postaje predmetom vjere jer su učenici imali potrebu za nečim zbiljskim. Nakon Isusove smrti Isusovi su učenici, citira Hegel izvještaj Evandjelja, bili poput ovaca bez pastira jer se *njihova religija vezala za Isusovu osobu, a ne na njegov navještaj* koji su primili i koji je pobudio u njima najplementitije osjećaje božanstva i ljubavi.

«Ova, za zajednicu žalosna potreba za nečim zbiljskim duboko je povezana s njenim duhom i njegovom sudbinom. Njezina ljubav koja svaki lik života dovodi do svijesti o jednome objektu i koja ga zato prezire jest doduše u tom uskrsnom samu sebe spoznala kao uobličenu. No, on za nju nije bio samo ljubav jer budući se njezina ljubav, odvojena od života, nije prikazivala u razvoju života niti u njegovim lijepim odnosima ni u oblikovanju prirodnih odnosa, budući da je ljubav trebala biti ljubav, a ne da živi, morao je postojati bilo kakav kriterij spoznaje iste radi mogućnosti uzajamnog vjerovanja u nju. *Zato što sama ljubav nije utemeljila to trajno sjedinjenje, bila joj je potrebna jedna druga veza koja bi povezivala zajednicu i u kojoj bi ona istovremeno našla izvjesnost ljubavi svih; ona se morala spoznati na nekoj zbilji*».¹³⁸

Tu drugu vezu koja je zajednici bila potrebna da je poveže, zajednica je pronašla u uskrsnome koji je za zajednicu postao neki *strani duh* o kojemu zajednica ovisi. Zajednica je time objektivirala Isusa i na taj je način nastala pozitivna vjera. U 'Duhu kršćanstva' Hegel ne obrazlaže narav pozitivne vjere već ukazuje na njen nastanak i eksplikaciju u duhu rane Crkve koja je onaj savez ljubavi i ono božansko u ljudima

¹³⁸ GCS, str. 410. (istaknuo Z. G.).

zamijenila potrebom da se njezin identitet određuje nečime što je izvan nje.¹³⁹ U takvoj potrebi prve kršćanske zajednice oslikava se problem koji je Hegela mučio u bersnkim spisima, a izravno se veće i za jenske spise i izričaj o smrti Boga. Potrebom kršćanske zajednice da božanstvo spozna je kao nešto njoj suprotstavljeno to božanstvo postaje *objektivno*, a time se duh kršćanske zajednice i njezina sudbina poklapa s duhom židovske zajednice u kojoj je to božanstvo bilo objektom i time *mrtvo*. Objektiviranjem božanskoga, tj. konkretno uskrsloga Isusa kao onoga o kome zajednica ovisi i kojega spozna je kao nešto različito od nje, to božansko postaje mrtvo, nebožansko, a to «nebožansko objektivno, kojem bi se trebalo moliti, ni svim svojim sjajem koji ga obasjava, nikada ne postaje božansko».¹⁴⁰

Hegel je u frakfurtskim spisima dalje razvio svoje određenje pozitivne religije, promijenio je njezinu osnovu time što ona više ne znači puko priklanjanje i vjerovanje u onostrano biće koje ovladava onim subjektivnim, što je također određenje pozitivne vjere i u frakfurtskim spisima. Pozitivna vjera se sada susreće s novim određenjem božanskoga koje je pojmljeno kao jedinstvo suprotnosti, sjedinjenje subjekta i objekta te je ta vjera sada ona koja ne prepoznaje to jedinstvo, i *stvara* neko novo jedinstvo u svojoj predodžbi, a ta predstava je posljedica potrebe prve kršćanske zajednice da religiju ne pojmo kao 'obrazovanje lijepih osjećaja i ljubavi' već kao gospodstvo božanskoga nad ništavnim čovjekom. Čitav duh kršćanstva, koji Hegel ne iščitava samo u stanju i razvoju prve kršćanske zajednice već i u religiji njegova doba, a napose protestantizma kojim je dominirao *pijetizam*, na kraju se svodi na to da se «nikada ne mogu stopiti služba Božja i život, pobožnost i vrlina, duhovno i svjetovno djelovanje».¹⁴¹

¹³⁹ Moglo bi se reći da se Hegel ovdje dotiče teme koja je zaokupljala i teologiju prosvjetiteljstva. Historijsko-kritička analiza Evandjelja, koja je nastajala u prosvjetiteljsko vrijeme, između ostalog se bavila jednim od ključnih pitanja nastanka prve kršćanske zajednice koje se formuliralo u glasovitom pitanju: «Kako je od onoga koji je naviještao postao onaj naviještani». O tome vidi u G. Theissen i A. Merz, *Historical Jesus: An Introduction*, Fortress Press, London, str. 553-560.

¹⁴⁰ GCS, str. 412.

¹⁴¹ Isto, str. 418.

1.4. Hegel u Jeni

«U svom znanstvenom obrazovanju... moram ideal iz mladosti pretvoriti u oblik refleksije, u sustav».¹⁴²

Hegel u Jeni razvija uvide koje je stekao u Frankfurtu, prihvaćanjem Hölderlinove koncepcije apsolutnoga idealizma i razdvajanja u Apsolutu, no dalje ih razrađuje pod utjecajem Schellinga.¹⁴³ U Jeni Hegel piše svoja dva, za to razdoblje glavna spisa: *Razlika između Fichteove i Schellingove filozofije*, te *Vjera i znanje ili refleksijska filozofija subjektivnosti u cjelokupnosti svojih oblika*. To su također bila prva dva Hegelova tiskana djela, objavljena u *Kritičkom časopisu za filozofiju* koji je uređivao zajedno sa Schellingom. U ta dva spisa započinje Hegelov «put k sustavu» koji će ga dovesti do *Fenomenologije duha*. Također, u ta dva spisa Hegel postavlja i dalje razlaže postavke apsolutnoga idealizma. To čini raspravljajući s filozofijama Fichtea, Kanta i Jacobija. Ta tri autora, kako ćemo vidjeti, predstavljaju predmet kritike Hegela u ta dva spisa, no pokazati ćemo da je njegov odnos sa Schellingovom puno složeniji i dovodi do formiranja Hegelova govora o negaciji u Apsolutu, odnosno o spekulativnom Velikom petku. Hegel u Jenu dolazi Schellingovim posredovanjem i u Jeni zajedno uređuju *Kritički časopis za filozofiju* koji je doživio objavljivanje samo tri broja. Isprva, filozofska javnost koja je pratila taj časopis smatrala je Hegela tek Schellingovim učenikom. No, razvojem svojega mišljenja, u tim tekstovima dolazi do konačnog raskida ne samo sa Schellingovom filozofijom nego i sa samim Schellingom. U ovome dijelu pokušat ćemo pokazati koje su osnovne postavke njegove misli u tim tekstovima te na koji se način Hegelova koncepcija apsolutnoga idealizma odnosi spram Schellingove koncepcije idealizma *jer je Hegel tek u dijalogu sa Schellingom i nadilaženjem Schellingove koncepcije Apsoluta došao do svoje koncepcije spekulativnoga Velikog petka*.

Oba ova teksta uzet ćemo i obraditi kao cjelinu jer ono što razvija i postavlja u *Spisu o razlici*, eksplicira u spisu *Vjera i znanje*. Osnovni problem oba spisa nalazi se u

¹⁴² Hegel Schellingu krajem 1800. godine. Citirano prema O. Pöggeler, «Hegels philosophische Anfänge», u: Ch. Jamme i H. Schneider, *Der Weg zum System: Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990., str. 68.

¹⁴³ Hegel u Jenu dolazi 1801. godine posredovanjem svoga fakultetskoga kolege iz Tübingena Schellinga. Schellingu u pismi navodi kako «želi doći na mjesto gdje se jeftino živi, gdje je dobro pivo i gdje je religija po mogućnosti katolička». Hegel Schellingu studenoga 1800. Citirano prema H. S. Harris, *Hegel's Development*, sv. 2. *Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, str. xx.

razlozima koje Hegel navodi za odustajanje od mišljenja Apsoluta kao identiteta bitka i mišljenja, subjekta i objekta i kao posljedica tog razdvajanja, onemogućavanje mišljenja Apsoluta umom. Apsolut je, u reflektivnim filozofijama, premješten u vjeru i time je, kako će Hegel navesti u *Vjeri i znanju*, filozofija opet postala sluškinja teologije, kao u srednjemu vijeku, ali na drugačijim temeljima. Paradoks ovakvog stajališta upravo se nalazi u činjenici da je sva prosvjetiteljska filozofija, *filozofija subjektivizma*, željela Apsolut i vjeru podvrći razumu, no zbog nemogućnosti spoznaje Apsoluta, što se oprimjeruje posebno u Kantovoj filozofiji, on je premješten u područje vjerovanja, odnosno u ono područje koje um ne može misliti, već samo *pomišljati*. Upravo se u tome nalazi ponovna *pobjeda religije nad filozofijom, vjere nad znanjem*. Ta prividna pobjeda znanja nad vjerom, jer se područje vjerovanja premjestilo iz područja znanja, za Hegela je 'Pirova pobjeda' ili, njegovim riječima, pobjeda koju je

«obično doživljavala pobjednička snaga barbarskih naroda spram pobijeđene slabosti obrazovanih naroda: da se u izvanjskoj vladavini zagospodari, a što se duha tiče, podlegne nadjačanom. Slavodobitna pobjeda... ne znači, promatrana izbliza, ništa drugo osim to da ni pozitivno, s kojim se on [um] upustio u borbu, nije religije, ni on, koji je pobijedio, nije ostao um, pa plod što trijumfalno lebdi nad tim leševima kao zajedničko dijete mira koje oboje sjedinjuje ima u sebi isto toliko malo uma koliko i prave vjere».¹⁴⁴

Problem vjere i znanja, koji Hegel razlaže u svome istoimenom spisu dotiče se naravi filozofija s kojima raspravlja, onima Kanta, Fichtea i Jacobija, filozofija koje u svome početku i temelju imaju ono istinsko uma kojemu je jedini interes «ukidanje očvrslih suprotnosti [subjekta i objekta, vjere i razuma]».¹⁴⁵ Taj interes uma za Hegela predstavlja čitavo polazište i sadržaj filozofije u Jeni i iz te perspektive obrađuje, kritizira i donosi ograničenja filozofija koja su upravo postavile te očvrсле suprotnosti. Ukoliko želimo razumjeti koncepciju uma iz Hegelova jenskoga razdoblja potrebno je obraditi točke prijepora s Kantovom, Fichteovom i Schellingovom filozofijom jer upravo preko tih filozofija, i koristeći njihove uvide, Hegel gradi svoje poimanje uma i svoje poimanje apsoluta koje će na kraju dovesti i do formuliranja spekulativnog

¹⁴⁴ GW, str. 287.

¹⁴⁵ DS, str. 31.

Velikog petka, odnosno smrti Boga. Odnos prema ovim filozofijama je kod Hegela dvojak. S jedne strane, on se priklanja «filozofiji identiteta» Schellinga, koju kasnije prevladava i iz te perspektive kritizira Kantovu i Fichteovu filozofiju. Ove dvije potonje filozofije, filozofije koje učvršćuju i postavljaju suprotnosti uma i vjere, Hegel na jednom mjestu naziva i «nefilozofijama»¹⁴⁶ jer jedina istinska prava filozofija, ona koja svoje principe ne izvodi iz subjekta ili iz objekta već iz Apsoluta samoga, nastaje kada «je iščezla moć sjedinjavanja iz života ljudi i kada su suprotnosti izgubile svoj živi odnos, uzajamno djelovanje i postale su samostalne».¹⁴⁷

Što je tu za Hegela u igri? Radi li se samo o različitim stajalištima i osnovama filozofije ili se radi i o filozofiji samoj?

Kako smo već naveli, za Hegela um se bavi Apsolutom koji «postaje njegov predmet»,¹⁴⁸ jer «u filozofiji ne može stajati ništa postavljeno bez odnosa prema apsolutu»¹⁴⁹ i koji predstavlja čisti identitet subjekta i objekta, vjere i znanja. Mišljenje tog apsoluta predstavlja jedini cilj i svrhu filozofije koju su kako Kantova tako i Fichteova filozofija iznevjerile jer su sam Apsolut premjestile u sferu vjerovanja i time onemogućile mišljenje Apsoluta te su, što je još važnije za našu raspravu, učvrstale granice između identiteta mišljenja i bitka. Potreba filozofije, reći će Hegel, «nužno polazi od apsolutnog identiteta, čije je podvajanje u subjektivno i objektivno proizvod Apsoluta»,¹⁵⁰ a ne samosvijesti kao kod Kanta i Fichtea. Svijest se kod ovih potonjih bavi samom sobom, ne samim bitkom, apsolutom. On mu postaje nepoznatljiv jer i biva gurnut u sferu vjerovanja, što je za sam um ono Ništa, prazan pojam.

No, kako bi mogli promotriti ovaj Hegelov razvoj nužno je obraditi i prikazati Hegelovu kritiku Kanta i Fichtea kako bi uvidjeli na koji način sam Hegel gradi svoju koncepciju Apsoluta, pa i filozofije same, u odnosu na te dvije filozofije koje su dominirale njegovim vremenom.¹⁵¹ Također, nužno je potrebno prikazati i sličnosti i razlike Schellingove i Hegelove rane filozofije, posebno one jenske, jer upravo u izravnom dijalogu s njom, dijalogu koji se čitavim jenskim razdobljem kod Hegela

¹⁴⁶ GW, str. 318.

¹⁴⁷ DS, str. 22.

¹⁴⁸ Nav. dj., str. 19.

¹⁴⁹ Nav. dj., str. 41.

¹⁵⁰ Nav. dj., str. 48.

¹⁵¹ Glede dominantne filozofije u Jenu početkom 19. stoljeća, vidi Dieter Henrich, «Hölderlin in Jena», str. 93. U vrijeme Hegelova dolaska u Jenu, Jena više nije bila središte filozofskoga mišljenja, ponajprije zbog Fichteova napuštanja katedre za filozofiju, koje je uzrokovano onime što se nazvalo «sporom oko ateizma» (*Atheismusstreit*).

pretpostavlja, a ne biva eksplicitan, osim u *Spisu o razlici*, Hegel dolazi do onoga bitno vlastitoga, čime počinje razlaz sa Schellingom.

Dakle, budući da ćemo ta dva glavna jenska spisa promatrati u jedinstvu: *Spis o razlici*, koji postavlja temelje Hegelova apsolutnog idealizma, i *Vjeru i znanje*, u kojemu eksplicira te uvide na primjerima Kanta, Fichtea i Jacobija, izlaganje ćemo započeti od kraja, od programatskog izričaja o spekulativnom Velikom petku, odnosno o smrti Boga do koje dovode upravo te filozofije koje obrađuje i kritizira.

Na kraju spisa *Vjera i znanje* nalazi se ulomak kojim je sažeta cjelokupna kritika onoga što Hegel naziva *refleksivnom filozofijom* i koja predstavlja polazište i cilj našega bavljenja koncepcijom smrti Boga kod Hegela u kojoj se ogleda sav dotadašnji Hegelov put ka koncepciji apsoluta kao «identiteta identiteta i neidentiteta», koja je trajna tema još od bernskih spisa te ka koncepciji Apsoluta koja u tome ulomku poprima bitno različito značenje od njegovih suvremenika, napose Schellinga:

«Ali čisti pojam ili beskonačnost kao bezdan Ništa, u što tone cjelokupni bitak, mora beskrajnu bol – koja je prethodno postojala u obrazovanju samo kao činjenica povijesti i kao osjećaj na kome počiva religija novoga vremena – osjećaj: da je sam Bog mrtav (što je istodobno samo empirijski bilo izrečeno Pascalovim izrazima: «priroda je tako sazdana da svuda, kako unutar tako i izvan čovjeka, ukazuje na jednog izgubljenog Boga») – mora tu bol označiti samo kao moment, ali ništa više do kao moment najviše ideje i tako onome što je također bilo ili moralni propis žrtvovanja empirijske biti ili pojam formalne apstrakcije, mora dati filozofsku egzistenciju, pa, dakle, filozofiji ideju apsolutne slobode i time apsolutnu patnju ili spekulativni Veliki petak, koji je inače bio stvar povijesti i mora ga opet uspostaviti u cjelokupnoj istini i surovosti njegove bezbožnosti. Iz te surovosti jedino može i mora – jer mora iščeznuti ono što je vedrije, više lišeno osnova, više pojedinačno u dogmatičkim, kao i u prirodnim religijama – uskrsnuti najviši totalitet u svojoj cjelokupnoj zbilji i iz svoga najdubljeg temelja, istovremeno sveobuhvatno i do u najvedriju slobodu svojih likova».¹⁵²

¹⁵² GW, str. 432

Ovaj Hegelov programski izričaj bit će potrebno razmotriti i obraditi u njegovim pojedinim dijelovima, a ne kao cjelinu, jer u ovome ulomku Hegel se dotiče nekoliko stvari:

1. Smrt Boga, u filozofskome pogledu, uzrokovana je «čistim pojmom ili beskonačnošću kao bezdanu Ništa», što predstavlja izravnu kritiku refleksivnih filozofija.
2. Smrt Boga kao moment najviše ideje predstavlja izravno obračunavanje sa Schellingom i njegovom koncepcijom Apsoluta kao «apsolutne indiferencije»,¹⁵³ pri čemu Hegel čini negativnost bitnim elementom samoga Apsoluta i to kao 'moment najviše ideje'.
3. Osjećaj da je Bog mrtav stvar je i religije i kulture onoga vremena, čime Hegel izravno kritizira religiju njegova vremena koja se oprimjeruje u protestantskoj ortodoksiji koja je bila dominantna u tübingenškom Stiftu koji je pohađao, ali i u filozofiji subjektivizma kao «velikoj formi svjetskoga duha», kako će to Hegel naglasiti.

Polazišnu točku oba spisa koja označavaju Hegelov prijelaz k *apsolutnom idealizmu* i učvršćivanje pozicija koje je preuzeo u Frankfurtu, predstavlja koncepcija Apsoluta s kojom započinje njegovo izgrađivanje sustava u Jeni i polazište kritike onoga što on naziva «refleksivnom filozofijom» Kanta, Fichtea i Jacobija. Kako smo već vidjeli, Hegelov prijelaz na apsolutni idealizam odvijao se već u Frankfurtu kada je Hegel preuzeo koncepciju identiteta subjekta i objekta koji se ne nalazi samo u svijesti, u Ja, već i u Apsolutu samome. U Frankfurtu je Hegel taj apsolut holderlinovski nazivao «ljubavlju» i «bitkom», no u Jeni on prelazi na imenovanje apsoluta kao identiteta subjekta i objekta koje je u potpunosti određeno Schellingovom filozofijom identiteta subjekta i objekta, kako ju je Schelling razvio u svojim ranim spisima, posebice u spisu *Bruno ili o božanskom i prirodnom principu stvari*, kratkome spisu *Spisi o dogmatizmu i kriticizmu* te posebice u *Sistemu transcendentalnoga idealizma*. Takvim, kako je opće uvriježeno u tumačenjima razvoja ranoga njemačkog apsolutnog idealizma, nekritičkim preuzimanjem koncepcije apsoluta od Schellinga, Hegela se stavljalalo ne samo uz bok

¹⁵³ F. W. J. Schelling, *Bruno ili o božanskom i prirodnom principu stvari: razgovor*, (preveo Božidar Zec), Fedon, Beograd, 2008., str. 102.

Schellingu, u razvoju njegove filozofije, već ga se smatralo *pukim prepisivačem* Schellingove filozofije i njegovim «najvjernijim učenikom».¹⁵⁴ Kako ćemo pokazati, takvo stajalište o odnosu Hegela i Schellinga nije opravdano budući da se upravo u tim jenskim spisima, i to onim ranim koje ćemo uzeti u obzir, već nazire Hegelova koncepcija Apsoluta koja se, unatoč velikim sličnostima sa Schellingovom koncepcijom apsoluta, u bitnome razlikuje od one potonje te predstavlja početak kraja suradnje Schellinga i Hegela, kao i kraj njihova prijateljstva. U toj koncepciji Apsoluta, koja se na nekoliko mjesta u *Spisu o razlici*, u Apsolutu kao identitetu bitka i postajanja, a posebno na kraju spisa *Vjera i znanje*, gdje se ono negativno razumije kao moment u Apsolutu samome, upravo se krije ne samo razlog razlaza Schellinga i Fichtea već i Hegelova koncepcija spekulativnoga Velikog petka koja predstavlja novi moment u odnosu na Schellingovu filozofiju.

No, Hegel u svom putu k ovakvoj koncepciji Apsoluta koristi kritiku Kanta i Fichtea kao najistaknutijih predstavnika onoga što on naziva «filozofijama refleksije», odnosno subjektivnoga idealizma. Kritikom njihova razdvajanja konačnosti i beskonačnosti, bitka i mišljenja, Hegel ne uspostavlja samo *potrebu* filozofije, kako će to naglasiti u *Spisu o razlici* već i uspostavlja spekulativni Veliki petak, odnosno identitet subjekta i objekta u kojemu i subjekt i objekt ne bivaju ukinuti, što se događa u Kantovoj i Fichteovoj filozofiji, već bivaju *očuvani* u njihovoj potpunoj razlici, kao momenti Apsoluta samoga.

Iako se Hegelova koncepcija Apsoluta, u odnosu na onu Kantovu i Fichteovu u bitnome razlikuje, Hegel koristi uvide Fichtea i Kanta kako bi pokazao da je sav apsolutni idealizam nužni nastavak i nadopunavanje temeljnih uvida filozofije subjektivnog idealizma. Taj stav, koji nije svojstven samo Hegelu, već i Schellingu,¹⁵⁵ u Kantovoj produktivnoj moći uobrazilje i mogućnosti sintetičke spoznaje a priori vide ono istinsko spekulativno filozofije¹⁵⁶ koje se ukinulo jer je Kant odustao od ovoga

¹⁵⁴ H. S. Harris, *Hegel's Development*, sv. 1: *Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, str. xxiv-xxv.

¹⁵⁵ Tako će Schelling: »... mnoge proturječnosti Kantovih spisa... mogu se apsolutno riješiti jedino pomoći viših principa koje je autor *Kritike čistog uma* svugdje samo pretpostavljao». U: F. W. J. Schelling, »Ja kao princip filozofije ili o onome što je u ljudskom znanju neuslovljeno», u: isti, *Forma i princip filozofije. Rani spisi*, (preveo Danilo Basta), Nolit, Beograd, 1988., str. 41.

¹⁵⁶ Tako će Beiser: «Njihov prvi odgovor na Kantov izazov je paradoksalan: samo apsolutni idealizam ozbiljuje pravi duh Kantove filozofije. Ironično, mladi idealisti oživljuju metafiziku u ime Kanta koji ju je odbacio. Iza ovoga paradoksa počiva vjerovanje da samo apsolutni idealizam može ostati vjeran osnovnom načelu Kantove filozofije – načelu identiteta subjekta i objekta – i razriješiti njegov temeljni problem – objašnjavanje mogućnosti objektivne spoznaje». U: isti, *German Idealism*, str. 369.

načela i, kako će Hegel napisati, «on taj zadatak filozofije [mogućnost sintetičkih sudova a priori] nije mislio na dovoljno određen način i u njegovoj općenitosti, nego se zadržao na subjektivnom i izvanjskom značenju tog pitanja pa je saznao da je umno spoznavanje nemoguće».¹⁵⁷ Kant je u izvođenju svojega sustava to čisto umno, ono čisto spekulativno, identitet subjekta i objekta, bitka i mišljenja izručio razumskome suprotstavljanju subjekta i objekta, bitka i mišljenja, te je ono istinski spekulativno pretvorio u ono refleksivno čime je taj identitet zanižan i onemogućen. Posljedica toga, kako ćemo pokazati, upravo je ona slavna Kantova rečenica iz drugoga izdanja *Kritike čistoga uma*: «Morao sam dakle ukinuti znanje, da bih dobio mjesta za vjerovanje»¹⁵⁸ To razdvajanje znanja i vjere, te prepuštanje područja vjerovanja onome Ništa, praznome pojmu, kako će Hegel u *Vjeri i znanju* nazvati, upravo je uvjetovano onome što Hegelu, sada iz perspektive apsolutnoga idealizma, čini srž njegove kritike Kanta i Fichtea.

1.4.1. 'Beskonačnost kao bezdan Ništa': Hegel o refleksivnoj filozofiji Kanta

Kant je stalni Hegelov pratitelj u njegovu filozofskom razvoju do jenskih spisa. Kako smo već vidjeli, u Bernu je Hegel preuzeo Kantove postavke iz *Religije unutar granica čistoga uma*, kao i *Kritike praktičnoga uma* kako bi pojasnio ulogu religije te odnos pozitivne i subjektivne religije. Hegel je, kako smo već naveli, sve do Frankfurta bio «pobožni Kantovac», kako je to zabilježio jedan od najboljih tumača razvoja ranog njemačkog idealizma Dieter Henrich. Međutim, u Frankfurtu se Hegelov odnos prema Kantu uvelike mijenja. Već pri kraju svojega prvog frankfurtskog spisa, Hegel će Kantovu filozofiju nazvati «pozitivnom religijom».¹⁵⁹ Razloge takvoj promjeni stava već smo spomenuli u izlaganju utjecaja koji je Hölderlinova rana filozofija izvršila ne samo na Hegelovu filozofiju već i na cjelokupni nastanak ranoga apsolutnog idealizma. Prihvatanjem postavki apsolutnog idealizma, Apsoluta koji je najviša instanca i identitet objektivnog i subjektivnog, pri čemu su i objektivno i subjektivno, konačno i beskonačno tek pojave apsoluta samoga,¹⁶⁰ a ne suprotnosti čiji se identitet, kako je to u

¹⁵⁷ GW, str. 304.

¹⁵⁸ KČU, str. 19.

¹⁵⁹ ERL, str. 254.

¹⁶⁰ Tako će F. Beiser: «Jedno posebno obilježje apsolutnog idealizma... njegov je monizam, njegova tvrdnja da postoji samo jedno biće koje ima neovisnu egzistenciju i esenciju... Apsolut se manifestira ili u subjektivnom ili objektivnom, u umu i materiji i bilo bi pogrešno ograničiti ga samo na mentalno ili na fizičko». u: *German Idealism*, str. 352-353.

filozofijama Kanta i Fichtea, sastoji u samome subjektu, Hegel je nastavio put kojim je počeo hoditi u Frankfurtu. Taj prvi Hegelov korak u Frankfurtu, korak kojim se počeo udaljavati od Kanta, da bi u Jeni Kant i njegova filozofija postala glavnim predmetom kritike, a samoga Kanta je proglasio «neznalicom s obzirom na filozofske sustave»,¹⁶¹ svoj najsnažniji izraz upravo je dobio u jenskim spisima u kojima Hegel tretira Kanta upravo iz perspektive apsolutnog idealizma i ukazuje na sve manjkavosti njegove filozofije.

No, Hegelov odnos prema Kantovoj filozofiji u Jeni, kao i prema filozofiji svih *filozofa refleksije* (Fichtea, Jacobija i Reinholda) ne sastoji se od izvanjske kritike tih filozofija i njihovih postavki već je Hegel uporno pokušavao pokazati njihove unutrašnje proturječnosti.¹⁶² Kantova filozofija, kao i cjelokupna filozofija subjektivnog idealizma za Hegela ne predstavlja etapu filozofije koju treba ukinuti već onu etapu koja je nužna i koja u sebi ima potencijale «istinske spekulacije».¹⁶³

Nužnost subjektivnog idealizma, filozofije refleksije Hegel vidi upravo u posljedicama te filozofije – suprotstavljanju dvaju oprečnih polova, subjekta i objekta, konačnosti i beskonačnosti. U tom subjektivnom idealizmu Kanta i Fichtea,

«suprotnosti, koje su inače u formi duha i materije, duše i tijela, vjere i razuma, slobode i nužnosti itd.; te u ograničenijim sferama u još nekim vrstama bile značajne i vješale na sebe sve utege ljudskih interesa – prešle su u daljnjem tijeku obrazovanja u formu suprotnosti uma i osjetilnosti, inteligencije i prirode i, za opći pojam, apsolutne subjektivnosti i apsolutne objektivnosti».¹⁶⁴

No, uspostavljanje tih suprotnosti nije otkriće i posljedica tih refleksivnih filozofija već je to problem cijeloga novovjekovnoga filozofskog nasljeđa. Kant i subjektivni idealisti su, prema Hegelu, *apsolutizirali* te suprotnosti i, kako ćemo vidjeti, taj jaz između vjere i znanja, konačnog i beskonačnog, učinili nepremostivim. Upravo u takvom kontekstu, reći će Hegel, nastaje potreba filozofije, potreba koja nastaje zbog

¹⁶¹ GW, str. 320.

¹⁶² «Hegel ne želi 'izvana' pobijati subjektivni idealizam, već razvijanjem njegovih unutarnjih proturječja», u: G. Lukacs, *Mladi Hegel*, str. 293.

¹⁶³ GW, str. 306.

¹⁶⁴ DS, str. 21.

«razdvajanja... obrazovanosti vremena i neslobodne datosti strana lika»,¹⁶⁵ filozofije koja će te «očvrsnule suprotnosti ukinuti». ¹⁶⁶ Ta filozofija, nastavit će Hegel, za svoj predmet ima samo um koji «dostiže apsolut»,¹⁶⁷ a ne razum i tu posebno misli na Kantovo poimanje razuma koji je tek «privid uma»¹⁶⁸ i koji suprotstavljene faktore fiksira i apsolutno ih suprotstavlja.

No, osim nužnosti tih filozofija koje su uspostavile suprotnosti i koje ih nisu u stanju sjediniti, Hegel u tim filozofijama vidi nešto istinski spekulativno. Budući da ćemo se ograničiti na Hegelovo izlaganje i kritiku Kanta, istražiti ćemo što je to po Hegelu istinski spekulativno u Kantovoj filozofiji i zbog čega to spekulativno nije dospjelo do one točke sjedinjenja subjekta i objekta, kako je vidi apsolutni idealizam i Hegel.

Spis *Vjera i znanje* već u svom podnaslovu navodi da se u njemu radi o obrađivanju refleksivne filozofije subjektivnosti u djelima Kanta, Jacobija i Fichtea. Kako smo već naveli, budući da je predmet stalnoga odobravanja i kritike u Hegelovu ranome razvoju bio Kant, mi ćemo se osvrnuti na ono refleksivno u Kantovoj filozofiji. Također, Hegel «karakter Kantove filozofije po kome je znanje nešto formalno, a um kao čista negativnost apsolutna onostranost koja je, kao onostranost i negativnost, uvjetovana kroz jednu ovostranost i pozitivnost – po kome su beskonačnost i konačnost, obje sa svojom suprotstavljenošću jednako apsolutne, predstavlja *opći karakter refleksivnih filozofija o kojima govorimo*». ¹⁶⁹ Hegel dakle, Kantovu filozofiju smatra karakterističnim primjerom tih filozofija koje kritizira.

U razmatranju i kritici Kantove filozofije, Hegel polazi od svoje koncepcije Apsoluta kao identiteta subjekta i objekta, ali Hegel ne uzima samo poimanje subjekta i objekta, koje u kritici Kanta nije ni ključno, već konačnosti i beskonačnosti, te područja znanja i onoga što to znanje nadilazi. Kako smo već vidjeli, Hegelova koncepcija apsoluta u bitnome određuje perspektivu i opseg kritike Kantove filozofije. Taj identitet konačnog i beskonačnog, kako ga je preuzeo od Hölderlina, pa razradio putem Schellingove filozofije (čemu ćemo se kasnije detaljnije vratiti), on u Kantovoj

¹⁶⁵ Nav. dj., str. 20.

¹⁶⁶ Nav. dj., str. 21.

¹⁶⁷ Nav. dj., str. 20.

¹⁶⁸ Nav. dj., str. 21.

¹⁶⁹ GW, str. 332.

filozofiji vidi potpuno 'uništenim' te u bitnome 'ograničujućim'.¹⁷⁰ Pri tome je ključno razlikovanje onoga umnoga i razumnoga, posebice u kritici Kantove filozofije.

Zanimljivo je primijetiti da, iako Hegel preuzima Kantovu koncepciju uma i nje se drži prilikom objašnjavanja ograničenosti i nedostatnosti Kantove filozofije, on u bitnome premašuje takvu uporabu uma te Hegel gotovo cijelo vrijeme diferencira, implicitno i vrlo često nerazaznatljivo, svoju koncepciju uma i onu Kantovu. Tako će Kant, koji um naziva «moć načela»,¹⁷¹ kao svoje predmete postaviti *Boga, slobodu i besmrtnost*, postavljajući ih u područje transcendentálnih ideja koje nemaju izravan odnos s empirijom, već samo s razumom samim. Taj Kantov pojam uma, iako služi kao osiguranje nužnosti jedinstva spoznaje, u sebi sadrži tek *zamislivost* svojih objekata, naime Boga, besmrtnosti i slobode, ali ne i samu spoznaju, budući da je za spoznaju potreban *predmet* prema kojemu se ti pojmovi ne odnose.

S druge strane, Hegelov pojam uma, onako kako je uspostavljen u ovim ranim jenskim spisima, dohvaća onaj «identitet identiteta i neidentiteta», odnosno dohvaća kako ono empirijsko, objektivno, tako i ono transcendentálno, subjektivno. U tom jedinstvu subjekta i objekta, subjekta i objekta kao instanci Apsoluta samoga, um na spekulativan način, *intuitivno* dohvaća taj identitet i tako ga spoznaje. Međutim, ta *intuitivna spoznaja Apsoluta*, koju Hegel također preuzima od Schellinga koji je intuitivnu spoznaju stavio u ono estetsko, u umjetničko djelo, predstavlja tek naredne korake u izgradnji i spoznaji Apsoluta koji ćemo pokušati prikazati.

Glede Hegelove kritike Kanta, potrebno je tu kritiku promatrati na dvije razine. S jedne strane, kako smo već naveli, čitavo nasljeđe ranoga apsolutnog idealizma razumije se kao ukazivanje na unutrašnja proturječja Kantova i Fichteova idealizma, nipošto kao njihovo cjelokupno nijekanje. Stoga će biti potrebno vidjeti u čemu to Hegel Kantovu filozofiju smatra 'potencijalnom' spekulativnom filozofijom, odnosno onom filozofijom koja uspostavlja identitet subjektivnog i objektivnog. S druge strane, čitav spis *Vjera i znanje* kao i *Spis o razlici* kritiziraju upravo Kantovo srozavanje onog spekulativnog, odnosno identiteta konačnog i beskonačnog, subjekta i objekta, odnosno onog «čisto umnog» na razumsko spoznavanje. Naime, Hegel u Kantovoj filozofiji vidi ogledni primjer apsolutizacije razuma, tj. onog izvornog umskog koje postaje ono razumsko, pri čemu «um čini razum bezgraničnim... svaki bitak kojega proizvodi razum

¹⁷⁰ O oba obilježja tzv. refleksivnih filozofija, vidi u DS, str. 26.

¹⁷¹ *KČU*, str. 82.

je nešto određeno i određeno ima neodređeno pred sobom i iza sebe, a raznolikost bitka nalazi se bez oslonca između dvije noći; ona počiva na ništa, jer neodređeno je ništa za razum i utječe u ništa». ¹⁷² Razum, postavljajući se apsolutno do u beskonačnost razdvaja ono subjektivno i objektivno, bez ikakve mogućnosti njihova identiteta, a čime, po Hegelu ono objektivno, jer ne predstavlja «ništa za razum», biva ne samo nepoznatljivo, već izručeno vjeri ¹⁷³ i na taj način «razum postavlja onostranost u jednu vjeru izvan i iznad sebe» ¹⁷⁴ pri čemu *teologija ponovno zadobiva prvenstvo nad filozofijom*, što je upravo suprotno onome što filozofija prosvjetiteljstva želi postići. Taj odnos filozofije i teologije, čime započinje svoj spis o vjeri i znanju, Hegel postavlja u sjeverne zemlje, točnije, protestantski Sjever, čije je glavno načelo «subjektivnost u kojoj se ljepota i istina prikazuju u osjećajima i uvjerenjima, u ljubavi i razumu». ¹⁷⁵ Upravo u ovom opisu Hegel je, govoreći u religijskome smislu, kritiku Kantove filozofije također učinio i kritikom čitave «forme svjetskoga duha». ¹⁷⁶ Za Hegela Kantova filozofija, kao i čitava filozofija refleksije, ne predstavljaju tek pojedinačne filozofske škole već se njihov značaj prostire daleko šire i daleko više od njihovih sustava. Iz tog razloga se može reći kako Hegelova kritika ondašnjih filozofskih škola ne predstavlja samo Hegelovo izolirano bavljenje svojim suvremenicima već je na kocki nešto puno više – sam oblik kako filozofskoga, teološkoga, tako i mišljenja čitave kulture. ¹⁷⁷

No, kako bi uopće mogli razumjeti zbog čega Hegel toliko oštro kritizira svoje suvremenike, potrebno je vratiti se i vidjeti *na koji način Kant postavlja razum onim apsolutnim i koje su posljedice apsolutiziranja razuma u spoznaji* jer upravo se u tome sastoji Hegelova kritika – u prevelikom davanju važnosti i položaja razumu koji je u Kantovoj filozofiji zauzeo mjesto uma.

¹⁷² DS, str. 26.

¹⁷³ Zanimljivo je kako Hegel uopće ne navodi poznati Kantov izraz iz drugoga izdanja *Kritike čistoga uma*, «Morao sam dakle ukinuti znanje kako bih dobio mjesta za vjerovanje», u: *KČU*, str. 19, iako ga neprestano implicira u svojoj kritici.

¹⁷⁴ GW, str. 288.

¹⁷⁵ Nav. dj., str. 289.

¹⁷⁶ Isto.

¹⁷⁷ O takvom čitanju Hegela vidi primjerice knjigu W. D. Marscha, *Gegenwart Christi in der Gesellschaft*, str. 56-129 i H. Künga, *Menschwerdung Gottes*.

Dakle, iako Hegel u oba spisa upravo kritizira nemogućnost mišljenja Apsolutnoga, onoga ideniteta, što je za Hegela prvi i jedini zadatak filozofije,¹⁷⁸ Hegel u Kantovoj filozofiji vidi zametnutu onu klicu spekulativnog, tog sjedinjenja i identiteta, koje je u izvođenju sustava Kant napustio time što je to razdvajanje i samu mogućnost identiteta postavio u moć razuma čiji je jedini doseg uspostavljanje tog razdvajanja, ali ne i njegovo sjedinjenje.

To spekulativno u Kantovoj filozofiji Hegel vidi u dvostrukom pogledu. S jedne strane, u glasovitom Kantovom pitanju «kako su mogući sintetički sudovi a priori?»,¹⁷⁹ te s druge strane u produktivnoj moći uobrazilje «kao jedne istinski spekulativne ideje».¹⁸⁰

Pri tome, Hegel slijedi Kantovo izvođenje mogućnosti spoznaje kakvo je izloženo u *Kritici čistoga uma*.

Kant svoje glavno djelo započinje pitanjem mogućnosti spoznaje uopće, a ne naravi spoznaje i naravi predmeta spoznaje. Tako će Kant, u Predgovoru prvome izdanju *Kritike čistoga uma*, napisati kako je sama kritika čistoga uma, kao disciplina, «kritika umne moći uopće, s obzirom na sve spoznaje za kojima ona teži *neovisno o svakom iskustvu*, dakle odluku o mogućnosti ili nemogućnosti metafizike uopće».¹⁸¹ Ove spoznaje koje se događaju neovisno o svakome iskustvu Kant postavlja u ono apriorno spoznaje, pri čemu razlikuje *analitičke sudove* i *sintetičke sudove a priori*. Analitički sudovi su, prema Kantu, oni pomoću kojih se «naša spoznaja ne proširuje nego se pojam, koji već imam, rastavlja i čini jasnim meni samome», dok su sintetični «osim pojma subjekta moram imati još nešto drugo, na što se razum upire, da bi predikat, koji ne leži u onome pojmu, ipak spoznao kao nešto, što njemu pripada».¹⁸² Kant upravo u ovim sintetičnim sudovima vidi one sudove koji proširuju našu spoznaju jer sintetični sudovi a priori u našu spoznaju unose nužno potrebno *jedinstvo spoznaje*. Mogućnost spoznaje, kao i moć koja apriornim spoznajama daje načela, kod Kanta se naziva *umom*. Na nekoliko će mjesta Kant naglasiti, a to je upravo predmet spora

¹⁷⁸ Tako će Hegel reći: «Zadatak filozofije se sastoji u tomu da se sjedine ove pretpostavke, da se stave: bitak u nebitak – kao postajanje, razdvajanje u apsolut, kao njegovo pojavljivanje, konačno u beskonačno – kao život», u: DS, str. 25.

¹⁷⁹ GW, str. 304; KČU, str. 28 i drugdje.

¹⁸⁰ GW, str. 306.

¹⁸¹ KČU, str. 8.

¹⁸² Nav. dj., str. 26.

Hegela i Kanta u Hegelovim jenskim spisima da je um «moć načela».¹⁸³ Kako smo već naveli, um daje načela kojima se a priori, «u koju se uopće ne miješa nikakvo iskustvo ili osjet»,¹⁸⁴ može spoznati predmetni svijet. Filozofiju koja se bavi tim načelima, odnosno apriornim pojmovima o predmetima uopće, Kant naziva *transcendentalnom*.¹⁸⁵ Stoga se transcendentalna filozofija odnosi samo na čisti spekulativni um. U takvom obrazlaganju mogućnosti spoznaje Kant daje čitavu «arhitektoniku» elemenata i organa spoznaje pri čemu razum ima ključnu ulogu, kao «moć pravila koje daje um».¹⁸⁶ Prema Kantu, dakle, postoje, može se reći, dvije razine svih vrsta spoznaje: umna koja se tiče načela i pojmova koji nisu u neposrednoj vezi s empirijom, te razumska koja iz tih načela i pojmova pribavlja raznolike predmetne spoznaje, dobivene iz empirije i putem kategorija ih uobličava u jedinstvo.¹⁸⁷ *Predmet razuma je empirija, a predmet uma su čisti pojmovi* koji daju razumu načela za spoznaju te iste empirije.

Hegel upravo kritizira Kanta zbog ovakvoga podvajanja razina spoznaje. No, kako bi točnije objasnili predmet Hegelove kritike nužno je uputiti na pojam uma i umnoga, kako se razumije u Kantovoj filozofiji. Prema Hegelu, osnovna je karakteristika refleksivnih filozofija, pa tako i Kantove, «da se um trebao odreći svoga bivanja u apsolutu, da se naprosto isključi iz njega i da se samo negativno odnosi prema njemu – to je postala od sada najviša točka filozofije, a ništavnost prosvjetiteljstva postala je sustav putem osvješćivanja o toj točki».¹⁸⁸ Na koji se to način Kantova filozofija isključuje iz Apsoluta?

U sintetičkom sudu a priori, reći će Hegel «ne izražava se ništa drugo do ideja da je u sintetičkom sudu subjekt i predikat, prvi ono posebno, drugi ono opće, prvi u obliku bitka, drugi u obliku mišljenja – da je ta nejednakovrsnost istodobno a priori, to znači apsolutno identična. Mogućnost tog postavljanja je jedino u umu koji nije ništa drugo no taj identitet takve nejednakovrsnosti».¹⁸⁹ Sintetički sud a priori je ono istinski spekulativno, dakle, jer se u njemu izražava 'identitet identiteta i neidentiteta', no, po Hegelovu sudu, problem je u izvođenju te apriornosti. Ta apriornost, koja je prvotno

¹⁸³ Nav. dj., str. 157 i drugdje.

¹⁸⁴ Nav. dj., str. 28.

¹⁸⁵ Isto.

¹⁸⁶ Nav. dj., str. 157.

¹⁸⁷ «Um se dakle nikada ne odnosi najprije na iskustvo ili na kakav predmet, nego na razum, da njegovim raznolikim spoznajama dade jedinstvo a priori pomoću pojmova koje možemo zvati umsko jedinstvo, a od posve je druge vrste nego što ga razum može stvoriti». Nav. dj., str. 158.

¹⁸⁸ GW, str. 288.

¹⁸⁹ Nav. dj., str. 304.

sintetičko jedinstvo, kod Kanta se odvija na razini spoznaje koja, iako spoznaje samo pojave stvari, «onog ne-Ja», dok ono «po sebi» ostaje za razum nespoznatljivo, ali ipak postojeće i, reći će Hegel, organ kojim se spoznaje stvar po sebi je «osjećaj».¹⁹⁰ Međutim, taj osjećaj nije nešto umno izvedeno u empirijskoj svijesti, jer Kantov razum, kojim on dohvaća raznolikosti predmeta putem kategorija, to 'stvari po sebi', ostavlja netaknutim za spoznaju te ga premješta u područje praktičnoga uma gdje umjesto regulativne vrijednosti na razini spekulativnoga uma zadobiva svoju konstitutivnu vrijednost. Budući da razum ne može spoznati to po sebi stvari, taj prvobitni identitet nejednakovrsnosti¹⁹¹ pretvara se u, Hegelovim riječima, 'formalni identitet' pri čemu se doduše uspostavlja nešto kao 'stvar po sebi', ali nespoznatljiva, i ono predmetno kao pojava. Pri tome se dakle taj identitet potpuno gubi jer se, na jednoj strani, uspostavlja predmetni svijet kao pojava koja jest predmet razuma i njihovih određenja putem kategorija, a na drugoj strani uspostavlja se ono beskonačno područje noumenalnoga koje je razumu nedohvatljivo i nespoznatljivo. Hegel će takav formalni identitet, «koji na taj način postavlja apsolutnu točku egoiteta i njegovog razuma na jednoj, i apsolutnu raznolikost ili osjećaj na drugoj strani», nazvati «dualizmom».¹⁹² Tako postavljen formalni identitet ispražnjava to područje stvari po sebi i umno spoznaju, kao identitet upravo toga ja koji spoznaje i tih stvari po sebi, čini izlišnom jer čitavo područje «stvari po sebi i osjećaja su bez objektivne određenosti».¹⁹³ Glavni razlog Kantove nemogućnosti da razum spozna ono po sebi te ono što nadilazi prostornovremensku danost nalazi se upravo u iskustvu:

«Na takav su način sintetički sudovi a priori mogući, ako formalne uvjete zrenja a priori, sintezu uobrazilje i njezino nužno jedinstvo u transcendentalnoj apercepciji dovodimo u vezu s *mogućom iskustvenom* spoznajom i ako kažemo: uvjeti mogućnosti iskustva ujedno su uvjeti mogućnosti predmeta iskustva i imaju zato objektivnu vrijednost u sintetičkome sudu a priori».¹⁹⁴

¹⁹⁰ Nav. dj., str. 309.

¹⁹¹ Pri čemu nejednakovrsnost Hegel ne razumije samo u Kantovu poimanju, kao nejednakovrsnost *predmeta*, već nejednakovrsnost predmeta kao pojava i predmeta kao stvari po sebi. Vidi u nav. dj., str. 306.

¹⁹² Nav. dj., str. 314.

¹⁹³ Nav. dj., str. 310.

¹⁹⁴ *KČU*, str. 96 (istaknuo Z. G.).

Ono iskustveno određuje predmete naše spoznaje i samo putem iskustva može se spoznati izvanjski svijet.

Numinozno je time ostavljeno području osjećaja ili, kako će ga još radikalnije Hegel nazvati, «praznoći».¹⁹⁵ Budući da se ne nalazi na području spoznatljivosti razuma samoga već na području osjećaja, umsko, kao identitet nejednakovrsnosti, biva potpuno uništeno te ono razumsko preuzima mjesto umskoga kao onoga apsolutnoga.

Već je u *Spisu o razlici* Hegel oštro napao ondašnje filozofije kao *filozofije refleksije*, odnosno kao one filozofije koje «preziru um»¹⁹⁶ ne utoliko što niječu mogućnost objektivnoga spoznavanja umskih pojmova, već što umjesto njega i na njegovo mjesto postavljaju razum koji «veliča ograničenost kao majstorstvo nad filozofijom i prijateljstvo s njom».¹⁹⁷ Takvim postavljanjem razuma na mjesto uma, dakle na mjesto jedino moguće spoznaje, ono umsko, spekulativno, istinsko filozofije, kako će ga Hegel nazvati, izručeno je potpunoj nespoznatljivosti. To se isto tako odnosi na spoznaju transcendentálnih ideja, a za naše područje zanimanja, to je ideja apsoluta. Kako smo već vidjeli, budući da se spoznaja ograničava na ono što je pribavljeno iskustvom, dakle, ono što se nalazi unutar prostora i vremena, ideja Boga za Kanta predstavlja regulativnu ideju koja je zamisliva, ali ne i spoznatljiva čistome spekulativnom umu.

1.4.2. *Negativnost u apsolutu*

«Ono apsolutno jest jedino ono realno, konačne stvari naprosto nisu realne; njihov se temelj otuda ne može nađoditi u nekom prenošenju realiteta na njih ili na njihov supstrat čije bi prenošenje proizašlo iz onog apsolutnog, on se može nađoditi samo u udaljavanju, u otpadu od onog apsolutnog»¹⁹⁸

Friedrich W. J. Schelling bio je najplodniji filozof iz kruga túbíngenskih kolega krajem 19. stoljeća. Dok Hegel još nije objavio niti jedan spis, pet godina mlađi Schelling već je bio zvijezda na ondašnjem filozofskom nebu Njemačke. Schelling je također filozof koji je svesrdno prigrlío Spinozino učenje odmah na početku filozofije

¹⁹⁵ GW, str. 317.

¹⁹⁶ DS, str. 24.

¹⁹⁷ Isto.

¹⁹⁸ F. W. J. Schelling, «Filozofija i religija», u: isti, *O bitstvu slobode*, (preveo Branko Despot), Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1985., str. 173.

romantizma.¹⁹⁹ No, put od tog početnog prihvaćanja spinozizma do konačnog filozofskog razlaza s Hegelom 1803/4. godine u Schellingovoj filozofiji je prožet neprestanom mijenom u njegovoj koncepciji i naravi Apsoluta. U sljedećemu ćemo pokušati pokazati kako je Hegelova koncepcija smrti Boga, odnosno spekulativnog Velikoga petka, u izravnoj korelaciji sa Schellingovom koncepcijom apsoluta ali se u bitnome i razlikuje od nje. Upravo prihvaćanjem takve Schellingove koncepcije Hegel, uz prethodne utjecaje Hölderlina, razvija svoje poimanje Apsoluta kao «identiteta identiteta i neidentiteta»²⁰⁰ te u sam apsolut unosi oprečnost kakva se nije mogla pronaći u toj ranoj Schellingovoj filozofiji. Pri tome ćemo Hegelovo udaljavanje od Schellinga promotriti u kontekstu *Spisa o razlici te Vjere i znanja* koji, unatoč velikoj bliskosti sa Schellingom, napose u *Spisu o razlici*,²⁰¹ predstavljaju bitan odmak od njega.

Schelling u svojim ranim radovima svoju koncepciju Apsoluta formira u spisima *Bruno ili o božanskom i prirodnom principu stvari*,²⁰² u dijelu o apsolutu i religiji u *Sistemu transcendentalnog idealizma* te u tekstovima nastalim nakon 1800. godine, *Prikaz mojega sistema filozofije*²⁰³ i *Filozofija i religija*.²⁰⁴ Napose u ovom posljednjem spisu očituju se razlozi Hegelova udaljavanja od Schellinga, dok prethodni spisi upućuju na Schellingovu koncepciju apsoluta koja je uvelike utjecala na Hegelovu koncepciju u njegovim ranim radovima.

Osnovna Schellingova koncepcija apsoluta svodi se na stav, koji se proteže diljem njegovih ranih radova, a koji je već izrekao u spisu *Bruno*:

«Sve... što u stvarima nazivamo realnošću jeste realnost samo zahvaljujući svom učešću u apsolutnoj suštini, ali nijedna od tih slika tu realnost ne predstavlja u potpunoj indiferenciji osim onog jednog u kojem sve postiže isto jedinstvo mišljenja i bića kao u Apsolutu: osim uma; spoznajući samoga sebe, onu indiferenciju koja je u njemu, na opći i apsolutni način

¹⁹⁹ Tako će Schelling Hegelu u veljači 1795. godine napisati: «Postao sam spinozistom». Citirano prema Beiser, *German Idealism*, str. 472.

²⁰⁰ DS, str. 96.

²⁰¹ Tako će Hegelov suvremenik Heym reći da je taj spis «više šelingovski od Schellinga samoga». Citirano prema S. Crites, *Dialectic and the Gospel in the Development of Hegel's Thought*, str. 151-152.

²⁰² F. W. J. Schelling, *Bruno ili o božanskom i prirodnom principu stvari*, (preveo Božidar Zec), Fedon, Beograd, 2008.

²⁰³ F. W. J. Schelling, «Prikaz mojega sistema filozofije», u: isti, *O bitstvu slobode*, str. 69-145.

²⁰⁴ F. W. J. Schelling, «Filozofija i religija», u: nav. dj., str. 155-193.

pretpostavljajući kao materiju i formu svih stvari, jedino um neposredno spoznaje sve božansko».²⁰⁵

Schellingovo polaženje od apsoluta u spoznavanju kako subjekta samoga tako i objekta ključno je za razjašnjavanje Hegelove pozicije. I to se ne odnosi samo na njegov prigovor Schellingu iz predgovora *Fenomenologije duha*, da Schelling kreće od Apsoluta, odnosno da mu je poimanje apsoluta iz intelektualnoga zora «ispaljeno kao iz pištolja» već prije svega, za svrhu našega rada, Schellingova koncepcija apsoluta kao «apsolutne indiferencije» te naravi zbilje koja jest takvom «samo zahvaljujući učešću u apsolutnoj biti». Schellingov stav prema zbilji upravo je takav da polazi od Apsoluta, a ne kao Hegel od izgradnje apsoluta u svijesti koja kreće od empirijskoga.

Ta dva određenja apsoluta, koje je Schelling dalje razvijao u svojim ranim radovima, u tekstu 'Filozofija i religija' iz 1804. godine, predstavljaju koncepciju koja bitno odudara od Hegelove, napose u određenju Apsoluta kao *identiteta identiteta i neidentiteta*. Takvu koncepciju apsoluta Hegel je formulirao u *Fenomenologiji duha* no, budući da je naš zadatak obrada tekstova do *Vjere i znanja*, istražiti ćemo na koji način je Schelling utjecao na Hegela i u kojim se ključnim točkama razilaze budući da te točke predstavljaju onu razliku s kojom je Hegel, koristeći kristološke slike, bio u mogućnosti izgraditi i formulirati koncepciju spekulativnog Velikog petka, ili, u kontekstu razilaženja sa Schellingom, apsolut kojega je sastavni i neizostavni dio ono negativno.

No, na prvi pogled negativnost u apsolutu nije *differentia specifica* Schellinga u odnosu na Hegela jer i Schelling će u *Brunu* govoriti o «negativnom», patnji i smrti Apsoluta, odnosno Boga: «Dok je konačno, sâmo po sebi, jednako, doduše, beskonačnom, ali je zbog svoje sopstvene volje Bog koji pati i koji je potčinjen uvjetima vremena».²⁰⁶ Međutim, ta patnja u apsolutu, ili u Schellingovom smislu «patnja Boga», u bitnome je drugačija od Hegelove koncepcije smrti, odnosno negativnoga u Apsolutu. Iako se to udaljavanje od Schellinga datiralo s *Fenomenologijom duha*, dakle 1806. godinom,²⁰⁷ u *Vjeri i znanju* sa spekulativnim Velikim petkom već se može

²⁰⁵ *Bruno*, str. 100.

²⁰⁶ Nav. dj., str. 45.

²⁰⁷ O tome vidi u: F. Beiser, *German Idealism*, str. 576.

pronaći bitno drugačija koncepcija Apsoluta putem koje je Hegel mogao govoriti i o smrti unutar Apsoluta samoga.

Hegel se sa Schellingovom filozofijom Apsoluta ponajprije bavio u prvome svom jenskom spisu *Razlika između Fichteovog i Schellingovog sustava filozofije* (1801.) u kojemu ukazuje na nedostatke Fichteove filozofije naspram filozofije Apsoluta kakva je prikazana u Schellinga. Međutim, u tom prikazu Hegel po prvi puta eksplicitno izlaže svoju koncepciju Apsoluta kojom, iako se oslanja na Schellinga, polako utire put prema svojemu mišljenju negativnoga u Apsolutu.

U svom spisu *Prikaz mojega sistema filozofije* iz 1801. godine, spisu koji predstavlja «prvo sustavno izlaganje 'objektivnog' ili 'apsolutnog' idealizma, prvo tehničko izlaganje 'Εν και παν, panteističkoga kreda koji je postao popularan u Njemačkoj 1790-ih godina»²⁰⁸ Schelling će napisati da je taj sustav, kojega u tom spisu razlaže, «isti koji sam pri posve različitim prikazima imao pred očima».²⁰⁹ Drugim riječima, sustav apsolutnoga idealizma, čije tragove možemo već zabilježiti u spisu *Bruno*, upravo svoj vrhunac doživljava u tom izlaganju njegova sustava filozofije. U tom spisu, Schelling jasno tvrdi da započinje od točke indiferencije koja se može postaviti samo ako se već ona «prethodno konstruirala iz posve suprotstavljenih smjerova».²¹⁰ Ovo polaženje od točke apsolutne indiferencije, odnosno od točke Apsoluta samoga shvaćenoga kao identitet identiteta i identiteta koji «jest i ne dokazuje se jer je bezuvjetan»,²¹¹ omogućuje Schellingu nadilaženje refleksivne filozofije i postavljanja apsoluta u ono čisto subjektivno, što je učinio Fichte u svojim spisima. Schelling ovakvim postavljanjem apsoluta želi nadići Fichteovu filozofiju time što će apstrahirati od opreke mišljenoga i mislećega, opreke subjekta i objekta spoznaje. Um u Schellingovoj filozofiji upravo ima za svoj cilj «ukinuti svako jedno-za-drugim i jedno-izvan-drugog, svaku razliku vremena i uopće svaku (filozofiju) koju puka snaga uobrazbe upliće u mišljenje».²¹² U toj polazišnoj točki, on se nimalo ne razlikuje od Hegelova polazišta sve filozofije jer je i sam Hegel u svojemu *Spisu o razlici* ustvrdio da «um dostiže apsolut samo time što istupa iz raznolikog djelomičnog bića».²¹³

²⁰⁸ Nav. dj., str. 553.

²⁰⁹ F. W. J. Schelling, «Prikaz mojega sistema filozofije», str. 71.

²¹⁰ Nav. dj., str. 72.

²¹¹ Nav. dj., str. 79.

²¹² Nav. dj., str. 77.

²¹³ DS, str. 20.

Međutim, razumijevanje apstrahiranja od pojedinačnoga i razumijevanje položaja pojedinačnoga, odnosno 'konačnosti svijesti', kako će Hegel navesti, ukazuje na razlike između rane Schellingove i Hegelove filozofije.

Schelling će, naime, u svojoj izgradnji Apsoluta putem apstrahiranja od svega pojedinačnoga taj koncept Apsoluta učiniti takvim da, iako se Apsolut sastoji od identiteta konačnoga i beskonačnoga, ono konačno ne postoji kao po sebi:

«Sa stajališta uma, nikoja konačnost nije, i da promatrati stvari kao konačne, jest toliko koliko stvari promatrati ne onako kako su one po sebi. Isto tako, da promatrati stvari kao različne ili kao raznolike znači toliko koliko ne promatrati ih *po sebi* ili sa stajališta uma».²¹⁴

Takva izgradnja apsoluta, prema Schellingu, prije svega je uvjetovana onim *'Εν και παν*, Jedno je sve, gdje Apsolut, kao jedno i sve, obuhvaća i jest čitava zbilja i ništa van te zbilje ne postoji. U tom smislu se postavlja pitanje i problem naravi toga konačnoga, odnosno je li to konačno *za sebe* i ako jest za sebe, ne predstavlja li onda to konačno ograničavanje Apsoluta koji time više ne može biti jedno i sve jer je ograničen nečim drugim, odnosno konačnošću kao nečime po sebi i za sebe? Schellingovo rješenje položaja konačnoga u njegovu sustavu filozofije upravo je rješavano tako što je toj konačnosti oduzeo svaki bitak po sebi, čime je, apstrahiranjem od konačnosti, dospio u izgradnju apsoluta i apsolutnog identiteta koji «jest samo pod formom identiteta identiteta».²¹⁵ Tu ideju Schelling je već izrazio u spisu *Bruno* gdje je, govoreći o realnosti, napisao da «realnost jest realnost samo zahvaljujući svojem udjelu u apsolutnoj biti».²¹⁶ Nijeće li ovime Schelling udio konačnosti u Apsolutu? Svakako ne, jer njemu Apsolut jest identitet konačnoga i beskonačnoga, no s jednom bitnom razlikom u odnosu na mladoga Hegela, o čemu ćemo kasnije govoriti. Naime, ono konačno koje u Apsolutu postaje identitet s beskonačnim, taj identitet postaje jedino ako je to konačno 'po sebi', pri čemu ovo 'po sebi' upućuje na izvorni identitet s beskonačnim. Drugim riječima, Schelling u *Prikazu* u potpunosti ukida konačnost kao kategoriju po sebi, budući da nešto drugo «po sebi», izvan apsoluta ne može postojati.

²¹⁴ F. W. J. Schelling, «Prikaz mojega sistema filozofije», str. 80.

²¹⁵ Nav. dj., str. 81.

²¹⁶ F. W. J. Schelling, *Bruno*, str. 100.

Na taj način, Schelling uspijeva, sa stajališta Apsoluta izreći «da konačno naprosto ne postoji jer ništa, ako se razmatra po sebi, nije konačno».²¹⁷

Ovakav potpuni identitet identiteta i identiteta, kakav se ogleda u ovoj koncepciji Apsoluta, uzrokovao je mnoge kritike Schellingovog postavljanja konačnosti u Apsolutu.²¹⁸ Jer, postavlja se pitanje, koji je izvor konačnosti, ako ono konačno nije ništa jer bi svojim postojanjem ograničilo Apsolut, a s druge strane, konačnost, ako nije iste biti s Apsolutom, postavljeno je na razinu pukog privida. U ovome Schelling pribjegava «starom mitu o Padu»:²¹⁹

«Ono apsolutno jest ono jedino realno, konačne stvari naprotiv nisu realne: njihov se temelj otuda ne može naći u nekom prenošenju realiteta na njih ili na njihov supstrat koje bi prenošenje proizašlo od apsolutnog, on se može naći samo u udaljavanju, u otpadu od onog apsolutnog».²²⁰

U ovom Schellingovom postavljanju konačnoga kao pada od Apsoluta važno je primijetiti i njegov govor o izlaženju iz Apsoluta, govor koji je važan u Hegelovu ranu mišljenje. Naime, Schelling je ranije, u svojem *Brunu*, naveo da je ono konačno «Bog koji pati i koji je potčinjen uvjetima vremena».²²¹ Povezujući ovaj motiv s Hegelovim spekulativnim Velikim petkom, mogli bismo reći da se upravo u ovakvoj Schellingovoj izgradnji Apsoluta, u kojoj ne postoji prijelaz s beskonačnog na konačno, u kojemu i on koristi pojam patnje Boga kako bi ukazao na onu apsolutnu konačnost, dolazi do izražaja razlika između njega i Hegela. Jer, reći će Hegel, navodeći isti primjer utjelovljenja Boga kao izlaženje iz Apsoluta: «taj prvobitni identitet mora ove totalitete

²¹⁷ F. Beiser, *German Idealism*, str. 565.

²¹⁸ Tako će Carl Eschenmayer ustvrditi: «Ako je apsolut izvor konačnosti, onda u njemu postoji razlika; a ako apsolut nije uzrok konačnosti, onda postoji dualizam između beskonačnoga i konačnoga». U C. H. Eschenmayer, *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*, Walter, Erlangen, 1803., str. 70. Citirano prema F. Beiser, *German Idealism*, str. 573.

²¹⁹ Nav. dj., str. 575.

²²⁰ F. W. J. Schelling, «Filozofija i religija», str. 173.

²²¹ Što je vrlo važna konstrukcija i za Moltmannovu teologiju, točnije govoreći, za kritičare Moltmanna koji su Moltmannovu «patnju Boga» «optužili» za schellingovsku projekciju patnje u vječnost. O takvome tumačenju vidi W. Kasper, «Revolution im Gottesverständnis? Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns 'Der gekreuzigte Gott'», u: M. Welker, *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch 'Der gekreuzigte Gott'*, Christian Kaiser Verlag, München, 1979., str. 140-148, str. 144.

sjediniti u opažaj apsoluta koji objektivira sama sebe u dovršenom totalitetu – u opažaj vječnog postajanja Boga čovjekom, u stvaranju Riječi od početka».²²²

Schellingova konačnost kao otpadanje od apsoluta i nemogućnost kauzalnog i epistemološkog prijelaza s beskonačnog na konačno, uzrokovala je ne samo napuštanje «izvornog spinozističkog nadahnuća», već i približavanje «kršćanskom teizmu»,²²³ a taj dualizam konačnosti i beskonačnosti te njihovo proturječje predstavlja osnovnu razliku između koncepcije Apsoluta ranoga Hegela i Schellinga.²²⁴

No, ako pogledamo Hegelovu koncepciju apsoluta u njegovim ranim spisima, točnije u *Spisu o razlici*, susrest ćemo se s dvoznačnim poimanjem Apsoluta i razlike u njemu. Bitna razlika Hegela i Schellinga, što će u konačnici biti i razlogom njihova različitoga tumačenja konačnosti i negativnosti u Apsolutu, sastoji se, s jedne strane, u Schellingovu polaženju od Apsoluta samog, nakon čega Schelling pristupa i određenju i položaju konačnoga, dok Hegel polazi od same svijesti koja predstavlja polazišnu točku za poimanje Apsoluta, što je proces koji će on kasnije u *Fenomenologiji duha* u potpunosti razviti.

U uvodu *Spisa o razlici* Hegel će reći da potreba filozofije ishodi u razdvajanju subjektivnoga i objektivnoga te će ustvrditi da proizvodnja apsoluta u umu dolazi od «oslobađanja svijesti od ograničenja, a to ukidanje ograničenja je uvjetovano pretpostavljenom neograničenošću».²²⁵ Polaženjem od ograničenosti svijesti Hegelu omogućuje da na drugačiji način koncipira Apsolut. Međutim, dvoznačnost Hegelova govora o Apsolutu u *Spisu o razlici* ishodi iz njegova korištenja schellingovske terminologije u opisivanju Apsoluta i identiteta u njemu. Tako će, s jedne strane, Hegel reći da je Apsolut «apsolutna točka indiferencije»,²²⁶ dok će s druge strane u istome tekstu govoriti o apsolutu kao «identitetu identiteta i neidentiteta»²²⁷ te o zadatku filozofije da se pretpostavke apsoluta kao proizvoda oslobađanja svijesti i istupanje iz apsoluta kao razdvajanje bitka od nebitka, «sjedine i da se postavi bitak u nebitak – kao postajanje, razdvajanje u apsolutu – kao njegovo pojavljivanje, konačno u beskonačno –

²²² DS, str. 112.

²²³ F. Beiser, *German Idealism*, str. 576.

²²⁴ «Hegel nadilazi Schellinga već u *Differenzschriftu* i na drugačiji način koristi nekoliko pojmova, uključujući... i pojam proturječja, odnos uma i razuma i pojam spekulacije» Vidi u N. G. Limnatis, *German Idealism and the Problem of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling and Hegel*, Springer Verlag, New York, 2008., str. 180.

²²⁵ DS, str. 24.

²²⁶ Nav. dj., str. 24, str. 94

²²⁷ Nav., dj., str. 96.

kao život».²²⁸ Upravo to postajanje i oblik tog postajanja (*Werden*), ili kako će Hegel još reći «proizvođenje» (*Produzieren*), predstavlja jedan od razloga razlikovanja Schellingova i Hegelova shvaćanja Apsoluta. Jer, Hegel ne govori samo o postajanju ili proizvođenju konačnoga iz beskonačnoga, pojedinačnoga iz Apsoluta već i obratno, postajanja Apsoluta iz pojedinačnoga putem «konačnosti svijesti, iz koje um se iznova rekonstruira u identitet i istinsku beskonačnost».²²⁹ Također, kako će u nastavku *Spisa o razlici* Hegel izreći, prvobitni identitet sjedinjuje totalitete «u opažaj vječnog postajanja Boga čovjekom»,²³⁰ pri čemu se ovdje eksplicitno ne misli na teologijsko razumijevanje utjelovljenja već prije svega na *apsolutni identitet* kao jedinstvo objektivnog totaliteta (prirode) i subjektivnog totaliteta (samosvjesni um) te na filozofijski shvaćen Apsolut koji sebe objektivira, odnosno utjelovljuje u oba pola kao njihova točka indiferencije.²³¹

No, kako bi došli do Hegelova Apsoluta kao «identiteta identiteta i neidentiteta», nasuprot Schellingovom čistom identitetu, potrebno je razmotriti na koji način Hegel ono što naziva refleksivnom filozofijom preuzima u svoj sustav jer jedino preko rezultata i polazišta refleksivne filozofije Hegel dolazi do formiranja apsoluta koji u sebi sadrži i negativnu stranu, ono 'Ništa', kako će je nazvati u *Vjeri i znanju*.²³² Cjelokupni Hegelov rad u jenskom razdoblju usmjeren je upravo prema ukazivanju na ukidanje i nadilaženje rezultata refleksivne filozofije, koje u «Spisu o razlici» vidi oprimjerenom u Kantu i napose u Fichteu, a u *Vjeri i znanju* u spomenuta dva filozofa te u Jacobiju. Za Hegela, refleksivna filozofija, kako smo već naveli, u svojem začetku sadržava «istinsko spekulativno načelo», no u njezinu izvođenju u sustav, ona postaje pukom refleksijom, odnosno, kako je naziva, «moć konačnoga» ili «moć bitka i ograničavanja».²³³ Također, istinska spekulativna filozofija može nastati tek nakon što

²²⁸ Nav. dj., str. 24-25.

²²⁹ Nav. dj., str. 11.

²³⁰ DS, str. 112

²³¹ O razlikovanju povijesnoga utjelovljenja i vječnoga postajanja Boga čovjekom u jenskim spisima Crites piše: «Kasnije će Hegel izreći stav da duh ozbiljuje jedinstvo konačnog i beskonačnog kroz poimanje povijesnoga razvoja; u tome ćemo onda moći pronaći smisao povijesnoga utjelovljenja. No, njega ne možemo učitati u rane jenske spise», u: S. Crites, *Dialectic and the Gospel in the Development of Hegel's Thinking*, str. 186.

²³² GW, str. 431. Tako će i S. Crites o *Indifferenzpunkt* napisati da se od najvišega identiteta «sve razlike koje priznaje refleksija nastavlja», u: S. Crites, *Dialectic and the Gospel in the Development of Hegel's Thinking*, str. 172.

²³³ DS, str. 26.

je refleksivna filozofija «potpuni ciklus svojih oblika»,²³⁴ čime za Hegela refleksivna filozofija predstavlja nužan put k filozofiji identiteta. Za našu je svrhu suvišno obrazlagati taj put refleksivne filozofije od istinski spekulativne ideje do postavljanja suprotstavljenih faktora na taj način da identitet među njima nikada ne može biti apsolutan, što je Hegelov naum, već samo relativan, čime se ono subjektivno i objektivno, konačno i beskonačno, ideelno i realno, razdvajaju u toj mjeri da jedna strana uvijek ima prvenstvo nad onom drugom i u konačnici vodi do ukidanja jedne, odnosno druge strane pola subjektivnog ili objektivnog:

«Čisto mišljenje sama sebe, identitet subjekta i objekta, u obliku Ja=Ja čini načelo Fichteova sustava i ako se neposredno pridržavamo ovoga načela, kao u Kantovoj filozofiji transcendentalnog načela koji počiva u temelju dedukcije kategorija, onda imamo hrabro izrečeno pravo načelo spekulacije. No, čim spekulacija istupi iz pojma koji ustanovljuje sama sobom, i igradi se u sustav, ona napušta samu sebe i svoje načelo i više mu se ne vraća. Ona um prepušta razumu i prelazi u lanac konačnosti svijesti iz kojega se iznova ne rekonstruira u identitet i u istinsku beskonačnost».²³⁵

No, na koji način spekulacija, prema Hegelu, čuva i ukida (*aufheben*) oba pola, i onaj subjektivni i onaj objektivni?

Odgovor na to pitanje počiva ne samo u temelju Hegelova odvajanja od Schellinga već, kako ćemo vidjeti, i u temelju njegova govora o spekulativnom Velikom petku.

Hegel je Apsolut postavio kao 'apsolutnu indiferenciju' te kao 'identitet identiteta i neidentiteta' no o njima je govorio na drugačiji način te je, započevši s apsolutnom indiferencijom preuzeo schellingovski pojam Apsoluta koji je u samome tekstu *Spisa o razlici* nadogrudio s onim konačnim i negativnom stranom Apsoluta koja također čini

²³⁴ GW, str. 430-431. «Samo nakon što je refleksivna filozofija prošla kroz sve svoje oblike i ostvarila svoje glavne mogućnosti, filozofija može doći na svoje kao spekulativna filozofija. Analitičke moći razuma moraju se razviti i tako iznijeti na vidjelo sve dihotomije prije no što se spekulacija može pokazati u svoj svojoj slavi. Konkretno, refleksivna filozofija mora doći u fazu kada se rascijepa na nerješive antinomije te je prisiljena na skepticizam glede problema koji čine njezinu tradicionalnu srž». Vidi u: W. Cerf, «Speculative Philosophy and Intellectual Intuition: An Introduction to Hegel's *Essays*», Uvod u: G. W. F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1977., str. xx.

²³⁵ DS, str. 11.

njegov sastavni dio. U tome spisu, a napose kasnije i u *Vjeri i znanju*, Hegel je, putem spekulacije, «konačnu pojavu podigao u beskonačno»,²³⁶ čime je u dvostrukom vidu to konačno učinio sastavnim dijelom apsoluta. U ovoj dvostrukosti ogleđa se teškoća s poznatim Hegelovim terminom *Aufhebung* koji istovremeno može značiti i «očuvati/uzdignuti» i «ukinuti» i u tumačenju toga termina i njegovoj upotrebi kod Hegela ovisi i položaj onoga konačnoga, u tradicionalnom filozofijskom pogledu, onoga smrtnoga pa i zloga, unutar Apsoluta. Kod Hegela, u njegovim jenskim spisima, možemo pronaći opravdanje za oba ta procesa, i za ukidanje i za očuvanje te konačnosti. S jedne strane, Hegel će postaviti pitanje filozofiji: «je li sustav konačnu pojavu, koju je podigao u beskonačno, uistinu očistio od svake konačnosti»,²³⁷ a s druge će, u govoru o spekulativnom Velikom petku, «bol» konačnosti predstaviti kao sastavni dio Apsoluta samoga. I ne samo kao sastavni dio Apsoluta već i kao onaj moment iz čije «surovosti njegove bezbožnosti... može i mora uskrsnuti najviši totalitet u svojoj cjelokupnoj zbilji».²³⁸

Da bi Hegel odgovorio na pitanje ukidanja ili očuvanja konačnosti u beskonačnosti, on polazi od identiteta obaju polova *jedino i ukoliko* proizlaze iz apsoluta:

«U apsolutnom identitetu ukinut je subjekt i objekt: ali budući da su u apsolutnom identitetu, oni istodobno postoje i to njihovo postojanje omogućuje znanje; jer je u znanju djelomice postavljena njihova rastavljenost. Rastavljajuća djelatnost je refleksija; ona ukida identitet i apsolut u mjeri u kojoj se promatra za sebe, pa bi svaka spoznaja bila naprosto zabluda jer u njoj prebiva rastavljanje».²³⁹

Međutim, egzistencija konačnoga unutar apsolutnog identiteta drugačija je od one koju je Schelling postavio, napose u *Filozofiji i religiji*, jer Hegel ovdje polazi od rezultata *filozofije refleksije* koja postavlja suprotstavljene polove, no po njemu, apsolutnim postavljanjem jednoga od polova (ja ili objekt) ukida se jedan od tih dvaju polova. I upravo taj dualizam Hegel želi ukinuti svojim polaženjem od Apsoluta, pri čemu i ono konačno i ono beskonačno zadržavaju svoje opstojanje unutar Apsoluta,

²³⁶ Nav. dj., str. 33.

²³⁷ Isto.

²³⁸ GW, str. 432.

²³⁹ DS, str. 95.

jedino i ako ishode iz njega jer, u protivnom, oni postaju dva suprotstavljena pola među kojima ne može doći do identiteta, već samo do refleksije konačnoga o beskonačnome. Postavljanjem onoga beskonačnog, 'nespoznatljivog Boga', kako će reći u *Vjeri i znanju*, onkraj moguće spoznaje, ne događa se samo nepoznatljivost Boga za um, već, što je Hegelu mnogo važnije u jenskim spisima, ukidanje Boga zarad konačnosti ili konačnosti zarad Boga.

U ovome se očituje i Hegelovo uvođenje pojma znanja koje će imati veliku ulogu, napose u kasnijoj *Fenomenologiji duha*. Po njemu, znanje je ovdje, već u ovim ranim spisima, proizvod spekulacije koja «uzdiže do svijesti identitet o kojemu zdravi razum nema svijesti»,²⁴⁰ dok vjera postaje svjesna te povezanosti s apsolutnim, no u svijesti o tome «vlada potpuna besvjesnost»²⁴¹ te je ona odnos refleksije prema apsolutu. Ta nužnost vjerovanja u onostrano posebno je očita kod Kanta jer je njegov čisti um prazno mišljenje kojemu je zbilja toliko suprotstavljena da njihovo nepodudaranje čini nužnim tu vjeru.

Kako bi prevladao taj dualizam i ukazao na način odnošenja konačnoga i beskonačnoga, Hegel uvodi pojam spekulativnog Velikog petka.

1.4.3. Prema spekulativnom Velikom petku

Hegelovo je korištenje teološkog, točnije izričito kristološkog izraza smrti Boga u «Vjeri i znanju», a kasnije i u *Fenomenologiji duha* i u *Predavanjima o filozofiji religije*, svjesno i izričito budući da se on u svom govoru o smrti Boga poziva na luteransko naslijeđe, odnosno na himan Johannesa Rista iz 17. stoljeća:

«'Sâm Bog je mrtav' kaže jedna luteranska pjesma; ta svijest izražava samo to da je samo ono ljudsko, ono konačno, krhko, slabost, ono negativno božanski moment, da je u samom Bogu; da drugobitak, ono konačno, ono negativno, nije izvan Boga, da kao drugobitak ne sprječava jedinstvo s Bogom».²⁴²

²⁴⁰ Nav. dj., str. 32.

²⁴¹ Isto.

²⁴² *PhR* II, str. 297.

Međutim, događaj smrti Boga Hegelu je u *Fenomenologiji duha* i *Predavanjima o filozofiji religije* poslužio kako kao nužan događaj za prelazak iz općine (*Gemeine*) u zajednicu (*Gemeinde*), tako i za prikaz razvoja apsolutnog duha koji u filozofiji i objavljenoj religiji dolazi do svojega punog sadržaja (sada neovisno o njegovu spoznavanju, predodžbenom ili pojmovnom), odnosno do onog apsolutnog identiteta u kojemu se ukida razdvojenost, a kako bi se ona ukinula, «moraju se ukinuti oba suprotstavljena faktora, subjekt i objekt; oni se ukidaju kao subjekt i objekt u mjeri u kojoj su identično postavljeni», kako je Hegel napisao u svojoj *Razlici između Fichteove i Schellingove filozofije* iz 1801. godine, u kojoj se nalazi i početak njegova *apsolutnog idealizma* i početak njegove *filozofije apsolutnog duha*.²⁴³

Takvo spekulativno ukidanje subjekta i objekta kao identično postavljenih, u Hegelovu spekulativnom Velikom petku dobiva svoj smisao kao «ukidanje neposredne pojedinačnosti; kao što je u prvoj sferi prestajala zatvorenost Boga, ukidala se njegova prva neposrednost kao apstraktna općenitost prema kojoj je on bit biti, tako se ovdje sada ukida apstrakcija ljudskosti, neposrednost bivstvujuće pojedinačnosti, i to se događa [Kristovom] smrću».²⁴⁴

No, kako ovim radom ne bi nadišli predmet našega zanimanja, smisao spekulativnog Velikog petka u Hegelovoj ranoj filozofiji, zaključno sa spisom *Vjera i znanje*, morat ćemo se ograničiti samo na ovo vrlo kratko izlaganje smisla te sintagme u njegovim kasnijim radovima.

U *Vjeri i znanju*, spekulativni Veliki petak Hegel dakle određuje *negativno*, spram filozofija s početka njemačkoga idealizma i u tom okviru je moguće promatrati Hegelov put k spekulativnom Velikom petku, dok tek u *Fenomenologiji duha* i, kasnije, u *Predavanjima o filozofiji religije*, Hegel *pozitivno* određuje smrt Boga koja ne predstavlja samo dijagnozu stanja filozofije i religije njegova vremena već i kretanje apsolutnoga duha u povijesti kojemu, kako ćemo vidjeti, utjelovljenje i smrt Boga predstavljaju ne samo sadržaj apsolutne religije već i «istinski sadržaj [filozofije], ali mu još samo nedostaje forma mišljenja»,²⁴⁵ te «apsolutna povijest božanske ideje».²⁴⁶

Kako bismo mogli, i to ne samo povijesnofilozofski u smislu geneze Hegelova razvoja i razloga korištenja sintagme smrti Boga, razumjeti taj *pozitivni* izričaj o

²⁴³ DS, str. 94-95.

²⁴⁴ *PhR* II, str. 292.

²⁴⁵ Nav. dj., str. 341.

²⁴⁶ Nav. dj., str. 292.

značenju smrti Boga unutar njegova sustava, potrebno je ukazati na sve one oblike i forme mišljenja koje Hegel usvaja kako bismo kod njega rasvijetlili smisao spekulativnog Velikog petka.

U *Vjeri i znanju* Hegel eksplicitno smješta govor o smrti Boga u trostrukom vidu koji se, kako smo vidjeli u prvom dijelu ovoga rada, formira u dijalogu s «refleksivnim filozofijama», ali i s protestantskom ortodoksijom. U tom dijalogu, Hegel je smrt Boga naznačio kao: 1. 'Čisti pojam ili beskonačnost kao bezdan Ništa, u što tone cjelokupni bitak'; 2. S njime povezan 'osjećaj religije novoga vremena', te 3. Bol zbog osjećaja smrti Boga treba 'označiti tek kao moment, ali ništa više no moment najviše ideje'.

U takvom postavljanju okvira za razumijevanje sintagme o smrti Boga kao o spekulativnom Velikom petku Hegel ne postavlja samo dijagnozu vremena, religije na kojemu počiva osjećaj smrti Boga, već on predstavlja i okvir za razumijevanje njegovoga daljnjeg sustava koji se vrhuni u *Fenomenologiji duha*. Taj okvir, pokazat ćemo, začetak je Hegelove filozofije apsolutnog idealizma i razumijevanja iskaza o smrti Boga kao smrti *predodžbe* Boga kakva je svojstvena religioznome spoznavanju, ali ne samo takvome spoznavanju nego i čitavoj refleksivnoj filozofiji koja je od apsoluta učinila nespoznatljivu ideju i time je za čitavo osjetilno spoznavanje, kao i za ljudsku spoznaju, taj apsolut učinila mrtvim:

«Beskonačno i konačno, koji ne trebaju biti identično postavljeni u ideji, jer svako od tih stoji apsolutno za sebe i na taj način jedno prema drugome u odnosu gospodarenja, jer je u njihovoj apsolutnoj suprotnosti pojam ono određujuće. Ali ponad te apsolutne suprotnosti i relativnih identiteta gospodarenja i empirijske pojmljivosti, stoji ono vječno; budući da je suprotnost apsolutna, to je ta sfera ono što se ne može utvrditi; ono nepojmljivo, prazno, jedan nespoznatljivi Bog koji leži onkraj graničnih stupova uma – jedna sfera koja je ništa za zrenje jer je zrenje ovdje samo osjetilno i ograničeno, a također i ništa za užitek jer postoji samo empirijska sreća, ništa za spoznaju jer ono što se zove um, nije ništa do proračunavanje svega i svačega u odnosu na pojedinačnost i podvođenje svih ideja pod konačnost».²⁴⁷

²⁴⁷ GW, str. 294-295.

No, taj okvir predstavlja i smrt Boga kao «Kristovu smrt u kojoj počinje preokret svijesti. Kristova je smrt središte oko kojega se svijest okreće; u njezinu shvaćanju počiva razlika između izvanjskoga shvaćanja i vjere».²⁴⁸

Kako bi razumjeli dvostruki smisao Hegelova govora o smrti Boga, i to onaj negativno određen i formuliran spram refleksivnih filozofija Kanta, Fichtea i Jacobija, potrebno je vidjeti na koji je način Hegel formulirao svoj govor o spekulativnom Velikom petku i to u spisu koji predstavlja vrhunac njegove rane, napose jenske filozofije.

1.5. Vjera i znanje

Na samome početku tog spisa, Hegel ustvrđuje:

«Kultura se u naše vrijeme toliko uzdigla iznad stare suprotnosti uma i vjere, filozofije i pozitivne religije, da je to suprotstavljanje vjere i znanja poprimilo posve drugi smisao pa je sada premješteno unutar same filozofije».²⁴⁹

Suprotnost uma i vjere nije samo formulirana u skolastičkoj Tominoj teologiji, s onim poznatim iskazom da je 'filozofija (um) sluškinja teologije (vjere)', na što se i Hegel neizravno poziva, već i cjelokupnoj reformacijskoj misli o odnosu uma i vjere. Tako je i u samoj Lutherovoj teologiji, «Vjera nadilazi razum. Vjera vjeruje nasuprot razumu, tj. nasuprot 'tijelu', nasuprot 'svome srcu', nasuprot svojim 'osjećajima' i 'iskustvu'. Božja riječ i um – isto kao i vjera i um – u oštroj su međusobnoj suprotnosti».²⁵⁰ Takvo oštro razdvajanje uma i vjere koje je naslijede i teologije i filozofije, te se njime bavilo unutar teologije, Hegel sada premješta unutar filozofije same. On čitavu filozofiju Kanta, Fichtea i Jacobija vidi kao pokušaj izgradnje autonomije uma nasuprot vjere, no s potpuno drugačijim predznakom. Budući da je suprotnost uma i vjere premještena u samu filozofiju i to s ciljem da se potvrdi

²⁴⁸ *PhR*, str. 216. (istaknuo Z.G.)

²⁴⁹ *GW*, str. 287.

²⁵⁰ Vidi u P. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, Fortress Press, Philadelphia, 1966., str. 64-72, pos. 67-68.

autonomija uma i pobjeda nad vjerom, te su 'refleksivne filozofije' filozofiju, po Hegelu, opet učinile *sluškinjom vjere* jer su u svojoj filozofiji sam Apsolut učinili nepoznatljivim za um i time ga, ponovno, izdigli iznad uma i premjestili u područje koje je za sam um nepoznatljivo. Pobjeda filozofije nad teologijom, uma nad vjerom, reći će Hegel, nalikuje «pobjedi barbarskih naroda nasuprot pobijedene slabosti obrazovanih naroda: u izvanjskoj vladavini se zagospodarilo, ali se, glede duha, podleglo nadjačanom. Slavodobitna pobjeda – koju je prosvjetiteljski um odnio nad onim što je prema neznatnoj mjeri svojega poimanja promatrao kao sebi suprotstavljenu vjeru – izbliza promatrano, ne znači ništa drugo no to da ni pozitivno, s kojim se um upustio u borbu, nije religija, ni on, koji je pobijedio, nije ostao um, pa plod što trijumfalno lebdi nad tim leševima kao zajedničko dijete mira koje oboje sjedinjuje ima u sebi isto tako malo uma koliko i prave vjere».²⁵¹ 'Pirova pobjeda' uma nad vjerom u prosvjetiteljskoj filozofiji od apsoluta je učinila nepoznatljivi pojam čiji sadržaj se ispunja ne više pojmovno već subjektivnošću čežnje i, kako će Hegel reći, 'poezijom protestantskog bola' kojemu i pripisuje tu «formu svjetskoga duha koja se spoznaje u ovim filozofijama».²⁵² Religiju se, budući da je njezin predmet umom nepoznatljiv, prepustilo osjećajima i uvjerenjima koji sadržajem ispunjavaju to beskonačno, «preko onoga s čime u svojoj suprotstavljenosti stoji u odnosu, tj. preko empirijske sreće pojedinca».²⁵³ Ovakvim opisom subjektivnosti, koja u religiji napušta konačno i stremlje k beskonačnom, Hegel izravno kritizira *pijetizam* njegova vremena, s kojim se upoznao u Tübingenu preko svojih profesora, napose J. G. Storra, a koji je svoje filozofsko opravdanje dobio u prosvjetiteljskim filozofijama Kanta, Jacobija i Fichtea.²⁵⁴

Međutim, tu ta 'protestantska bol', čežnja za onim beskonačnim, ne nalazi svoje zadovoljstvo i ispunjenje, budući da ono beskonačno uvijek i ostaje beskonačno i nedohvatljivo ljudskome umu. Kao paradigmatički primjer te boli Hegel uzima Kanta i njegove izričaje iz *Religije unutar granice čistoga uma* u kojoj je Kant «lijepu subjektivnost protestantizma pretvorio u empirijsku subjektivnost i poeziju njegova bola

²⁵¹ Isto.

²⁵² GW, str. 289.

²⁵³ Nav. dj., str. 292.

²⁵⁴ O tome vidi u D. Anderson, *Hegel's Speculative Good Friday*, str. 146: «Stoga filozofija prosvjetiteljstva potiče metafizički obrat protestantske subjektivnosti, zamjenjujući nedohvatljivi objekt čežnje, Apsolut s objektom konačne spoznaje. No, pijetizam je sumnjičav prema tome zbog straha od objektivacije Apsoluta».

pretvorio u prozu zadovoljenja s konačnošću i u prozu dobre savjesti o tome».²⁵⁵ Zbog nemogućnosti spoznaje Boga, koji je premješten u sferu osjećaja, Bog biva iznad spoznaje, nespoznatljiv, a ljudska spoznaja se mora zadovoljiti samo s empirijskom srećom i empirijskim svijetom koji postaje apsolutnim:

«Beskonačna čežnja za nadmašivanjem tijela i svijeta pomirila se s opstankom, ali tako što je realnost s kojom se dogodilo pomirenje, ono objektivno koje je bilo priznato od subjektivnosti, bila stvarno samo empirijski opstanak, obični svijet i stvarnost, pa nije, prema tome, samo to pomirenje izgubilo obilježje apsolutne suprotstavljenosti svojstveno lijepoj žudnji, nego se pomirenje sada prebacilo na drugi dio suprotstavljenosti, na empirijski svijet».²⁵⁶

Ovaj Uvod u kojemu analizira «princip Sjevera i, religiozno, protestantizma»,²⁵⁷ u kojemu se želja i čežnja za beskonačnim pomirila s empirijskim, time postavljajući u potpunu suprotnost ono subjektivno uvjerenje i beskonačnu realnost, Hegelu je poslužio da na religijskom i kulturnom planu pruži okvir za analizu filozofija koje su upojmivile taj princip i da tom 'osjećaju na kojemu počiva religija novoga vremena' da filozofsku egzistenciju. Suprotnost beskonačnog i konačnog, koja se nalazi u filozofijama Kanta, Fichtea i Jacobija, zbog same nemogućnosti uma da pojmi ono beskonačno «ne znači ništa drugo no apsolutno ograničiti um na oblik konačnosti i, u svakom umnom spoznavanju, ne zaboraviti na apsolutnost subjekta i pretvoriti ograničenost u vječni zakon i bitak».²⁵⁸

Zbog čega se Hegel protivi takvom postavljanju ideje Boga u beskonačno, koje um ne može pojmiti i koje se, kao posljedica te nespoznatljivosti, izručuje vjeri, «fiksnoj nepojmljivosti moja se, kao bezumna, zove umnom»?²⁵⁹ Kako bismo mogli odgovoriti na ovo pitanje i na Hegelovu potrebu da te 'filozofije refleksije' prikaže ne samo kao 'princip Sjevera', kao filozofiju koja je «refleksijsku kulturu uzdigla u

²⁵⁵ GW, str. 294. Također i u DS, str. 16: «U formi fokusirane refleksije, kao svijet mislećih i mislenih bića, u suprotnosti prema svijetu, to razdvajanje [objektivnog i subjektivnog] pada u zapadni Sjever».

²⁵⁶ Nav. dj., str. 291.

²⁵⁷ Nav. dj., str. 289.

²⁵⁸ Nav. dj., str. 298.

²⁵⁹ Nav. dj., str. 294.

sustav»,²⁶⁰ već i kao uvjet mogućnosti nastanka filozofije kojoj je jedini interes «ukinuti očvrsnule suprotnosti»,²⁶¹ potrebno je vratiti se na njegov spis *Razlika između Fichteove i Schellingove filozofije* iz 1801. godine u čijemu uvodu on zapravo daje teorijski okvir onoga što će kasnije u *Vjeri i znanju* primijeniti na filozofije Kanta, Fichtea i Jacobija.

U *Spisu o razlici*, Hegel je ustvrdio da se potreba filozofije, odnosno spekulativne filozofije, javlja u onome trenutku kada se razdvajanje konačnog i beskonačnog učvršćuje u sustav:

«Razdvajanje je izvor potrebe filozofije i kao obrazovanje vremena, nesloboda datost strana lika. U obrazovanju se ono što je pojava apsoluta izoliralo od njega i fiksiralo kao nešto samostalno... Suprotnosti, koje su inače u obliku duha i materije, duše i tijela, vjere i razuma, slobode i nužnosti itd., te u ograničenijim sferama u još nekim vrstama bile značajne i vješale na sebe sve utege ljudskih interesa – prešle su u daljnjem toku formiranja u formu suprotnosti uma i osjeta, inteligencije i prirode i, za opći pojam, apsolutne subjektivnosti i objektivnosti».²⁶²

To razdvajanje i te suprotnosti, koje Hegel na početku *Vjere i znanja* postavlja upravo kao suprotnosti vjere i znanja,²⁶³ postale su u konačnici suprotnosti apsolutne subjektivnosti i apsolutne objektivnosti, kakve se ponajprije opimjeruju u filozofijama njemačkoga idealizma koje su predmet Hegelove kritike. Takvo razdvajanje, u kojemu razum apsolutno postavlja ono subjektivno ili ono objektivno, time ništeći i jedno i drugo, budući da, za Hegela, postavljanje ujedno znači i uvjetovanje i ukidanje jednog ili obiju faktora, koje razum proizvodi, u konačnici ukida ne samo apsolut već i samoga sebe, budući da je «čisto znanje [znanje refleksije] predstavlja uništenje suprotstavljenih faktora [subjekta i objekta, svjesnog i nesvjesnog] u proturječnosti».²⁶⁴

Razdvajanje na subjektivno i objektivno, konačno i beskonačno, te u svim svojim izvođenjima, na vjeru i znanje, slobodu i nužnost itd., Hegel promatra ne samo kao 'zabludu filozofije' već i kao nužan moment unutar filozofije, kako bi se

²⁶⁰ Nav. dj., str. 298.

²⁶¹ DS, str. 21.

²⁶² Nav. dj., str. 20-21.

²⁶³ «Suprotnosti... vjere i razuma, slobode i nužnosti... prešle su u daljnjem toku obrazovanja u formu suprotnosti... apsolutne subjektivnosti i apsolutne objektivnosti», u: DS, str. 21.

²⁶⁴ Nav. dj., str. 42.

suprotstavljeni faktori sjedinili i kako bi uopće mogla nastati potreba za onom filozofijom koju Hegel naziva spekulativnom i čiji je početak filozofiranja onaj koji za refleksivnu filozofiju predstavlja kraj filozofije, «identitet ideje i bitka».²⁶⁵ Takav početak, početak iz apsoluta koji predstavlja identitet ideje i bitka za Hegela potrebuje prethodno razdvajanje dvaju suprotstavljenih faktora, onog subjektivnog i objektivnog. Stoga je za Hegela *filozofija refleksije* nužan korak k sjedinjenju, budući da takva filozofija, postavljajući konačno naspram beskonačnoga, omogućuje spekulaciji da te suprotstavljene faktore sjedini.

Ograničenja refleksivne filozofije za Hegela su u njegovim jenskim spisima više no očita i to na mnogim mjestima. U ovome radu nas posebno zanima, mimo odnosa vjere i znanja, Hegelovo postavljanje ograničenja naspram refleksivne filozofije u onome što će Hegel nazvati «utapanjem konačnoga u beskonačno»,²⁶⁶ a na kraju *Vjere i znanja*, «čisti pojam ili beskonačno kao bezdan Ništa u što tone cjelokupni bitak».²⁶⁷ Refleksivna filozofija, naime, po Hegelu, postavljanjem nemogućnosti identiteta između konačnoga i beskonačnoga, onog subjektivnog i onog objektivnog, jer razum je «moć razdvajanja», čini to da «ponad apsolutne konačnosti i apsolutne beskonačnosti ostaje apsolut kao praznina uma i fiksne nepojmljivosti i vjere, koja se, po sebi bezumna, naziva umnom jer taj um, *ograničen na apsolutnu suprotstavljenost*, spoznaje nešto više nad sobom iz čega sam sebe isključuje».²⁶⁸ U ovom sebeisključivanju uma iz onog Višeg, nazvali mi to Apsolutom ili Beskonačnošću ili Bogom, sadržana je izravna kritika one slavne Kantove riječi iz *Kritike čistoga uma*: «morao sam dakle ukinuti znanje da bih dobio mjesta za vjerovanje».²⁶⁹ Na koji je način moguće da u refleksivnoj filozofiji suprotstavljeni faktori budu u toj mjeri suprotstavljeni da apsolutni identitet među njima nije moguć kao polazišna točka filozofije, te kao zbiljski i apsolutni, a ne tek kao formalni identitet? I do kakvoga identiteta refleksivna filozofija uopće dolazi? Hegel je u Kantovoj filozofiji vidio «istinsku ideju uma», u mogućnosti sintetičkih sudova a priori:

²⁶⁵ Nav. dj., str. 45.

²⁶⁶ Nav. dj., str. 95.

²⁶⁷ GW, str. 432.

²⁶⁸ Nav. dj., str. 295. (Istaknuo Z. G.)

²⁶⁹ KČU, str. 19.

«U tom problemu ne izražava se ništa drugo do ideja da je u sintetičkom sudu subjekt i predikat, prvi ono posebno, drugi ono opće, prvi u formi bitka, drugi u formi mišljenja – da je ta nejednakovrsnost istodobno a priori, to znači apsolutno identična. Mogućnost tog postavljanja jedino je u umu koji nije ništa drugo no taj identitet takve nejednakovrsnosti». ²⁷⁰ te ju je kasnije nazvao i «istinski spekulativnom idejom» koju Kant «nije spoznao kao um... nego je pretvorio u čisto, neprivobitno sintetičko jedinstvo». ²⁷¹

Istu 'klicu spekulacije' Hegel je pronašao i kod Fichtea, u njegovu postavljanju $Ja=Ja$, a njegova je filozofija «pravi proizvod spekulacije». ²⁷² No, na sličan način kao i u slučaju Kanta, reći će Hegel, «u izgradnji u sustav... um se prepušta razumu i prelazi u lanac konačnosti svijesti iz kojega se ponovno ne izgrađuje u identitet i u istinsku beskonačnost». ²⁷³

Budući da u filozofijama Kanta i Fichtea ono istinski spekulativno u čistoj svijesti $Ja=Ja$, kod Fichtea, te u sintetičkim sudovima a priori kod Kanta, u izvođenju u sustav prestaje biti apsolutni identitet subjektivnog i objektivnog, konačnog i beskonačnog i budući da se u tom izvođenju ono istinskiumno i spekulativno poima razumom čije je područje spoznavanja isključivo ono empirijsko, čitavo područje identiteta tih dvaju suprotstavljenih područja ostaje ne samo nemogućnost nego i nepoznatljivost za refleksiju te biva izručeno vjeri. Vjera u Hegelovim ranim, napose bernskim i frankfurtskim spisima ne figurira samo kao način spoznaje i izručivanje onom beskonačnom već i kao područje u kojemu se taj identitet događa, iako nesvjesno:

«Kao što razum podsjeća na ograničeno i ono biva postavljeno u svijest, tako je za tu svijest neograničeno u potpunosti suprotstavljeno ograničenom. Taj odnos ili veza ograničenosti s apsolutnim – u kojoj je prisutna ne samo suprotstavljenost u svijesti, dok nasuprot tome o identitetu vlada potpuna besvjesnost, zove se vjera». ²⁷⁴

²⁷⁰ GW, str. 304.

²⁷¹ Nav. dj., str. 309.

²⁷² DS, str. 115.

²⁷³ Isto.

²⁷⁴ Nav. dj., str. 32.

Premještanje mogućnosti spoznaje apsolutnog i beskonačnog s uma na vjeru, što se dogodilo napose u filozofiji Kanta, Fichtea i Jacobija, po Hegelu ne predstavlja iskaz o nemogućnosti samoga uma da dohvati beskonačno već o *pogrešnom* poimanju tog uma i umskog. Hegel kaže:

«Treba ovdje dobro razlikovati da Kantova spoznajno prazna vjera dolazi jedino otuda što on krivo razumijeva umno kao takvo, a ne od njegove velike teorije da razum ne spoznaje ništa po sebi».²⁷⁵

Ono istinski umno, što smo već naveli, apsolutni identitet konačnog i beskonačnog, jedini je interes uma, reći će Hegel, «jer um, koji zatiče svijest upletenu u pojedinačnosti, postaje jedino time filozofska spekulacija što se uzdiže do sama sebe i povjerava se jedino samom sebi i apsolutu koji istodobno postaje njegov predmet».²⁷⁶ To umno spoznato nalazi se i kod Kanta i Fichtea, ali su u izvođenju sustava obojica odustali od te istinski spekulativne ideje i predmet uma, ono beskonačno i apsolut, izručili su vjeri jer vjera, kako će navesti u *Spisu o razlici*, ima svijest o identitetu konačnog i beskonačnog, ali «unutarnje, kao osjećaj, nespoznato i neizrečeno»,²⁷⁷ dok je razum ograničen na kategorije konačnosti i na ono empirijsko.

Nemogućnost razuma da dohvati onu 'istinski spekulativnu ideju', ideju apsolutnog identiteta konačnog i beskonačnog, a da istovremeno taj identitet ne pojmi apsolutno već isključivo formalno, za svijest subjekta «ono sveto i božansko u njegovoj svijesti postoje samo kao objekt, razum u ukinutom suprotstavljanju, a u identitetu za svijest vidi samo razaranje božanskog».²⁷⁸ Razum, dakle, ne može misliti Apsolut jer mišljenjem Apsoluta on ga pretvara u jednu od činjenica svijesti koja svoje pojmove uzima iz empirijskoga i time ih opredmećuje. Iz tog razloga, «filozofi refleksije» uvode pojam vjere. Međutim, taj pojam vjere također je nezadovoljavajući za Hegela budući da se u toj vjeri subjekt odnosi prema beskonačnom samo kao prema praznom pojmu, bez sadržaja, budući da je «njegova [Kantova] najviša ideja potpuna praznina subjektivnosti ili čistoća beskonačnog pojma».²⁷⁹ Ograničavanje spoznaje na ono

²⁷⁵ GW, str. 340.

²⁷⁶ DS, str. 19.

²⁷⁷ Nav. dj., str. 32.

²⁷⁸ Nav. dj., str. 33.

²⁷⁹ GW, str. 333.

empirijsko omogućilo je reflektivnoj filozofiji da ono beskonačno postavi iznad uma i time ga učini predmetom vjere, kako bi «sačuvala bitak tog beskonačnog».²⁸⁰ No, po Hegelu, to je nezadovoljavajući postupak budući da sama vjera, koja se odnosi prema beskonačnom kao praznom pojmu nema svojega umskoga sadržaja, onog identiteta subjektivnog i objektivnog, već se premješta u prostor nutrine, žudnje i osjećaja subjekta i čini od beskonačnog opet jedan predmet, *predodžbu*, da se izrazimo Hegelovim jezikom *Fenomenologije duha*, čime se opet ukida Apsolut kao identitet svijesti i objekta.

Izručivanjem Apsoluta vjeri, a ne onome umskome, vjeru se postavlja iznad uma jer Apsolut više ne biva predmetom umskoga spoznavanja, a ono istinski umsko se u sustavima Kanta i Fichtea pretvara u razumsko kao moć razdvajanja subjektivnog i objektivnog, konačnog i beskonačnog.

S druge strane, kako će naglasiti i Eberhard Jüngel u djelu *Bog kao tajna svijeta*, razdvajanje konačnog i beskonačnog, kakvo se događa u reflektivnim filozofijama, u kojima je beskonačno izručeno vjerskome osjećaju, a konačno lancu razumskih uzročnosti, dovodi do toga da ono božansko, predmet vjere, nema više nikakva odnosa prema konačnome, kao ni mogućnosti manifestacije beskonačnoga u konačnome. U tom razdvajanju nastaje ono što je Hegel nazvao «*poezijom protestantskoga bola*»,²⁸¹ nemogućnost umskoga dohvaćanja beskonačne zbilje. Međutim, nužno pomirenje onoga beskonačnog i konačnog zbog takvoga razdvajanja događa se unutar onog predmetnog i empirijskog i time ta poezija protestantskog bola postaje «proza zadovoljenja s tom konačnošću i proza dobre savjesti o tome».²⁸² Razlog zbog kojega se Hegel u tolikoj mjeri poziva na protestantizam kao religiju u kojemu se to razdvajanje dogodilo u toj mjeri počiva na činjenici da je on pretpostavke, ali i posljedice reflektivnih filozofija Kanta, Fichtea i Jacobija, podveo pod onu formu svjetskoga duha koja obilježava protestantizam.

«Ali, ta velika forma svjetskoga duha, koja se spoznala u ovim filozofijama, princip je Sjevera, i, religiozno promatrano, protestantizma – to je subjektivnost u

²⁸⁰ Tako će E. Jüngel: «U vjeri je čovjek, prema Hegelu, toliko usmjeren na beskonačnoga Boga da je njegovo pokazivanje u nekom konačnom obliku isključeno, bez obzira radi li se o instituciji poput države, obitelji, crkvi ili ljudskome radu. Samo vjera čuva božanskost Boga i sprečava ukidanje Boga putem razuma i intuicije». U: *GGW*, str. 94-95.

²⁸¹ *GW*, str. 294. (istaknuo Z.G.)

²⁸² Isto.

kojoj se ljepota i istina prikazuju u osjećajima i uvjerenjima, u ljubavi i razumu. Religija gradi u srcu pojedinca svoje hramove i oltare, a uzdisaji i molitve traže Boga, čije zrenje pojedinac sebi uskrađuje jer je prisutna opasnost razuma da se to što se nazire spozna kao stvar, da se lug spozna kao drveće».²⁸³

Nemogućnost ispunjenja te čežnje i boli za onostranim u Hegelovoj dijagnozi suvremenoga protestantizma svoj izvor nalazi izravno u Lutheru i u njegovu razlikovanju vjere i znanja, odnosno vjere u beskonačnoga Boga i pozitivne religije koja za svoj temelj ima onaj *sola scriptura* kao jedan od nosećih stupova Lutherove reformacijske misli i koju je prihvatila i pretumačila napose protestantska ortodoksija 17. i 18. stoljeća s kojom se i Hegel izravno susreo u Tübingenu. Luther će u svom izlaganju odnosa vjere i znanja, evanđelja i zakona te uloge pozitivne religije iznesene u Bibliji, na dvojadi način tumačiti ulogu zakona i evanđelja te božanske objavljene Riječi i Biblije. Tako će Luther, u svom razumijevanju vjere, naglasiti kako «nam Bog zapovijeda da vjerujemo u čitav sadržaj Pisma, kao da je On sam autor te naglašava da trebamo napustiti razum, kao i pitanja i sumnje koje razum sa sobom nosi»,²⁸⁴ no, s druge strane, taj autoritet Biblije kao izravne božanske riječi u drugačijem razumijevanju odnosa vjere i razuma protumačiti će tako da «Riječ po kojoj mi se suverena sila Boga potvrđuje nalazi u Evanđelju; a vjera koja je uvjerenja tom riječi je prava evanđeoska vjera. Dakle, sve što moram vjerovati, naprosto zato jer je zapisano u Bibliji je zakon, a vjera koja iz toga ishodi je legalistička vjera».²⁸⁵ Ta dvojbenost naravi Biblije i vjere, legalističkog autoriteta Biblije i njezina pravoga autoriteta kao nositeljice Riječi Božje, napisati će Althaus, «utrla je put protestantskoj ortodoksiji i velikoj krizi koja je nastala novom znanošću prosvjetiteljstva koja se suprotstavila Bibliji koju je teologija pogrešno shvatila i lažno potvrdila».²⁸⁶ Apsolutiziranjem biblijskih iskaza u pozitivnu religiju, koje se dogodilo u protestantskoj ortodoksiji te vjere u legalizam podvrgavanja onome što se nalazi izvan samoga čovjeka, vjera, kao i cjelokupna teologija Hegelu je postala 'kabinet učenjaka' i 'kabinet kukaca', kako ju je opisao u svojim ranim bernskim i frankfurtskim spisima.

²⁸³ Nav. dj., str. 289-290.

²⁸⁴ P. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, str. 51.

²⁸⁵ Nav. dj., str. 52.

²⁸⁶ Nav. dj., str. 52.

No, ovdje se Hegel izravno ne oslanja na ovakvo tumačenje odnosa vjere i razuma te odnosa objektivnog spram subjektivnog kao posljedice Lutherova dvosmislenog govora o mogućnosti spoznaje Boga, već taj «princip Sjevera» unosi izravno u filozofiju prosvjetiteljstva koja je izrekla taj princip i upojmovila ga.

Svođenje 'osjećaja i uvjerenja' na čistu subjektivnost, jer je ono objektivno «ništa za zrenje» i ispražnjeno od svih pozitivnih određenja, kakvo se prikazalo u spomenutim filozofijama, uzrokovalo je jaz između mogućnosti spoznaje Apsoluta i «proze zadovoljenja konačnošću» koja se dogodila zbog nemogućnosti da um u refleksivnoj filozofiji sadržava «realnost za spoznaju».²⁸⁷

1.5.1. Apsolut kao identitet identiteta i neidentiteta

U nemogućnosti empirijskog subjekta da dohvati beskonačno, već se mora zadovoljiti konačnošću kao proizvodom uma koji «nije ništa do proračunavanje svega i svačega u odnosu na pojedinačnost i podvođenje svih ideja pod konačnost»,²⁸⁸ Hegel vidi glavnu manjkavost refleksivnih filozofija koje su ne samo identitet već i beskonačno premjestili u područje koje je nepoznatljivo za ono istinski umsko koje, namjesto razumskoga *predočavanja*, *zrije* identitet i beskonačno.

Svođenje onoga istinski umskoga na moć razuma nije samo onemogućilo spoznaju Apsoluta kao identiteta identiteta i neidentiteta, konačnog i beskonačnog, već je i, kako smo vidjeli, ono istinski beskonačno u toj filozofiji učinilo tek predmetom svijesti, dakle konačnim i ograničenim, tj. objektom. Pretvaranjem onog objektivnog, beskonačnog u predmet svijesti, to beskonačno gubi svoj apsolutni karakter i postaje tek jedna od «činjenica svijesti», kako će to Hegel napisati u *Spisu o razlici*, čega su bili svjesni i filozofi refleksije te su iz tog razloga ono beskonačno premjestili u sferu vjerovanja, budući da je razum «fiksirao ove suprotstavljene faktore, konačno i beskonačno, tako da oba trebaju postojati istodobno kao jedan drugom suprotstavljeni, onda se razum razara; jer suprotstavljavanje konačnog i beskonačnog ima značenje to da, ukoliko je jedno od njih postavljeno, drugo je ukinuto».²⁸⁹

Kako bi mogli razumjeti Hegelovu poziciju iz koje on kritizira refleksivne filozofije, kao i njihovu nemogućnost da *misle* identitet i apsolut, svakako je potrebno

²⁸⁷ GW, str. 322.

²⁸⁸ Nav. dj., str. 294.

²⁸⁹ DS, str. 27.

svratiti pozornost na njegovu izgradnju *apsolutnog idealizma*, kakvu je započeo u frankfurtskom razdoblju, susretom s Hölderlinom, ali i u Jeni susretom sa Schellingom i njegovom filozofijom. U prvom dijelu smo prikazali Hegelov put k apsolutnom idealizmu i njegovo razumijevanje koje se u *Spisu i razlici* i *Vjeri i znanju* dodatno razrađeno i primijenjeno na filozofije koje kritizira.

Hegel u ta dva spisa, kako smo već naveli, progovara o potrebi filozofije koja nastaje kada u obrazovanju vremena i filozofiji nastane razdvajanje konačnog i beskonačnog te se, posljedično tome, «Apsolut poima i postavlja kao puka pojava».²⁹⁰ Po Hegelu, problem identiteta koje su filozofije Kanta, Fichtea i Jacobija doduše postavile u počecima svojih sustava, u njihovu izvođenju tone u suprotnosti, razdvajanje, a putem tih suprotnosti i razdvajanja «uzdiže se refleksijska kultura u sustav»,²⁹¹ pri čemu sve mogućnosti identiteta pada na razinu prevladavanja jednog elementa, konačnog ili beskonačnog, nad drugim.

«Uzročni odnos između apsolutnog i njegove pojave je krivi identitet jer u ovom odnosu stoji u osnovi apsolutna suprotstavljenost. U njemu postoje obje suprotstavljenosti, ali u različitom rangu: sjedinjenje je nasilno, jedna podređuje sebi drugu, jedna vlada, druga je obavezna slušati. Jedinstvo je iznuđeno u jednom samo relativnom identitetu; identitet koji treba biti apsolutan, nepotpuni je identitet».²⁹²

Refleksivna filozofija, po Hegelu, ne dopijeva do identiteta jer ga, iako u svojim počecima postulira, u svom izvođenju pada na razinu uzročnog lanca konačnosti svijesti te ne može dospjeti do identiteta mišljenja o Apsolutu i njegova bitka, zbog čega to mišljenje premješta u vjeru koja, opet, kako smo pokazali, nije ništa drugo, u refleksivnim filozofijama, do zadovoljenje konačnošću svijesti i empirijom. Hegel u ovome kreće potpuno suprotnim smjerom od refleksivnih filozofija. Za mogućnost pojave filozofije kao one u kojoj «um spoznaje samo sebe i ima posla samo sa sobom»,²⁹³ on iznosi dvije pretpostavke:

²⁹⁰ DS, str. 20.

²⁹¹ GW, str. 298.

²⁹² DS, str. 48.

²⁹³ Nav. dj., str. 17.

«Jedna je Apsolut sam: on je cilj koji se traži; on je već prisutan – kako bi se inače mogao tražiti? Um ga proizvodi samo time što oslobađa svijest od ograničenja; to ukidanje ograničenja uvjetovano je pretpostavljenom neograničenošću. Druga pretpostavka je istupanje svijesti iz totaliteta, razdvajanje na bitak i nebitak, na pojam i bitak, na konačnost i beskonačnost. Za stanovište razdvajanja apsolutna sinteza je onostranost. Apsolut je noć i svjetlost je mlađa od nje i njihova je razlika apsolutna indiferencija. Ništa je prvo, iz čega je proizašao sav bitak, svaka raznolikost konačnog. Zadatak filozofije je u tome da se ove pretpostavke sjedine, da se stavi bitak u nebitak – kao postajanje, razdvajanje u Apsolutu – kao njegovo pojavljivanje, konačno u beskonačno – kao život».²⁹⁴

U ovim dvjema pretpostavkama imamo sažetu cjelokupnu Hegelovu kritiku refleksivnih filozofija, ali i mogućnost govora o spekulativnom Velikom petku kao razdvajanju unutar apsoluta te njegovu postajanju. S jedne strane, Hegel ovdje o razlici unutar Apsoluta samoga govori kao o apsolutnoj indiferenciji što je koncepcija razlike u Apsolutu koju je preuzeo iz Schellingove koncepcije apsoluta, koju smo obradili u prvome dijelu ovoga rada. Ta apsolutna indiferencija, u kojoj i ono subjektivno i ono objektivno u Apsolutu gube svoju suprotstavljenost, Hegel gotovo odmah, u nastavku rečenice, korigira s koncepcijom Apsoluta kao postajanja, odnosno stavljanja bitak u nebitak, što značajno odudara od koncepcije Apsoluta kao *apsolutne indiferencije*, odnosno nerazlikovanja onoga objektivnoga i onoga subjektivnoga unutar Apsoluta samoga.

Polazna točka Hegelove koncepcije Apsoluta je dakle ona Schellingova i iz te se perspektive moraju promatrati sve njegove kritike refleksivnih filozofija koje poduzima u svoja dva glavna jenska spisa. Apsolut je «identitet konačnog i beskonačnog».²⁹⁵ Taj identitet koji su refleksivne filozofije pretpostavljale u svojim sustavima a koji je i trebao biti završetak njihove filozofije, kod Hegela je i polazišna i završna točka svakoga govora o Apsolutu. Kako će napisati Deland Anderson,

²⁹⁴ Nav. dj., str. 24-25.

²⁹⁵ Nav. dj., str. 27.

«Kako bi razumjeli razliku između refleksije i spekulacije, moramo prepoznati da je refleksija zauvijek uhvaćena u razliku između izvornika i njegove slike ili, u slučaju Kanta, između stvari po sebi i njezine pojave. No, spekulacija prepoznaje da su ta slika i izvornik identični u činu gledanja. Hegelovim riječima, rekli bismo da je refleksija puka pojava spekulacije»²⁹⁶

U govoru o Apsolutu nužno je primijetiti i obraditi termin koji Hegel uvodi i koji, po našem sudu, bitno obilježava mogućnost Hegelova govora o Apsolutu kao 'identitetu konačnog i beskonačnog', 'identitetu identiteta i neidentiteta', te predstavlja samu srž njegove jenske filozofije, a to je pojam 'spekulacije'. Kako bi objasnio pojam spekulacije u potrebi jedne filozofije koja se uzdiže ponad refleksije kao razdvajanja i nemogućnosti umnoga dohvaćanja apsoluta samoga, Hegel će na sljedeći način govoriti o ulozi spekulacije:

«Bit filozofije je zapravo bez tla za osobitosti i da bi se stiglo do nje nužno je, ako tijelo izražava zbroj osobitosti, stropoštatati se *a corps perdu* jer um, koji zatiče svijest upletenu u osobitosti, postaje jedino time filozofska spekulacija što se uzdiže do sama sebe i povjerava se jedino samome sebi i apsolutu, koji istodobno postaje njegov predmet... Budući da je spekulacija djelatnost jednog i općeg uma na samom sebi, ona mora (umjesto da u filozofskim sustavima raznih vjekova i glava vidi samo različite načine i puke osobene nazore) – ako je svoj vlastiti stav oslobodila od slučajnosti i ograničenja – naći sebe samu prolazeći kroz posebne forme, inače nalazi puku raznolikost razumljivih pojmova i mnijenja, a takva raznolikost nije filozofija».²⁹⁷

Spekulativni uvid, za razliku od refleksivnog mišljenja, polazi od apsolutnog identiteta konačnog i beskonačnog, subjektivnog i objektivnog a um, kao spekulativno mišljenje sama sebe, proizvodi Apsolut 'time što oslobađa svijest od ograničenja', a sama mogućnost oslobađanja svijesti od ograničenja pretpostavljena je neograničenošću uma.

²⁹⁶ D. Anderson, *Speculative Good Friday in Philosophical Perspective*, str. 72.

²⁹⁷ DS, str. 19.

Polaženjem od identiteta, kao i od spekulacije, Hegel je na drugačiji način u mogućnosti govoriti i o potrebi filozofije, ali i o naravi filozofije same. No, ono što je za nas ovdje od primarnog interesa, a to je mogućnost govora o smrti Boga, odnosno o Velikom petku, kao o *spekulativnom*, Hegel svojom filozofijom omogućuje mišljenje Apsolut kao identiteta identiteta i neidentiteta, čime će, s jedne strane, biti u mogućnosti nadići Schellingovu koncepciju Apsoluta kao 'noći u kojoj su sve krave crne', odnosno Apsoluta kao 'apsolutne indiferencije', kako su ga definirali i Schelling i isprva Hegel, ali će biti i u mogućnosti prepoznati onu posljedicu Kantove i Fichteove filozofije koja, suprotstavljajući Apsolut konačnom i empirijskom, vjeru i znanje, izručuju Apsolut u ono područje koje je za subjekt mrtvo i koje može pripadati samo osjećaju ili praktičnome umu.

1.5.2. *Spekulativni Veliki petak*

«Ono spekulativno je to što je ideja ono vječno onog što se pojavljuje u osjetilnom svijetu kao niz promjena».²⁹⁸

U spisima *Vjera i znanje* te *Razlika između Fichteove i Schellingove filozofije*, kako smo vidjeli, Hegel još uvijek nema razrađen čitav program svog apsolutnog idealizma već se služi tek «programom nedualističke filozofije koji brani više sugestivnim tvrdnjama no argumentima».²⁹⁹ Uzimajući u obzir takvu, još nedovršenu filozofiju, isto se može tvrditi i za koncept spekulativnog Velikog petka. Kako smo već naveli, spekulativni Veliki petak u cjelini Hegelova mišljenja može se razumjeti tek *polazeći od kraja* spisa *Vjera i znanje*, razlažući ga u *Fenomenologiji duha*, a svoje krajnje značenje i eksplikaciju doživljava u *Predavanjima o filozofiji religije*, koje je Hegel držao pred kraj svojega života. Međutim, budući da se naš rad usredotočuje isključivo na ono što smo nazvali *rani Hegel*, pri čemu pod tim mislimo Hegela zaključno s *Vjerom i znanjem*, naše promatranje i obrazlaganje spekulativnog Velikog petka nužno se mora gledati isključivo u kontekstu u kojemu je taj koncept nastao. Nadalje, razlog zbog kojega se usredotočujemo na spekulativni Veliki petak zaključno s 1803. nalazi se i u sržnoj činjenici da se upravo Moltmann, čiji ćemo koncept Velikoga petka razložiti u drugom dijelu ovoga rada, poziva jedino i isključivo na taj pojam

²⁹⁸ GW, str. 429.

²⁹⁹ Stephen Crites, *Dialectic and the Gospel*, str. 166.

unutar ranoga korpusa Hegelova mišljenja, pri čemu on spekulativni Veliki petak identificira s konceptom smrti Boga, koji je puno širi i ima mnogo više implikacija od Hegelove sintagme, kako ju je koristio u *Vjeri i znanju*. Također, ta nedovršenost i neizgrađenost njegova programa da se iščitati u teškom, gotovo i ezoteričkom rječniku kojim opisuje značenje spekulativnog Velikog petka u *Vjeri i znanju* i «vječno postajanje Boga čovjekom» u *Spisu o razlici*, što prema nekim tumačima ishodi iz jezika srednjovjekovnih i novovjekovnih njemačkih mističara, napose Jacoba Boehmea, Meistera Eckharta i Johanna Taulera.³⁰⁰ Upravo je pronalaženje takvih utjecaja na Hegelov izričaj u ranim radovima, kao i eksplicitno Hegelovo korištenje teološkoga rječnika, mnoge autore navelo da o Hegelovu spekulativnom Velikom petku govore u striktno teološkim terminima, ne samo kao «uvođenje središnjeg teološkog izričaja iz teologije u filozofiju» (Jüngel), već prvenstveno kao afirmiranje Hegela kao mislioca kojemu je u primarnom interesu teološki izričaj.³⁰¹ Međutim, kako smo vidjeli u prethodnom dijelu, Hegel s govorom o smrti Boga, sa spekulativnim Velikom petkom nema prvenstveno na umu Boga, napose ne kršćanskoga Boga i njegovu smrt u filozofskim sustavima novoga vijeka, već, prvenstveno, Hegel sa spekulativnim Velikom petkom želi progovoriti o «potrebi filozofije» koja, «bez ideje apsoluta... u strogom smislu riječi nema ni kraja ni početka».³⁰² Kod Hegela su u spekulativnom Velikom petku na kocki prije svega filozofski interesi i uvođenje ideje Apsoluta koji mora biti mišljiv i spoznatljiv s jedne strane, a s druge, ideje Apsoluta koji se, u Hegelovu vrlo rudimentarnom izvođenju u ranim spisima, u usporedbi s *Fenomenologijom duha*, mora misliti u procesu, postajanju, pri čemu se oba pola, koja su se tradicionalno, napose u refleksivnim filozofijama, držala odvojenima, pôla mišljenja i pôla bitka, subjekta i objekta, moraju misliti u onoj točki indiferencije (*Indifferenzpunkt*) u Apsolutu samome koji u sebi predstavlja jedinstvo mišljenja i bitka te, nadasve «identitet identiteta i neidentiteta».

³⁰⁰ O utjecaju tih mistika na formiranje Hegelova mišljenja, napose u mističnom jeziku o «noći potpune tame», «bezdanu ništavila» itd., vidi u S. Crites, *Dialectic and the Gospel*, str. 188-190 i C. O'Regan, *The Heterodox Hegel*, State University of New York Press, New York, 1994., str. 221-231 i drugdje.

³⁰¹ Najočitiiji primjer pretumačenje Hegelova mišljenja kao teološkoga nalazimo u rečenici K. Lehmana: «Što je Hegel želio kada je upotrijebio ovu sliku smrti Boga (u *Vjeri i znanju*)? Najočitiiji odgovor na ovo pitanje glasi da je Hegel ovom slikom mislio na Kristovu smrt». Vidi u: K. Lehmann, «Zwischen Glauben und Wissen: Der spekulative Karfreitag», u: A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, *Glauben und Wissen*, erster Teil: *Hegel-Jahrbuch 2003.*, Akademie Verlag, Oldenbourg, 2003., str. 20.

³⁰² Vidi W. Jaeschke, «Philosophical Theology and Philosophy of Religion», str. 2.

Međutim, u završnom pasusu *Vjere i znanja*, u kojemu Hegel izlaže program spekulativnog Velkog petka, ali i njegovu potrebu, on kreće od čistoga pojma (*der reine Begriff*) kao onoga koji uzrokuje 'beskrajnu bol, osjećaj da je Bog mrtav'. O kakvom Hegel ovdje 'pojmu' govori? U svakom slučaju, ova koncepcija pojma u ranim spisima nije ona kakvu joj je dao u kasnijim radovima, napose u *Logici*. U ovome Hegel pojam naziva beskonačnošću mišljenja u koje tone sav bitak, odnosno, da stavimo ovaj pasus u kontekst njegove rasprave s refleksivnim filozofijama, pojam upravo označava onu negativnu stranu Apsoluta, fiskiranje beskonačnosti u nespoznatljivo, čime, kako je Hegel ranije rekao, «u tim filozofijama (refleksivnim, op. Z.G.), apsolutni bitak konačne i empirijske realnosti ostaje apsolutna suprotstavljanoost beskonačnog i konačnog, pa je ono idealno pojmljeno samo kao pojam»³⁰³ a taj pojam, po sebi prazan, svoj sadržaj dobiva jedno preko empirijskoga, odnosno empirijske subjektivnosti:

«Ono beskonačno, pojam, kao po sebi prazan, Ništa, prima svoj sadržaj preko onoga s čime u svojoj suprotstavljenosti stoji u odnosu, tj. preko empirijske sreće pojedinca».³⁰⁴

Na razini konačnosti, događa se apsolutna suprotstavljenost konačnog i beskonačnog, a ponad te suprotstavljenosti koja se iskušava na empirijskoj razini, stoji taj pojam koji ne samo da nema sadržaja po sebi, već um «koji je ograničen na svoju apsolutnu suprotstavljenost, spoznaje nešto Više od sebe iz čega se isključuje».³⁰⁵ Isključivanjem uma od onoga «Višega», kako Hegel ovdje naziva Kantovu ideju Boga, nužno dolazi do potrebe vjere koja, budući da se umski ne može obuhvatiti zbilja koja nije ograničena na ono empirijsko, tu beskonačnost dohvaća samo na razini besvjesnosti, odnosno «u njoj je prisutna suprotstavljenost u svijesti»³⁰⁶ te predstavlja odnos refleksije prema Apsolutu. Taj bezdan ništavila koji predstavlja «čisti pojam» upravo je njegova praznoća s kojom um, koji je ono onkraj suprotstavljenosti konačnoga i beskonačnoga ispraznio od svojega umskoga sadržaja i prepustio je vjeri koja se u «načelu Sjevera, odnosno protestantizma» «prikazuje u osjećajima i

³⁰³ GW, str. 295.

³⁰⁴ Nav. dj., str. 294.

³⁰⁵ Nav. dj., str. 295.

³⁰⁶ DS, str. 32.

uvjerenjima».³⁰⁷ Na taj način Apsolut kao *točka indiferencije* upravo tog beskonačnog, ali sada ne na razini empirijskoga i konačnoga, zadobiva svoju «negativnu stranu» koja je u potpunosti ispražnjena od sadržaja i koja, zbog te nespoznatljivosti, ali i ispražnjenosti od sadržaja kao posljedice te nespoznatljivosti, predstavlja smrt Apsoluta, Boga, «na kojemu počiva religija novoga vremena».³⁰⁸ Puka vjera sadržajem ne može ispuniti ono beskonačno upravo zato jer je fiksirana u subjektivnost i zbog toga se prema apsolutu odnosi isključivo u refleksivnom obliku, kao suprotstavljenost. S druge strane, a tu se možemo pozvati na bernskoga Hegela, u religiji se sadržaj apsoluta, Boga, zadobiva onom apstraktnom općosti, dogmatskim religijama koje taj apsolut ispunjavaju takvim sadržajem da se, opet, u odnosu prema empirijskoj zbilji, kao i prema onome subjektivnome, odnose 'refleksivno', u odnosu suprotstavljenosti, a ne jedinstva. Upravo u ovakvoj koncepciji može se iščitati kontinuitet bernskoga i frankfurtskoga Hegela s njegovim jenskim razdobljem jer je čitavo to vrijeme on pokušavao pronaći upravo tu *Indifferenzpunkt* koja bi predstavljala jedinstvo beskonačnog i konačnog.

No, ovime smo tek zakoračili u Hegelovo poimanje spekulativnog Velikog petka jer u istom pasusu iz *Vjere i znanja* Hegel nastavlja da se ta «bol, osjećaj» smrti Boga mora «označiti tek kao moment, ali ništa više no kao moment najviše ideje».³⁰⁹ Ta bol, bol zbog nespoznatljivosti Apsoluta i nedohvatljivosti umskome spoznavanju, čime Hegel utire put «nesretnoj svijesti» iz *Fenomenologije duha* tek je negativna strana Apsoluta koja se mora ukinuti/očuvati (*auheben*) u Apsolutu samome kako «bi uskrsnuo najviši totalitet u svojoj cjelokupnoj zbilji».³¹⁰ U ovom govoru o negativnosti koja se mora *ukinuti/uzdignuti* u Apsolutu iščitava se njegova implicitna kritika Schellinga i nadograđivanje Apsoluta ne samo s onime što je, prema Schellingu, 'identično s Apsolutom', već s onime što predstavlja njegovu negativnu stranu u prikazima refleksivnih sustava. Ovdje Hegel o negativnom ne govori samo, po mome sudu, u kontekstu konačnosti koju je Schelling isključio iz apsoluta pod uvjetom da nije identična s njime, već i o negativnosti u beskonačnome samome i to jedino i isključivo kao posljedici smještanja apsoluta u refleksivnim filozofijama koje su ga izručile onome

³⁰⁷ GW, str. 289.

³⁰⁸ Nav. dj., str. 342.

³⁰⁹ GW, str. 432.

³¹⁰ Isto.

«neumnome»³¹¹ i u «potpunu neovisnost od obične zbilje».³¹² Jer, očito je da kod Hegela u njegovim jenskim spisima, suprotstavljenost konačnog i beskonačnog u konačnici vodi bilo ukidanju konačnosti ili ukidanju beskonačnosti, tako da se govor o negativnome u Apsolutu u *Vjeri i znanju* odnosi kako na beskonačno u odnosu na konačno, ali i obratno.

Spekulativni Veliki petak u ovakvoj Hegelovoj koncepciji ni u kom slučaju ne znači da je, teološki govoreći, smrt Isusa Krista na križu (na Veliki petak) onaj povijesni prijelomni događaj u povijesti čovječanstva u kojemu je Duh došao do samoga sebe jer time mi taj spekulativni Veliki petak čitamo iz perspektive njegovih kasnijih djela u kojima je on dao iscrpan prikaz povijesnoga postajanja (*Werdung*) Duha, već se ovdje, u najboljoj teološkoj namjeri, može govoriti tek o pukome korištenju teološkoga simbola kako bi se opisao Apsolut koji u sebi mora obuhvatiti sve dimenzije konačnosti i beskonačnosti te mora biti «totalitet u cjelokupnoj zbilji», a ne tek dimenzija onkraj spoznavanja, i prepušten pukoj vjeri koja se prema njemu odnosi također reflektivno i koja svoj sadržaj prima od dogmatskih teologija, pozitivne religije koja je prema zbilji postavljena «u odnosu gospodarenja».³¹³ Time Hegelova koncepcija spekulativnog Velikog petka poprima drugačije konotacije od onih koje su joj pripisivali teolozi koji su zbog nje govorili o povratku središnjih kršćanskih izričaja u filozofiju, te iz filozofije natrag u teologiju.

Međutim, pretumačenje toga Hegelova izričaja u teološkim sustavima i mišljenjima, napose onom Moltmannovom, dobilo je drugačiji kontekst i značenje od prvotne Hegelove namjere³¹⁴ te će nam u drugome dijelu ovoga rada biti postavljen zadatak da ono spekulativno u Hegelovu Velikom petku, toj Golgoti apsolutnog duha kako ju je nazvao u *Fenomenologiji duha*, ono spekulativno kojim je po Hegelu jedino moguće zreti jedinstvo konačnoga i beskonačnoga, ispitamo u kontekstu Moltmannovih namjera i dovesti Moltmannov, po našem sudu *refleksivni* (Hegelovim rječnikom) Veliki petak u izravan odnos s Hegelovim izričajem.

³¹¹ Nav. dj., str. 294.

³¹² Nav. dj., str. 296.

³¹³ Nav. dj., str. 293.

³¹⁴ Primjerice ono kod W. Pannenberg koji kaže da je «za Hegela smrt Boga nužan čimbenik u aktualizaciji kršćanstva u subjektivnoj slobodi, jer je isprva ta subjektivna sloboda bila u izravnom sukobu sa svim autoritetima i tradicijom. No, istovremeno smrt Boga označava kraj poimanja Boga mišljenoga kao apstrakna onostrana zbilja». W. Pannenberg, «The Significance of Christianity in the Philosophy of Hegel», u: isti, *The Idea of God and Human Freedom*, The Westminster Press, Philadelphia, 1973., str. 154.

2. JÜRGEN MOLTSMANN I HISTORIJSKI VELIKI PETAK

2.1. Kontekst Moltmannova govora o Velikom petku

U prvome dijelu ovoga rada smo izložili genezu nastanka Hegelova poimanja spekulativnog Velikog petka. Ta geneza bitno je određena njegovim raspravama s «refleksivnim filozofijama» kako ih naziva u jenskom razdoblju, Kanta, Fichtea i Jacobija te sa Schellingovom filozofijom Apsoluta. Sintagma spekulativnog Velikog petka, koja se pojavljuje na kraju Hegelova, uz *Fenomenologiju duha*, najznačajnijeg jenskog spisa *Vjera i znanje* u bitnome je odredila njegovo daljnje izgrađivanje filozofskoga sustava. Tako će jedan od rijetkih objavljenih radova upravo o problematici spekulativnog Velikog petka, djelo Delanda Andersona odmah na početku odlučno iznijeti:

«1802. godine Hegel je napisao članak o vjeri i znanju u kojemu je citirao luteransku himnu, govoreći kako je Bog umro. Kasnije, u svojoj slavnoj *Fenomenologiji duha*, opet se vraća na tu temu. Na kraju će se temi smrti Boga vratiti u svakom velikom djelu koje je napisao, osim u opsežnoj *Logici*. Time se postavlja sljedeće pitanje: Da li smrt Boga, onako kako je predstavljena u Hegelovim djelima, predstavlja polazišnu točku razumijevanja onoga što se naziva njegovim 'sustavom'»?³¹⁵

Prema ovome filozofu, dakle, zbog Hegelovih opetovanih vraćanja na temu smrti Boga u raznim oblicima (tu Anderson misli ponajprije na završetak *Fenomenologije duha* i govor o «Golgoti apsolutnog duha»),³¹⁶ sintagma i tumačenje spekulativnog Velikog petka i smrti Boga predstavlja ključ za razumijevanje Hegelova sustava:

³¹⁵ D. S. Anderson, *Hegel's Speculative Good Friday: The Death of God in Philosophical Perspective*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1996., str. xi.

³¹⁶ *FD*, str. 591.

«Radikalno transformativni jezik iskaza o smrti Boga upravo je polazišna točka diskursa koji čini srž Hegelova sustava. Smrt Boga je sveobuhvatni iskaz oko kojega se kreću svi Hegelovi spisi. Točnije rečeno, iskaz o smrti Boga predstavlja hermeneutički ključ čitavog njegovog sustava mišljenja»,³¹⁷ te će on predložiti čitanje Hegela i razumijevanja njegova sustava «iz perspektive posljednjih stranica nekolicine njegovih glavnih djela gdje je smrt Boga važan iskaz u dijalektici spekulativnog i kritičkog diskursa. *Fenomenologija duha* završava sintagmom 'Golgota apsolutnog duha'. *Filozofija prava* i *Predavanja o filozofiji religije* na svojim posljednjim stranicama upućuju na smrt Boga kao 'beskonačnu bol' koja je spoznata umom i u svijetu. U konačnici, *Filozofija povijesti* aludira na smrt Boga na samom svom kraju, nazivajući povijest svijeta jedinom istinskom teodicejom, pomirenje duha i svijeta u uvidu da se Boga treba opravdati putem ozbiljenja duha u povijesti, ozbiljenja koje označava smrt Boga».³¹⁸ Kao polazišnu točku, i to u kronološkom smislu, za ovakvo tumačenje čitavog Hegelovog sustava, Anderson uzima upravo jenski spis *Vjera i znanje*, kao i rano jensko razdoblje.

«Godine 1801.-1803. predstavljaju prekretnicu u Hegelovu razvoju kao mislioca. U to je vrijeme želio uspostaviti ideju filozofije i iznijeti oblik sustava koji je najprimjereniji toj ideji. Tvrdit ću da se u pozadini tih napora nalazi iskaz o smrti Boga iz 1802. godine. Stoga će se o smrti Boga govoriti kao o sveobuhvatnom iskazu oko kojega se kreću svi Hegelovi spisi. Konkretnije, iskaz o smrti Boga pružit će hermeneutički ključ za njegov misaoni sustav».³¹⁹

U čitavom svom djelu Anderson pokušava potvrditi svoju početnu tezu, da je poimanje smrti Boga i njegovo tumačenje, u središtu Hegelova sustava te je pokušava opravdati čitavim nizom primjera kako iz *Vjere i znanja*, tako i iz *Fenomenologije duha* i *Predavanja o filozofiji religije*. U svim tim djelima, tvrdi autor, pokazuje se srž Hegelova sustava u iskazu o smrti Boga, o spekulativnom Velikom petku, ali ne kao

³¹⁷ D. Anderson, *Hegel's Speculative Good Friday*, str. xii. Na sličan put navodi i Walter Jaeschke koji kaže da «Hegelova filozofija započinje s navještajem smrti Boga, a završava s uvidom o kraju religije». Vidi u: W. Jaeschke, «Philosophical Theology and Philosophy of Religion», str. 1. Isto i: «Bog je mrtav – za Hegela ima središnje mjesto u njegovom djelu», u: L. De Vos, «Gott ist tot», u: A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, *Glauben und Wissen, erster Teil: Hegel-Jahrbuch 2003.*, str. 27.

³¹⁸ D. Anderson, *Hegel's Speculative Good Friday*, str. xv-xvi.

³¹⁹ Nav. dj., str. xviii.

dogadaja same 'objavljene religije', tumačeći tako smrt Boga u čisto religijskome smislu, već kao događaja jezika:

«Za Hegela, jezik je duh kulture, a kultura počiva na jazu između mišljenja i bitka. Najkrajnjiji oblik ovoga jaza predstavljen je u smrti Boga koja, kao negacija ontološkog dokaza o postojanju Boga, niječe da bitak svoju zbilju ima u mišljenju».³²⁰

Predstavljajući smrt Boga kao *stvar filozofije*, Anderson je u mogućnosti protumačiti čitav Hegelov filozofski sustav putem te «grube riječi» o smrti Boga, ne nijećući pritom religijsku funkciju toga izraza.

Jer, kako smo već pokazali, Hegel u svom programatskom govoru o smrti Boga u *Vjeri i znanju*, upotrebljava teološki, točnije kristološki termin kako bi ukazao na glavni cilj svoje filozofije iz predgovora *Fenomenologije duha*: «sve stoji do toga da se ono istinito shvati i izrazi ne kao supstancija nego isto tako kao subjekt».³²¹ U događaju smrti Boga i *znanju* toga događaja, reći će Hegel u poglavlju 'Objavljena religija' istoga djela, «to znanje jest oduhovljenje, pomoću kojega je supstancija postala subjektom, njezina je apstrakcija i neživotnost umrla, a ona je dakle postala zbiljskom, i jednostavnom i općom samosviješću».³²²

Hegelovo preuzimanje *kristološkog*, i to sržnog teološkog termina u svoju filozofiju,³²³ mnoge je teologe nagnalo na teološko pretumačenje Hegelova iskaza o smrti Boga i spekulativnog Velikog petka kao sržnoga izraza same kršćanske vjere i teologije i time od Hegela čineći filozofa «bez kojega je gotovo nemoguće zamisliti cjelokupnu teologiju 20. stoljeća».³²⁴ Kako ćemo kasnije u ovome radu vidjeti, takvo teološko pretumačenje onoga što je Anderson, u čisto filozofskoj namjeri, nazvao ključnim za Hegelov sustav, smrt Boga, *opravdano je jedino ukoliko se taj iskaz izdvoji iz cjeline Hegelova sustava te ga se, kako je to učinio i Moltmann, nekritički preuzme kao sržni teološki termin koji je, tako reći, prošao svoju fazu preobrazbe kod Hegela*. Moltmann će tako Hegelov *spekulativni* Veliki petak učiniti polazištem svoje teologije,

³²⁰ Nav. dj., str. 9.

³²¹ *FD*, str. 22-23.

³²² Nav. dj., str. 572.

³²³ O porijeklu pojma smrti Boga i teološkom podrijetlu te sintagme kod Hegela, vidi u *GGW*, str. 84-85.

³²⁴ Nav. dj., str. 63.

odnosno sve teologije koju je, posve novovjekovno, «moguće zastupati iz nihilističke zamjedbe spekulativnog Velikog petka»³²⁵ pri čemu spekulativni Veliki petak kod Moltmanna figurira u onome smislu da «teologija mora prihvatiti 'križ sadašnjosti' (Hegel), njezinu bezbožnosti i napuštenost od Boga»,³²⁶ kao i da čitavu zbilju vjere treba «tumačiti izlaganjem Hegelova i Nietzscheova stava 'Bog je mrtav'. Jer to nije tek filozofijsko-metafizički odnosno teologijski stav nego se čini da taj stav počiva i na fundamentima novovjekovnog iskustva svijeta, kao i njegova samoiskustva».³²⁷ Pretumačenje spekulativnog Velikog petka u *bogonapuštenost* svijeta od Boga kao polazišne točke sveg teološkog govora postalo je sržnom činjenicom i perspektivnom iz koje Moltmann razvija svoju teološku misao, o čemu će kasnije biti više riječi.

Međutim, kako ćemo u ovom radu pokušati pokazati, potrebno je zapitati se o *načinu* na koji je Moltmann pretumačio Hegelov spekulativni Veliki petak i *može li se* u tom tumačenju prepoznati *spekulativni* Veliki petak. Dakle, postavlja se pitanje o tome što je u Moltmannovu Velikom petku uistinu *spekulativno*, shvaćeno prema onome spekulativnom kako ga je Hegel uveo u svoju filozofiju već sa *Spisom o razlici između Schellingovog i Fichteovog sustava filozofije*.

Kako bi odgovorili na to pitanje, koje je ključno za konačno razumijevanje Moltmannove recepcije Hegelova spekulativnog Velikog petka, potrebno je prijeći dugi put od tumačenja te sintagme kod Hegela i značenja za njegovu filozofiju, pa do Moltmannova pretumačenja spekulativnog Velikog petka, *historiziranja* samih uvjeta mogućnosti događaja smrti Boga na križu te je, naposljetku, potrebno uvidjeti može li se o Moltmannovu Velikom petku govoriti kao o spekulativnom ili se taj Veliki petak, u Moltmannovoj teologiji, ipak zadržava na onome što bi Hegel nazvao «refleksivnim».

Razlog zbog kojega obrađujemo upravo ovu temu, recepciju te Hegelove sintagme kod Moltmanna, ne nalazi se samo u Moltmannovu eksplicitnom pozivanju na nju u njegovim ranim radovima, napose u *Teologiji nade* iz 1964. i *Raspetom Bogu* iz 1972. godine, već i zbog nesumnjivog utjecaja koji je Hegel izvršio na cjelokupnu teologiju, posebno protestantsku, u razdoblju nakon objavljivanja djela koje je Herman Nohl podveo pod *Teološke mladenačke spise*, Hegelove spise napisane u Tübingenu, Bernu, Frankfurtu i Jeni, a koje su, osim jenskih, do tada bili neobjavljeni.

³²⁵ TN, str. 92.

³²⁶ Nav. dj., str. 174.

³²⁷ Isto.

Utjecaj Hegelova mišljenja može već otčitavati od sredine 19. stoljeća, napose s pojavom Davida Friedricha Straussa i njegova klasičnoga djela *Das Leben Jesu* koje je postalo i klasično djelo novovjekovnoga povijesno-kritičkoga istraživanja povijesnoga Isusa, kao i u protestantskim dogmatikama sredine i konca 19. stoljeća.³²⁸ Snažan utjecaj Hegela započinje objavljivanjem spomenutih Hegelovih neobjavljenih mladenačkih spisa koji su poslužili kao argument teologa o *teologičnosti* Hegelova mišljenja, a tu ponajprije mislimo na utjecaj teologije pri formiranju i začetku Hegelova sustava kojega interpretatori datiraju u bernsko i frankfurtsko Hegelovo razdoblje.³²⁹

«Renesansa Hegela koja se događa posljednjih godina ponovno je postavila kristologiju u središte istraživanja, što je nezabilježeno još od Straussa i Bauera».³³⁰

Ta «renesansa» Hegelova mišljenja u teologiji svoj najveći zamah dobila je posebno s teologijom Dietricha Bonhoeffera i njegove teološke ostavštine nakon njegova smaknuća u koncentracijskom logoru 1945. godine u kojemu je napisao svoje najpoznatije djelo *Otpor i predanje: pisma iz zatvora*. To je djelo ugledalo svjetlo dana tek nakon njegove smrti te je izvršilo nemjerljiv utjecaj na sve one teologije koje su željele dati odgovor na ona klasična teodicejska pitanja o opravdanju Boga pred zlom koje se dogodilo za vrijeme Drugoga svjetskog rata, a tu se ponajprije misli na Auschwitz i druge koncentracijske logore:

«Tijekom dvadesetog stoljeća, strahote svjetskih ratova genocida, zajedno s napretkom ateizma i agnosticizma, posebno u komunističkim dijelovima svijeta, na svjetlo dana su ponovno iznijeli pitanja o 'smrti Boga' i, združeno s tim pitanjem, teologiju križa... Povratak govora o smrti Boga u teologiju

³²⁸ O utjecaju Hegela na teologiju nakon Hegelove smrti vidi K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Samuel Fischer Verlag, 1964., str. 354-420 i posebno K. Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, SCM Press, London, 2002., str. 411-649 u kojemu Barth na primjeru teologa 19. stoljeća tumači i razlaže utjecaj Hegela na protestantsku teologiju devetnaestoga stoljeća.

³²⁹ O tome vidi u D. Henrich, «Historische Voraussetzungen von Hegels System», str. 41-72.

³³⁰ C. O'Regan, *The Heterodox Hegel*, str. 189.

tijekom druge polovice dvadesetoga stoljeća započela je i pripremljena s Dietrichom Bonhoefferom i njegovim pismima iz zatvora».³³¹

U Bonhoefferovim pismima, posebno je odjeknulo ono Bonhoefferovo mišljenje koje se izravno suočava s tim teodicejskim pitanjima i pitanjem smrti Boga u novome vijeku, a napose smrti Boga sučelice svih strahota iz toga rata.

Vrlo kratka, jezgrovita i sažeta Bonhoefferova rečenica iz istoga spisa: «Samo Bog koji trpi može pomoći»³³² u prvi plan je postavila pitanje božanske patnje, konkretnije rečeno pitanje križa u središte čitavog teološkog razmišljanja o zbilji kršćanstva u suvremenom svijetu. Moltmann u svojem članku o Bonhoefferu kaže:

«Uz njegovu misao 'zreloga svijeta' i povlačenja Boga iz toga svijeta, Bonhoeffer je progovorio i o patećemu Bogu: 'Bog se povlači iz svijeta na križu. Bog je nemoćan i nečujan u svijetu i samo je takav s nama i samo nam takav može pomoći'. S Bonhoefferovim mišljenjem Božjega povlačenja iz bezbožnoga svijeta na Golgoti nužno je povezano podsjećanje na Hegelov spis iz 1802. godine 'Vjera i znanje' i njegov završetak. To je Hegelov smisao «religije novoga vremena» iz čije slobode nastaje osjećaj 'Božje smrti' i iz nje mora 'uskrnuti najviši totalitet u svojoj cjelokupnoj zbilji'. Hegel je smatrao da 'spekulativni Veliki petak' postaje univerzalnim u povijesnom Velikom petku, a time i Isusovo uskrsnuće sve obuhvaća u Božjoj slobodi. Bonhoeffer je slijedio Hegela u njegovome mišljenju, da je Bog u bezbožnome svijetu prisutan putem svoje patnje. To je posljednja teološka cjelovita interpretacija suvremenoga svijeta».³³³

Prevođenje Hegelova *filozofijskog* iskaza o spekulativnom Velikom petku, u *teologijski* o smrti Boga kakva se dogodila kod Moltmanna i Bonhoeffera, svoje tragove ima još od pretumačenja Hegelove filozofije u teologiju odmah po Hegelovoj smrti.

³³¹ M. Welker, *Offenbarung Gottes: Christologie*, Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchner-Vluyn, 2012., str. 159.

³³² D. Bonhoeffer, *Otpor i predanje*, str. 162.

³³³ J. Moltmann, «Theologie mit Dietrich Bonhoeffer: Die Gefängnisbriefe», u: J. W. de Gruchy, S. Plant, C. Tietz (ur.), *Dietrich Bonhoeffers Theologie heute: Ein Weg zwischen Fundamentalismus und Säkularismus*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2009., str. 29.

Iako je taj razvoj važan za svako razumijevanje mogućnosti teologijskoga govora Hegelove filozofije, on nam u ovom radu neće biti od primarnog interesa.

No, svakako je od vrlo velikog značenja to što se gotovo najupečatljivije 'prevođenje' Hegela na teologiju, a tu ponajprije mislimo na sintagmu koja počiva u središtu našega istraživanja, dogodila kao posljedica sve snažnijeg «osjećaja na kojemu počiva religija novoga vremena», da se prisjetimo Hegelova iskaza koji je svoje pravo značenje doživjelo sredinom i u drugoj polovici dvadesetoga stoljeća.

Mogućnost opravdanja ovakvog teološkog pretumačenja izložit ćemo u posljednjem dijelu ovoga rada, međutim, ovdje, na početku, potrebno je naglasiti kako je Hegelovo mišljenje o smrti Boga počivalo u temeljima čitave suvremene protestantske teologije. Tako će jedan od najvećih suvremenih protestantskih teologa Karl Barth, na poznat način izreći u svome spisu o Hegelu: «Zbog čega Hegel nije za protestantsku teologiju bio ono što je Toma Akvinski postao za katoličku teologiju?»,³³⁴ dok će još jedan od onih, ovaj put katoličkih teologa, na kojega je Hegelovo mišljenje u bitnome utjecalo, Hans Küng u svojoj disertaciji o Hegelu napisati: «Nadalje, bez obzira na druge utjecaje na njihovu misao, što bi bez Hegela bila teologija Kierkegaarda, F. C. Baura, Karla Bartha i Paula Tillicha, Karla Rahnera i Jürgena Moltmanna, kao i dobrog dijela francuske i američke teologije Božje smrti?»³³⁵

No, kako bismo izbjegli opći prikaz i opća mjesta govora o utjecaju Hegela posebno na teologiju Jürgena Moltmanna, bit će nužno vidjeti *na kojim razinama Hegelova misao utječe na Moltmanna, a to se napose odnosi na govor o smrti Boga i razumijevanja samoga Velikog petka.*

Hegel o Velikom petku u *Vjeri i znanju* govori kao o spekulativnom, dok Moltmann ovo spekulativno preuzima zajedno s izričajem Velikoga petka, ali, kako ćemo pokazati, *ono spekulativno u Hegelovom smislu ne može se primijeniti na razumijevanje Velikoga petka kod Moltmanna. Moltmann u svom razumijevanju Velikoga petka ne polazi i ne skončava u onome spekulativnome već u historijskome.*

Stoga ćemo u ovome dijelu rada istražiti koje značenje historijski događaj Velikoga petka ima u Hegelovoj filozofiji (ali ne i za Hegelovu filozofiju, što je učinio Deland Anderson u svom djelu *Hegelov spekulativni Veliki petak*) te koje posljedice takvo razumijevanje Velikoga petka ima za Moltmannovu teologiju.

³³⁴ K. Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, str. 370.

³³⁵ H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, str. 13.

Moltmann će na jednom mjestu napisati:

«Stoga sam u svojoj knjizi [*Teologiji nade* - Z.G.] preuzeo Hegelovo značenje 'spekulativnog Velikog petka' i stoga sam, kako bih univerzalni smisao povijesnoga Velikog petka učinio razumljivim, morao poduzeti povratno istraživanje – iz iskustva i pogleda, kojega obuhvaća pojam 'spekulativnog Velikog petka', utemeljiti i radikalizirati Kristov 'povijesni Veliki petak'. To je moj povratni put nasuprot Hegelu. Ako se želi Veliki petak, koji je 'nekoć bio samo povijesni' univerzalizirati u noć bogonapuštenosti i u 'bezdan Ništa u što tone sav bitak', moramo kršćanski prevladati/preuzeti taj Veliki petak koji je univerzalan i historizirati ga».³³⁶

Ova rečenica predstavlja jedini eksplicitni Moltmannov govor o utjecaju Hegela na njegovu teologiju. U ostalim oslanjanjima i pozivanjima na Hegela, napose u *Teologiji nade*, Moltmann preuzima Hegelovu sintagmu o smrti Boga i dalje je razvija u svom *teolojskom* interesu. Moltmann, kako i sam navodi, preuzima ono spekulativno u Velikom petku i čini ga historijskim. Drugim riječima, Moltmann će Hegelovo vječno događanje smrti Boga: «Ali ta je smrt, iako prirodna, smrt Boga i tako ona podmiruje dug za nas stoga što je apsolutna povijest božanske ideje, prikazuje ono što se po sebi dogodilo i što se vječno događa»³³⁷ učiniti povijesnim i jednokratnim događajem smrti Boga na Križu s poviješću Isusa Krista kao konstitutivnim elementom te smrti.

Međutim, koliko god sintagma smrti Boga kako kod Moltmanna, tako i kod primjerice Jüngela, Künga i Bonhoeffera bila opravdana u svom *teološkom pretumačenju*, nužno je napomenuti kako je Hegelov govor o smrti Boga prvenstveno i, rekao bih, gotovo isključivo, stvar filozofije³³⁸ i budući da je stvar filozofije, u narednome moramo pomno pokazati na koji način Moltmann gradi svoj *povijesni* Veliki petak, oslanjajući se izravno na ranoga Hegela.

³³⁶ J. Moltmann, «Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung», u: Wolf-Dieter Marsch (ur.), *Diskussion über die Theologie der Hoffnung*, Christian Kaiser Verlag, München, 1967., str. 224.

³³⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, u: sv. II. u: *Werke*, sv. 17, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969., str. 293 (naglasak moj).

³³⁸ Riječ «smrti Boga»... počiva u temeljima metafizike i time na njezinom novovjekovnom obliku, a ne na temeljima teologije, koja se neprestano oslanja na tu riječ». Usp. Ch. Link, *Hegels Wort 'Gott selbst ist tot'*, Theologischer Verlag, Zürich, 1974., str. 8.

2.2. Smrt Boga kao kontekst govora o Bogu Jürgena Moltmanna

«Ova beskonačna bol vremena je zapravo, a mogli bismo i tako tumačiti Hegela, bol zbog potpunog i osjetilnog odsustva Boga u situaciji prosvjetiteljstva».³³⁹

«U svakom slučaju, kod Hegela se, teologijski nezaboravno, objelodanjuje da se uskrsnuće i budućnost Boga moraju pokazati ne samo u tome što je Bog napustio raspetog Isusa, nego i u tome što je Bog napustio svijet».³⁴⁰

Ove dvije rečenice, prva Günthera Rohrmosera na koju se Moltmann izravno poziva i od koje polazi kako bi Hegelov spekulativni Veliki petak tumačio kao odsutnost Boga iz svijeta, kao i druga Moltmannova, u kojoj izričito na taj način tumači taj Hegelov izričaj, ukazuju na Moltmannovo pretumačenje Hegelova Velikog petka ne samo u teološkoj namjeri već i u skladu s filozofskim razvojem nakon Hegela. Moltmann se, napose u svojim ranim radovima, ni na jednom mjestu ne upušta u analizu i tumačenje te Hegelove sintagme već je preuzima u smislu potpune odsutnosti Boga koja počiva, kao će on sam navesti, u «fundamentima novovjekovnog iskustva svijeta».³⁴¹ To novovjekovno iskustvo svijeta, od kojega Moltmann polazi u obrazlaganju svoje teologije, svoje je temelje dobilo upravo u mišljenju onih filozofa koje smo obrađivali u prethodnom dijelu, u mišljenju Kanta i Fichtea koji su, da kažemo zajedno s Moltmannom, na teološki nezaboravan način Boga odagnali iz svijeta te su ga smjestili u «beskonačni pojam» koji se više ne nalazi u predmetnom iskustvu već isključivo u području praktičnoga uma (Kant) ili ljudskoj unutrašnjosti (Schleiermacher i sva teologija koja polazi od Schleiermacherovih uvida).

Nužno je ukratko izložiti pretpovijest Moltmannova izričaja o smrti Boga i njegov kontekst, kako bi osvijetlili samu Moltmannovu namjeru kao i, što ćemo pokušati pokazati, temelje Moltmannova govora o Bogu uopće putem događaja smrti Boga, *jer bez objašnjenja te smrti Boga kao potpunoga odsuća Boga iz svijeta, o Bogu ne možemo govoriti ni kao o predmetu mišljenja, a ni kao o egzistentnome.*

³³⁹ G. Rohrmoser, *Gegenwart Christi in der Gesellschaft: Eine Studie zur Hegels Dialektik*, Christian Kaiser Verlag, München, 1965., str. 241.

³⁴⁰ *TN*, str. 177.

³⁴¹ Nav. dj., str. 174.

U tom se smislu Moltmann pokazuje u potpunosti kao suvremeni autor koji prihvaća sve tokove suvremenoga filozofskoga i teološkoga mišljenja te ih želi inkorporirati u 'postateistički' govor o Bogu koji je svoj vrhunac doživio s teologijama nakon Drugoga svjetskoga rata. Problem s Moltmannom sastoji se u tome što on to ne čini u izravnom dijalogu s filozofijama i mišljenjem koji su oblikovali govor o odsutnosti Boga iz svijeta, što primjerice ekstenzivno čini njegov suvremenik Eberhard Jüngel u svom klasičnom, već navođenom djelu *Bog kao tajna svijeta*, te je stoga potrebno istražiti pozadinu tog Moltmannovog govora i takvoga razumijevanja smrti Boga. Moltmannova namjera, kako u *Teologiji nade* tako i u *Raspetom Bogu*, djelima iz 1964. odnosno iz 1972. godine koja predstavljaju vrhunac Moltmannova ranog mišljenja ne sastoji se u opravdanju egzistencije Boga u suvremenoj, postateističkoj situaciji, već u ukazivanju i utemeljivanju cjelokupne kršćanske teologije na teologiji Raspetoga, odnosno na događaju 'smrti Boga', što teologija za Moltmanna i predstavlja. Iz toga proizlaze mnoge *teološke* konzekvence, u koje ćemo samo rubno ulaziti, ali iza takvoga utemeljenja počivaju i brojne filozofske struje mišljenja koje su nužne za bilo kakvo objašnjavanje i tumačenje Moltmannove rane misli. Moltmannov osnovni stav, preuzet od Luthera, *crux sola et nostra theologia*, ali i *crux probat omnia* polaze doduše od temeljnih Lutherovih uvida i njegove teologije, ali u Moltmannovu izričaju, izričaju teologa koji posve čvrsto stoji na temeljima postprosvjetiteljskih ideja, kao i ideja članova *Frankfurtske škole*, taj Lutherov izričaj unekoliko pretumačuje i daje mu nove dimenzije koje ishode kako iz teologije tako i iz filozofije. Pri tome, u pozadini svih njegovih nastojanja počiva Hegelova zamjedba spekulativnog Velikog petka kao uvjeta mogućnosti mišljenja Raspetoga u situaciji novovjekovnog ateizma.

Trostruka struktura Hegelova spekulativnog Velikog petka, na koju smo ukazali u prvome dijelu našega rada, naime na smrt Boga kao 'osjećaja na kojemu počiva religija novoga vremena'; Boga kao 'beskonačnoga pojma koji tone u bezdan Ništa', te smrti Boga kao 'momenta unutar samoga' Boga, kod Hegela se izravno odnose na njegov tadašnji dijalog s filozofijama Kanta, Schellinga te teologijom protestantske ortodoksije koju je slušao kao student u Tübingenu i koja je bila dominantna na prijelomu 18. i 19. stoljeća. Ta trostruka struktura u suvremenom teološkom mišljenju poprimila je svoje vlastite oblike, napose u dva vida: 1. ključni, za teologiju možda i najvažniji vid, sastoji se u razumijevanju smrti Boga kao *momenta* unutar samoga Boga. Taj vid u suvremenu, napose protestantsku teologiju, prihvaćen je kao sržna *teološka*

ideja, ideja kojom se izriče da smrt pripada samome Bogu, njegovoj biti, a na tragu iskaza iz evanđelja i rane kršćanske teologije.³⁴² No, s druge strane, 2. iskaz smrti Boga kao *bezdana ništavila u koji tone sav bitak*, kod Moltmanna napose označava suvremenu situaciju čovjeka, kao i filozofije i teologije, iz koje se mora misliti božanski bitak ukoliko ne želimo zapasti u, kako će Moltmann reći, dogmatiziranje iskaza o Bogu i time pad u nerelevantnost teologije za suvremenoga čovjeka i društvo. Suvremena situacija ateizma, ostavljenosti čitavoga svijeta i ljudske egzistencije od Boga, po Moltmannu neće značiti beizizlaznost i nemogućnost teološkog govora, već upravo suprotno, tu situaciju on će učitati u samu srž teologije kao jedini uvjet mogućnosti govora o Bogu koji je suprotstavljen tradicionalnoj teologiji.

Stoga će naša namjera u ovome dijelu biti, *kao prvo*, ukazati na osnovna polazišta Moltmannova razumijevanja spekulativnoga Velikog petka koja su prvenstveno utemeljena na ovoj, prvoj dimenziji Hegelova govora o događaju smrti Boga, kao «bezdana Ništavila u koji tone sav bitak», kao okvira razumijevanja čovjeka i njegova iskustva u situaciji novoga vijeka. Međutim, tim okvirom ne dolazimo do one specifičnosti Moltmannova mišljenja koje tu dimenziju Hegelove misli uzima samo kao polazišnu točku, dakle kao okvir unutar kojega jedino smisljeno možemo govoriti o Bogu, već ćemo pokušati istražiti na koji je način taj okvir omogućio Moltmannu da, u situaciji smrti Boga, božanski bitak ne misli iz beskonačnoga pojma već iz konkretne objave Boga u povijesti. Na toj razini, Moltmann se izravno oslanja na Lutherovu teologiju križa, ali i, što je za nas značajnije, na uvide negativne dijalektike i kritičke teorije Theodora W. Adorna i Maxa Horkheimera, koje izravno preuzima u svoje mišljenje o smrti Boga, kao i uvjetu mogućnosti bilo kakve teologije iz te smrti. U tom segmentu događa se i ključno Moltmannovo razilaženje s Hegelom. Kako ćemo pokušati pokazati, *Moltmann razumije Hegelov spekulativni Veliki petak, sad ne više kao okvir razumijevanja novovjekovne situacije, već kao vječno događanje koje se u bitnome razlikuje od njegove teologije Raspetoga, a time i naravi Boga, koja proizlazi iz konkretnog i jednokratnog čina objave i, što je još važnije, povijesna je te je događaj sa svojim povijesnim uzrocima*. Na trećoj razini, Moltmann implicite preuzima

³⁴² Tu dimenziju je napose naglasio Eberhard Jüngel koji u svome već spomenutom djelu naglašava da «suvremenu teologiju nije moguće zamisliti bez Hegela», posebno u odnosu na njegovu filozofiju smrti Boga koja je uzdignuta u istinu koja pripada samome Bogu. U: *GGW*, str. 96. Na istom tragu je i H. Küng u svojoj disertaciji o Hegelu, *Menschwerdung Gottes* koji naglašava ključni značaj iste te ideje. Vidi u: H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, str. 13.

dimenziju Hegelova govora o smrti Boga kao «osjećaju na kojemu počiva religija novoga vremena», što u odnosu na Hegela obilježava njegovu kritiku pozitivnosti kršćanske teologije koja svoje iskaze ne misli dijalektički u odnosu na zbilju, a s kojom Moltmann, napose u svom *Raspetom Bogu*, ulazi u dijalog te kritiku cjelokupne tradicionalne teologije koja božanski bitak misli mimo njegove objave na križu te mu je, utoliko, cjelokupna takva teologija uzrok suvremenome ateizmu koji u svojoj srži ima interes čovjeka i njegovu patnju koja se mimo božanske objave na križu *ne može ni na koji način teološki opravdati*. I naposljetku, *na četvrtoj razini*, Hegelov izričaj o smrti Boga kao ideji koja je inherentno sadržana u samoj božanskoj biti, kao smrti Boga koja pripada samome Bogu, Moltmann preuzima u svoje mišljenje o križu kao o događaju *unutar* samoga Boga, što mu omogućava trinitarno diferenciranje osoba unutar Trojstva te, još važnije, preuzimanja događaja križa kao jedinoga *locusa* govora o trojstvenoj naravi božanstva.

Kako bi ukazali na sve ove dimenzije Moltmannove recepcije Hegelova mišljenja, poduzet ćemo istraživanje koje će implicitno biti utemeljeno na četiri prethodno izložena koraka, kako bi ukazali na Moltmannovo specifično 'hegelovstvo' u njegovu poimanju božanskoga bitka i objave, ali i njegova razilaženja s Hegelovim poimanjem utjelovljenja i smrti Boga.

Misaoni put Jürgena Moltmanna, jednog od najznačajnijih i najutjecajnijih teologa druge polovice 20. stoljeća u bitnome je pod utjecajem suvremenih teoloških i filozofskih gibanja njegova vremena, ali i njegovim životnim iskustvom. Rana teologija Jürgena Moltmanna, u čijemu središtu stoje dva glavna njegova djela, *Teologija nade: istraživanja o utemeljenju i posljedicama kršćanske teologije*³⁴³ i *Raspeti Bog: Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije*,³⁴⁴ predstavljaju pokušaj mišljenja zbilje Boga u kontekstu mogućnosti govora o Bogu nakon Auschwitza koji predstavlja, kako će Moltmann naglasiti, «bogonapuštenost svijeta».³⁴⁵

³⁴³ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlicher Eshatologie*, Christian Kaiser-Güterloher Verlagshaus, Gütersloh, 1964. U daljnjem tekstu, to djelo ćemo citirati prema hrvatskom prijevodu, *Teologija nade: istraživanja o utemeljenju i posljedicama kršćanske teologije*, (preveo: Željko Pavić) Ex libris, Rijeka, 2008. (U daljnjem tekstu *TN*).

³⁴⁴ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Christian Kaiser Verlag, München, 1972. U daljnjem tekstu, to djelo ćemo citirati prema hrvatskom prijevodu *Raspeti Bog: Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije*, (preveo Željko Pavić), Ex libris, Rijeka, 2005. (U daljnjem tekstu *RB*).

³⁴⁵ Vidi *TN*, str. 92. Na tom tragu je i J. Figl, kada govori o Moltmannovoj teologiji u susretu s ateizmom: «Bogonapuštenost novoga vijeka tumači se preko Hegelove riječi 'Bog je mrtav'». U: J. Figl, *Atheismus*

U samome uvodu svojega *Raspetoga Boga*, Moltmann će reći kako njegov teološki put i interesi, začetak njegova teološkoga mišljenja kao studenta teologije u Göttingenu 1948. godine, ne bi bio moguć bez mišljenja o Apsolutu koje u svojoj srži ne bi sadržavale negativnost u Apsolutu ili, teološki rečeno, *teologija ne bi bila moguća ako* «o Bogu ne bi govorila s pogledom na od Boga napuštenog Raspetoga». ³⁴⁶ Razlozi tome su više biografske no teološke ili filozofske naravi. Moltmann je naime kao sedamnaestogodišnjak sudjelovao u protuzračnoj obrani Hamburga prilikom velikoga savezničkog bombardiranja toga grada 1943. godine, u operaciji koja se nazivala 'Operacija Gomora'. Iskustvo pogibije njegova prijatelja i Moltmannovo pitanje: 'Bože, gdje si?' u bitnome je odredila način govora i pitanja o Bogu koji će Moltmann razvijati u svojim kasnijim djelima. ³⁴⁷

Druga razina utjecaja na formiranje Moltmannove rane teologije dolazi od uvida njemačkoga filozofa Ernsta Blocha koji je 1959. godine objavio svoje najvažnije djelo *Princip nada*. ³⁴⁸ Iako se utjecaj te knjige na Moltmannovu *Teologiju nade* ponekad i precjenjivao, ³⁴⁹ sam Moltmann će na nekoliko mjesta reći kako su ga Blochovi uvidi o nadi podsjetili na temeljnu kategoriju kršćanske teologije, a to je nada i njezin nestanak iz klasične i suvremene teologije. Tako će Moltmann odmah na početku *Teologije nade* gotovo programatski napisati:

als theologisches Problem: Midelle der auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart, Matthias-Grünewald Verlag, Mainz, 1977., str. 246.

³⁴⁶ RB, str. 9. (istaknuo Z.G.)

³⁴⁷ Moltmann će važnost ovoga iskustva ponavljati na nekoliko mjesta, ali naupečatljivije u svojim memoarima: «Tijekom te noći, po prvi puta sam zavapio Bogu... Nisam postavio pitanje: 'Zašto je Bog dozvolio ovo?' već 'Bože moj, gdje si?' A tu je bilo i pitanje čiji odgovor i danas tražim: Zašto sam ja živ, a ne mrtav kao moj prijatelj Osjećao sam stid jer sam preživio te sam tražio smisao da nastavim svoj život. Tijekom te noći, postao sam tražitelj Boga». u: J. Moltmann, *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2008., str. 28-29.

³⁴⁸ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1959. Djelo ćemo navoditi prema hrvatskom prijevodu: *Princip nada*, 3 sv., (preveo: Hrvoje Šarinić), Naprijed, Zagreb, 1981. U daljnjem tekstu PN. O utjecajima Blocha na Moltmannovu eshatologiju vidi u N. Adams, «Eschatology Sacred and profane: The Effects of Philosophy on Theology in Pannenberg, Rahner and Moltmann», u: *International Journal of Systematic Theology*, sv. 2., br. 3 (studenj 2000.), str. 283-306 te R. Bauckham, «Time and Eternity», u: R. Bauckham (ur.), *God Will Be All in All: The Eschatology of Jürgen Moltmann*, T&T Clark, Edinburgh, 1999., str. 155-165.

³⁴⁹ O tome vidi pismo Karla Bartha Moltmannu i Barthov zajedljivi komentar «Postavit ću to pomalo grubo: Nije li Vaša *Teologija nade* tek prekršten Blochov *Princip nada*?» na: <http://www.pfarrerverband.de/pfarrerblatt/index.php?a=show&id=3288> (pristupljeno 7. siječnja 2014.), kao i Moltmannov odgovor: «Pretpostavljam da on u stvari nikada nije čitao ništa od Blocha... Moja *Teologija nade* je podsjetila Bartha na ključnu točku njegova teološkog razvoja. Iz toga ishodi njegova proturječna reakcija». J. Moltmann, *Weiter Raum*, str. 115.

«Kršćanstvo je u potpunosti, a ne tek dodatno, eshatologija, nada, pogled i usmjerenost prema naprijed; stoga ono zahtijeva i pokretanje, odnosno preobrazbu sadašnjosti».³⁵⁰

Treće, i nama najvažnije, u ranoj Moltmannovoj teologiji, posebice njezinom dijelu koji je razvijao nakon objavljivanja *Teologije nade*, pa sve do *Raspetog Boga* 1972. godine, a koja se tiče okreta od eshatologije ka križu, odnosno od nade k zbilji smrti Boga, u bitnome se iščitava utjecaj Hegela i njegova spekulativnog Velikog petka. Moltmann ni u *Raspetom Bogu* ni u *Teologiji nade* ni na jednom mjestu ne ulazi u analizu i tumačenje Hegelova spekulativnog Velikog petka, odnosno smrti Boga već ga uzima kao polazišnu točku novovjekovnoga iskustva svijeta:

«Jer, to nije tek filozofijsko-metafizički, odnosno teologijski stav, nego se čini da taj stav u fundamentima novovjekovnog iskustva svijeta, kao i njegova samoiskustva, iskazuje metodički ateizam znanosti».³⁵¹

Preuzimanje takvoga značenja spekulativnog Velikog petka, kao univerzalnog Velikog petka *bogonapuštenosti* svijeta, kako ćemo vidjeti, Moltmannu omogućuje mišljenje Boga kojim, nakon suvremenog iskustva Auschwitzta i njegove *bogonapuštenosti*, kao i čitavog novovjekovnog i suvremenog filozofijskoga procesa koji je u konačnici s Nietzscheom proglasio smrt Boga, na radikalna način mijenja tradicionalne teološke i filozofske načine spoznaje Boga, poimanja objave Boga i mišljenja o smrti Boga za samu teologiju. Moltmann u takvom mišljenju, barem što se tiče teologije druge polovice dvadesetoga stoljeća, nije usamljen. Tu ponajprije moramo spomenuti velikana suvremene teologije koji je utro put promišljanju smrti Boga unutar teologije – Dietricha Bonhoeffera. Taj je protestantski teolog, ubijen 1945. godine u nacističkom koncentracijskom logoru Flossenburgu, u svojim zatvorskim pismima i bilješkama³⁵² mislio smrt Boga u kontekstu novovjekovnoga mišljenja, posebno ratnih strahota Drugoga svjetskoga rata. Obnova mišljenja, odnosno, kako će ga mnogi teolozi

³⁵⁰ TN, str. 21.

³⁵¹ Nav. dj., str. 174.

³⁵² D. Bonhoeffer, *Otpor i predanje*.

nazvati, 'dogadaja' smrti Boga u novome vijeku, doživjela je svoj 'procvat' upravo u godinama nakon II. svjetskoga rata. Oslanjajući se na opsegom vrlo šturo, ali sadržajem vrlo zgusnute Bonhoeffereve izričaje iz zatvorskih pisama, čitava generacija, posebno sjevernoameričkih i njemačkih teologa i filozofa, počela je objavljivati tekstove o značenju smrti Boga za teologiju,³⁵³ za procese sekularizacije i emancipiranje suvremenoga društva. Upravo ćemo u tom kontekstu trebati sagledati Moltmannovu ranu teološku i filozofsku misao spekulativnog Velikog petka.

Na *četvrtoj razini*, onoj koja je najtješnje povezana s mišljenjem smrti Boga i usmjerenja teološkoga mišljenja u suvremenom društvu, nalaze se autori *Frankfurtske škole*, uz Maxa Horkheimera, napose Theodor W. Adorno i njegova *Negativna dijalektika*. Utjecaj Adornove *Negativne dijalektike* na Moltmannovu teologiju križa, iako u Moltmannovim navodima u *Raspetom Bogu* gotovo marginalan, sadržajno je uvelike utjecao na Moltmannovo *historiziranje* spekulativnog Velikog petka i na Moltmannovu implicitnu kritiku Hegelova razumijevanja Velikoga petka. Tako će Moltmann, u *fusnoti* knjige *Raspeti Bog*, takoreći na mala vrata uvesti Adorna i Horkheimera u svoje djelo i, po mojemu sudu, dati im središnje mjesto u tumačenju i posljedicama njegove teologije križa:

«Horkheimer i Adorno su najviše napredovali na tom putu koji je u europskoj filozofiji započeo već s Baconom. Ukoliko ne zapadaju u idolatriju, nego žele doći do same Božje stvari, židovska i kršćanska teologija također stoje pred sudom zabrane pravljenja slika. Njegovo konačno ispunjenje jest dio židovsko-mesijanske nade i molitvi. Za kršćansku teologiju realnost Isusova križa, njegova tjelesna patnja i umiranje predstavljaju točku na kojoj je ona ispunila zabranu pravljenja slika i permanentnom kritikom zahtijeva ispunjenje. Ona Kristova tjelesna bol i smrt predstavlja stoga za nju negativnu stranu njezine simbolike Boga, uskrsnuća, suda i vječnog života. Teologija

³⁵³ O «teologiji smrti Boga» u SAD-u, posebno vidi T. J. J. Altizer i William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Bobbs-Merrill, 1966., a u Njemačkoj D. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben: Beiträge zur Theologie*, etv-Verlag, 1968. te kapitalno djelo E. Jungela, *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1972.

koja sa spoznajom križa ne prihvaća istinu negativne teologije teško postaje teologijom raspetoga Boga. Ovdje ona mora postati 'materijalistička'.³⁵⁴

Ta 'materijalističnost' teologije, ona materijalističnost, kako će Adorno kazati u *Negativnoj dijalektici*, koja naglašava da «ne treba filozofirati o konkretnome nego, štoviše, iz njega»,³⁵⁵ a prerečeno u Moltmannovo djelo treba glasniti da *ne treba smrt Boga misliti iz pojma samoga Boga* već pojam Boga treba misliti iz konkretnoga, odnosno dogođenog, *smrti Boga, odnosno smrti Isusa na križu*. Adornovo mišljenje uvelike je utjecalo na Moltmannovu recepciju Hegelova spekulativnog Velikog petka i *historiziranja* Velikoga petka, a sa svojim prethodno razumljenim povijesnim procesom Isusa Krista koji ga je doveo do križa predstavlja onu bitnu razliku u razumijevanju spekulativnoga Velikog petka u Hegela i Moltmanna. Moltmann će, naime, Hegelov *križ napuštenosti* od Boga nazvati «modifikacijom dijalektičke epifanije vječnoga kao subjekta... izmirivanjem vjere sa znanjem [kod Hegela] učinjeno je po cijenu ukidanja historičnosti događaja objave, shvaćajući ga kao vječno događanje».³⁵⁶

On će dakle, kao što ćemo pokazati u onome što slijedi, Hegelovu koncepciju spekulativnoga Velikog petka preuzeti kao sintagmu u čijoj se srži nalazi čitavo suvremeno iskustvo čovjeka, ali i svijeta, kao onoga što je *bogonapušteno* i izloženo smrti i ništavilu. I to Moltmann čini eksplicitnim na nekoliko mjesta, ponajprije u svom prvom utjecajnom djelu *Teologija nade* iz 1964. godine. Međutim, u ovome ćemo radu pokušati učiniti povratno istraživanje i svoj pogled usmjeriti na ono što počiva u pozadini Moltmannova mišljenja, posebice glede njegova razumijevanja smrti Boga. To povratno istraživanje će uključiti Hegelovu *trijadnu* strukturu, odnosno značenje spekulativnoga Velikog petka, kakvo smo izložili u prvome dijelu ovoga rada i kroz tu prizmu ćemo promatrati na koji način Moltmann razumije *događaj smrti Boga*.

Opravdanost ovakva pristupa vidimo u Moltmannovu izravnom pozivanju na Hegelovu sintagmu, kao na onu «na kojoj počiva čitavo novovjekovno iskustvo»,³⁵⁷ ali i kao na onu prema kojoj bi se trebao usmjeriti i ravnati čitav teološki govor koji proistječe iz onoga što Moltmann naziva 'središtem kršćanske teologije', a to je Kristov križ. Međutim, kod Hegela spekulativni Veliki petak ima višestruka značenja kojima se

³⁵⁴ *RB*, str. 256.

³⁵⁵ Th. W. Adorno, *Negativna dijalektika*, str. 49. (u daljnjem tekstu *ND*).

³⁵⁶ *TN*, str. 180.

³⁵⁷ Nav. dj., str. 174.

Moltmann eksplicitno ne bavi, no koja po našem sudu počivaju u samoj strukturi cjelokupnoga Moltmannova govora o smrti Boga. Pod time prije svega mislimo na Hegelov govor o smrti kao o momentu unutar samoga Boga te, još više, kao *smrti Boga* kao momentu unutar *procesa ozbiljenja Boga u povijesti*.

Moltmannovo mišljenje o smrti Boga u potpunosti je prožeto Hegelovim *postavljanjem* smrti Boga kao bitnoga momenta Apsoluta samoga i počiva u pozadini Moltmannove rane misli. No, sa značajnim odmacima od Hegelova razumijevanja, koje ćemo navesti u daljnjem tijeku istraživanja, a koji se posebno odnose na razumijevanje historičnosti objave, odnosno *neponovljivosti* događaja smrti Boga koja je po Moltmannu jednokratni povijesni događaj, dok je on po Hegelu, što je posebno razvidno u njegovim kasnijim djelima, napose u *Filozofiji religije*, vječni proces.

U onome što slijedi ćemo Moltmannov misaoni put od 1964.-1972., što predstavlja krunu njegove rane teologije i zacrtavanje njezina cjelokupnog smjera,³⁵⁸ koji se vrhuni u dva već spomenuta djela, *pokušati prikazati kao teologiju koja je u bitnome određena Moltmannovim specifičnim razumijevanjem Hegelova spekulativnog Velikog petka te utjecaja te filozofije smrti Boga na Moltmannovo razumijevanje ne samo Božjega bitka, već i mogućnosti spoznaje Boga i naravi zbilje*.

Počeci Moltmannova bavljenja Hegelovim mišljenjem i njegovim utjecajem na suvremenu teologiju i na novovjekovno razumijevanje zbilje svijeta i Boga mogu se datirati u njegovo prvo značajno djelo *Teologija nade: istraživanje o utemeljenju i posljedicama kršćanske eshatologije*, objavljeno 1964. godine. U tom djelu Moltmann daje program specifično kršćanske eshatologije koja, kako će navesti na samome početku, ne smije postojati samo kao dodatak cjelokupnom programu kršćanske dogmatike, već je kršćanstvo «u potpunosti, a ne tek dodatno, eshatologija, nada, pogled i usmjerenost prema budućnosti.»³⁵⁹ Ovim programom, toliko utjecajnim u suvremenoj teologiji, Moltmann je trasirao put svojem ranome djelu kojim nije namjeravao samo dati novi program i usmjerenje kršćanske teologije, već i u obzir uzeti *narav zbilje* na

³⁵⁸ Moltmann je uvide svoje rane teologije, svoje poimanje eshatologije i *theologiae crucis* dalje razvio i proširio u svojim djelima *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, Kaiser, München, 1985; *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, Kaiser, München, 1995.; *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, Kaiser, München, 1980.; *Der Weg Jesu Christi: Christologie im messianischen Dimensionen*, Kaiser, München, 1989; *Gott im Projekt der modernen Welt: Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Kaiser, Gütersloh, 1997. te najnovije u: *Ethik der Hoffnung*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2010.

³⁵⁹ TN, str. 22.

koju se ta eshatologija odnosi. I upravo se na tu narav zbilje odnosi i Moltmannov govor o spekulativnom Velikom petku kao o onom događaju, po Moltmannu *povijesnom*, u kojoj se očitovala potpuna *bogonapuštenost* svijeta. Kod Moltmanna bitno je uvidjeti na koji način, ali i zbog čega on zbilju smatra *bogonapuštenom* i zbog čega se događaj *Isusove smrti* smatra onim *locusom* na kojemu se ta *bogonapuštenost* ponajprije ozbiljila.

Iako Moltmann ne razlaže čitavu povijest mišljenja, koja polazi već od Descartesa, pa preko Kanta do Nietzschea, čije je osnovno obilježje *nenužnost* egzistencije Boga te nova odredba imanencije i transcendencije, on je svakako uzima u obzir kako bi pošao od, po njemu *ključne* činjenice *bogonapuštenosti* svijeta kao onoga *locusa* u kojemu se jedino može govoriti o Velikome petku.

«Granica između imanencije i transcendencije prolazi kroz egzistenciju samoga čovjeka i tu se iskušava. I stoga namjesto staroga odnosa fizike i metafizike, u prvi plan dolaz suvremeni odnos između egzistencije i transcendencije. To se može pronaći u povijesti Descartesovih i Kantovih utjecaja u mnogim njihovim varijacijama.»³⁶⁰

Problem imanencije i transcendencije za Moltmanna je ključan kako bi izložio svoj program *bogonapuštenosti* svijeta, koja predstavlja polazišnu točku govora o Bogu. U tom izlaganju imanencije i transcendencije, Moltmann ne ulazi u izravni dijalog s ni jednom strujom mišljenja na koju upućuje, primjerice na Kanta i Descartesa već uzima njihovo naslijeđe koje je prisutno u novovjekovnoj filozofiji i teologiji³⁶¹ i s njim raspravlja.

Na tu povijest, o kojoj i Moltmann govori, na povijest odnosa imanencije i transcendencije moramo se ukratko osvrnuti kako bi uopće mogli razumjeti njegov govor o *bogonapuštenosti* svijeta i smještanje čitave njegove teologije u kontekst govora o *nenužnosti* Boga, odnosno govora u kontekstu «transformacije u metafizici u kojoj je razoren cjelokupni tradicionalni stav o Bogu».³⁶²

³⁶⁰ J. Moltmann, «The Future as a New Paradigm of Transcendence», u: isti, *The Future of Creation: Collected Essays*, Fortress Press, Minneapolis, 2007. (1977.), str. 4.

³⁶¹ O utjecaju Kanta na suvremene teologe s kojima Moltmann raspravlja, vidi u D. Gary, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, str. 530-567.

³⁶² Isto.

2.2.1. Nenužnost Boga kao polazišna točka govora o smrti Boga u Descartesovoj filozofiji

Moltmannov govor o «transformaciji transcencije»³⁶³ u novome vijeku, zbog koje je i govor o smrti Boga postao 'osjećajem na kojemu počiva religija novoga vremena', da se izrazimo zajedno s Hegelom, svoje ishodište pronalazi u novovjekovnom procesu *izmještanja* Boga kako iz sfere *znanja* tako iz sfere *nužnosti*. O sferi znanja pisali smo već u prvome dijelu prilikom obrazlaganja Hegelove kritike Kanta i refleksivnih filozofija i na nju ćemo se vratiti u daljnjem tijeku razmišljanja o Moltmannovu programu kojim je bogonapuštenost svijeta postavio u srž svojega promišljanja kako božanskog tako i onog ljudskog. Kako bismo pokušali razumjeti Moltmannov govor o toj transformaciji koja je uzrokovana prvenstveno Descartesovim mišljenjem, osvrnut ćemo se nakratko na njega kako bi pokazali uzrok nastanka te transformacije, ali i, u konačnici, smrti Boga prema kojoj je usmjerena čitavo rano Moltmannovo mišljenje. *Transformacija transcencije, kao i smrt Boga, izravne su posljedice novovjekovnih filozofija koje su ideju Boga izmjestile iz područja nužnosti, kakvu zatičemo u srednjovjekovnoj filozofiji, u područje nenužnosti, kako za ljudsku subjektivnost, tako i za spoznaj u sebi i svijeta od strane novovjekovnoga subjekta.*

Nenužnost Boga, što je obilježje čitavoga novovjekovnog mišljenja, svoje ishodište pronalazi u samim začecima novoga vijeka, točnije s Descartesovim postavljanjem mišljenja kao jedine sigurne točke spoznaje. Međutim, proces izmještanja egzistencije Boga iz sfere onoga čija egzistencija se smatra temeljem egzistencije čovjeka započeo je u suvremenom dobu onim 'antropološkim obratom' koji svoje obrise već pokazuje u znanstvenim otkrićima novovjekovlja:

«To da se čovjek postavlja kao mjera svih stvari je iskaz koji karakterizira samu srž suvremenoga doba. Osnovni problemi tzv. modernoga doba su, u toj mjeri, u potpunosti antropološki problemi. Moderno doba razumijemo kao doba u kojemu čovjek iznova otkriva samoga sebe do te točke da sve što postoji dovodi u vezu sa sobom. Suvremena otkrića Nikole Kopernika i

³⁶³ J. Moltmann, «The Future as a New Paradigm of Transcendence», str. 5.

Galileja Galilea, koja su iz temelja definirala moderno dobar, izmjestili su čovjeka iz središta svemira».³⁶⁴

Iako kontradiktorne teze – s jedne strane, čovjek koji sebe postavlja u središte i s druge znanstvena otkrića koja čovjeka izmještaju iz središta – one su u potpunosti komplementarne budući da je čovjek, «izbačen iz središta svemira, morao osigurati samoga sebe putem samoga sebe. Nakon što je izgubio objektivnost središnje egzistencijalne pozicije putem znanstvenih otkrića i, ako nije želio skončati u beskrajnoj nesigurnosti, morao je osigurati svoju subjektivnost i, na tim temeljima, iznova izgraditi čitav svemir. U tome je smislu postao uputnom točkom svega što postoji».³⁶⁵ Dvostruka situacija čovjeka s početka novoga vijeka, onoga koji s jedne strane svoju središnjost gubi zbog novih paradigmi uvedenih putem znanstvenih otkrića, te s druge strane onoga koji, nakon Descartesa svoje jedino izvjesno uporište pronalazi u sebi samome, odnosno mišljenju svojega ja, postupno je dovela do redefiniranja ne samo njegove egzistencije već i njegova odnosa prema transcenciji i Bogu kao oznake te transcencije, ali i njegove naravi i njegove nužnosti:

«Descartesov pristup, koji određuje metafiziku modernoga razdoblja, objektivno govoreći, predstavlja početak dezintegracije pretpostavljenoga razumijevanja Boga, a time i sigurnosti Boga koja je do tada bila razvijana».³⁶⁶

Nova odredba egzistencije čovjeka u odnosu na okolni svijet, pa i na transcenciju, svoj je izraz dobila u kartezijevskome *cogito ergo sum* i postavljanjem onoga ja, «stvari koja misli»³⁶⁷ za jedinu čvrstu i pouzdanu istinu. Postavljati Descartesa u začetak doba govora o *nenužnosti* Boga na prvi pogled bi moglo biti vrlo dvojbeno budući da on sam na nekoliko mjesta tvrdi da Bog prije svega *nužno* postoji³⁶⁸ i da zbog njegova nužnoga

³⁶⁴ *GGW*, str. 16.

³⁶⁵ Nav. dj., str. 18. Na ovome mjestu Jungel napominje kako u srednjemu vijeku, čovjek nije bio postavljen u središte svemira «jer je on samoga sebe želio tamo staviti... već je, kao slika Božja, znao da je u središtu jer je Bog odredio da tako bude». Nav. dj., str. 17.

³⁶⁶ Nav. dj., str. 123.

³⁶⁷ Nav. dj., str. 54.

³⁶⁸ Tako će u *Meditacijama* Descartes naglasiti: «Pod Božjim imenom ratumijevam stanovitu sućnost što je beskonačna, neodvisna i vrhunski razumna, vrhunski moćna i koja je stvorila kako mene sama tako i sve ostalo što postoji, ako štogodo ostalo postoji. Stoga iz svega što je dosad rečeno treba zaključiti da Bog *nužno postoji*», R. Descartes, *Metafizičke meditacije*, sv. 1: *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, (preveo

opstojanja naši sudovi mogu biti *jasni i razgovijetni*. Međutim, ono što Descartesa postavlja na početak novovjekovnoga mišljenja o nenužnosti Boga nalazi se u njegovu izvođenju razloga *pretpostavljanja* ideje Boga kao nužnoga:

«U ovome procesu osiguranja *ego cogito* (mislim dakle jesam), putem Božjega bitka, što je temeljno za novi vijek, prepoznamo preduvjet mogućnosti potpuno novoga i vrlo radikalnoga obrazlaganja nužnosti Boga za čovjeka. Ovaj dokaz nužnosti Boga je primalja suvremenoga ateizma».³⁶⁹

No, paradoksalno je reći da postuliranje *nužnosti* Boga vodi k uspostavljanju *nenužnosti Boga*. U ovome je Descartes, kako će i Jüngel navesti, 'primalja, babica' suvremenoga ateizma utoliko što on svoju nužnost Boga ne postulira *radi Boga samoga* već *radi osiguranja izvjesnosti*, jasnosti i razgovjetnosti čovjekove spoznaje. Upravo se u tome sastoji novost Descartesove filozofije, a ne u obrazlaganju ontoloških dokaza za postojanje Boga koji su također od iznimne važnosti za naš rad.

Descartes svoju filozofiju započinje *radikalnom sumnjom* u sve dano te u procesu izlaganja i ispitivanja svega u što se može i treba sumnjati, on dolazi do čvrste i nepobitne činjenice da «ništa jasno ne spoznajem za što znadijah da se odnosi na moje bivstvo osim da sam misleće ili ono što u sebi ima sposobnost mišljenja».³⁷⁰ Metodološka Descartesova sumnja, sumnja u sve postojeće i njegovo «svjesno ateističko»³⁷¹ polaznje s ciljem utemeljenja izvjesnosti svega iz svojega Ja, za Descartesa prije svega znači započeti od «prvih osnova, ukoliko se u znanosti želi utemeljiti štogod čvrsto i postojano».³⁷² Ona, međutim, ne služi samo uspostavljanju sigurnoga utemeljenja ljudskoga Ja, već «ima i funkciju pokazivanja Božje nužnosti»³⁷³ Kako bi došao do onoga što je čvrsto i postojano, a kasnije će to Descartes nazvati i 'jasnom i razgovjetnom spoznajom', on sumnja u sve dano, ali ne sumnje radi već

Tomislav Ladan), Demetra, Zagreb, 1993., str. 88., kao i «...tako već samo po tome, što spoznaje, da je u ideji najsavršenijega bića uključen *nuždan i vječni bitak*, mora doista zaključiti, da postoji najsavršenije biće.», u: R. Descartes, «Osnovi filozofije, 1. dio», u: Isti, *Rasprava o metodi*, (preveo Veljko Gortan), Matica hrvatska, Zagreb, 1951., str. 70. (istaknuo Z. G.).

³⁶⁹ *GGW*, str. 23.

³⁷⁰ R. Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 16.

³⁷¹ W. Schulz, *Bog novovjekovne metafizike*, (preveo Damir Barbarić), Matica hrvatska, Zagreb, 1996., str. 30.

³⁷² Nav. dj., str. 32.

³⁷³ *GGW*, str. 111.

upravo zbog dolaženja do sigurnosti spoznaje. Descartes je iz tog razloga «žestoki neprijatelj sumnje».³⁷⁴ Sumnja je u Descartesovu slučaju tek sredstvo dolaženja do te jasne i razgovijetne spoznaje kojom bi utemeljio vlastiti bitak. U tom procesu sumnje u sve postojeće, Descartes ipak dolazi do jedne jasne i razgovijetne istine, «Mislim dakle jesam, koja je toliko čvrsta i pouzdana... i mogu je prihvatiti kao prvo načelo filozofije koje sam tražio.»³⁷⁵ Ta jasna i razgovijetna istina omogućuje Descartesu da pronade čvrstu polazišnu točku sigurnosti ne samo vlastite spoznaje nego i vlastite biti. Jer, ako se u mišljenju nalazi čvrsta uporiša točka, onda, kako će navesti Descartes, sve dok mislim, jesam i jedino to mišljenje osigurava moju egzistenciju.³⁷⁶ Međutim, u daljnjem tijeku Descartesova izvođenja sigurnosti onoga 'ja mislim' susrećemo se s nekoliko teškoća i znakova prve dezintegracije pojma Boga na početku novoga vijeka, dezintegracije koja će kasnije dovesti i do onoga što je Moltmann nazvao 'transformacijom u metafizici kojom je razoren cjelokupni tradicionalni stav o Bogu'. Prva teškoća nalazi se u Descartesovu izvođenju nužnosti Božjega opstojanja zarad osiguranja «kontinuiteta onoga Ja jesam – Ja postojim»³⁷⁷ kao i u tome izvođenju u svrhu osiguranja istinitosti jasne i razgovijetne spoznaje. Mimo dokaza o Božjoj egzistenciji, kojima se Descartes u svojim radovima bavi, a koje za našu svrhu nisu od primarnog interesa, moramo pobliže pogledati koju ulogu uvođenje ideje Boga ima u Descartesovom filozofskom sustavu, odnosno u osiguranju «prvoga načela filozofije».³⁷⁸

Na samome kraju 'Petoga razmišljanja' svojih *Meditacija*, Descartes jasno naznačuje potrebu spoznaje Boga za ljudsku spoznaju:

«I tako jasno uvidam kako sigurnost i istina svakog znanja ovise od same spoznaje istinskog Boga, toliko te prije no što njega upoznah nisam mogao savršeno spoznati ništa ni o jednoj strani».³⁷⁹

³⁷⁴ Nav. dj., str. 112.

³⁷⁵ R. Descartes, *Rasprava o metodi*, str. 33.

³⁷⁶ «Ja jesam, ja postoji, sigurno je. A koliko dugo? Naravno, toliko dugo koliko mislim; a može pak biti: prestanem li sa svakim mišljenjem, prestajem odmah i sa svim bitkom.», R. Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 52.

³⁷⁷ *GGW*, str. 116.

³⁷⁸ R. Descartes, *Rasprava o metodi*, str. 31.

³⁷⁹ R. Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 140.

Uvođenjem Boga kao osiguranja čovjekove spoznaje, napose one spoznaje koja je 'jasna i razgovjetna' Descartes Boga na neki način relativizira time što ga uvodi u igru isključivo iz potrebe osiguranja čovjekove spoznaje, a samim time i njegove biti. U procesu sumnje u sve dano, kojom Descartes na radikalni način preokreće dotadašnju metodu spoznaje koja polazi od spoznaje Boga, time što omogućuje ljudskoj subjektivnosti da utemelji sebe samu:

«Descartes postavlja sebi pravo metafizičko pitanje novovjekovne metafizike, a to pitanje glasi: može li ljudska subjektivnost sebe samu u toj moći mišljenja iz sebe utemeljiti?»³⁸⁰

Ako pokušamo pratiti Descartesovu argumentaciju, odgovor bi trebao biti potvrđan. Naime, sumnjom u sve dano on postavlja ono već navedeno 'Ja' koje misli kao jedinu sigurnu točku usred svih mogućih sumnji koje potječu od osjetila. Descartes, dolazeći do onoga 'Ja' koje misli na pravi način izriče ono novovjekovno pitanje o mogućnosti utemeljenja vlastitoga Ja putem sebe samoga.

Međutim, zanimljiv je način na koji Descartes omogućava da to 'Ja' bude jamac ne samo čovjekove biti nego i njegove egzistencije. Kako bi to osigurao Descartes uvodi ideju Boga koja može dati jamstvo jasnih i razgovjetnih spoznaja.

«Jer svako jasno i odjelito poimanje nedvojbeno jest nešto, i stoga ne može biti ništa, nego mu je nužno Bog uzročnik, Bog – kažem – onaj najsavršeniji, koji ne može biti lažan; stoga je sud nedvojbeno istinit».³⁸¹

Drugim riječima, sigurnost *spoznaje Boga daje sigurnost čovjekovoj spoznaji*. Teološki govoreći, Descartes u igru ne uvodi Boga radi Boga samoga, već jedino i isključivo *u svrhu* postizanja svoje vlastite sigurne spoznaje, što ima dalekosežne posljedice koje će se tek u narednim filozofskim razvojinama u potpunosti razotkriti.

Takvom nužnošću uvođenja ideje Boga u Descartesovo mišljenje, on je započeo proces u metafizici novoga vijeka koji će svoj vrhunac zadobiti i filozofiji njemačkog

³⁸⁰ W. Schulz, *Bog novovjekovne metafizike*, str. 21.

³⁸¹ R. Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 122. Isto i u *Raspravi o metodi*: «Prirodno svjetlo ili sposobnost spoznaje primljena od Boga ne može nikada shvatiti nijedan predmet, koji – ukoliko ga ona shvaća, tj. ukoliko ga jasno i razgovjetno opaža – ne bi bio istinit.», str. 76-77.

idealizma, pa potom i u Nietzscheovoj filozofiji. Descartes naime ovim obratom kojim «svjesno isključuje Boga tradicije»³⁸² i utemeljuje ideju Boga jedino i isključivo radi čovjeka, odnosno uvodi ga kao nužnoga kako bi osigurao kontinuitet čovjekove biti putem njegova mišljenja koje je utemeljuje. Kontinuitet koji spominjemo odnosi se na nužno potrebno jamstvo da se ono što jasno i razgovijetno spoznajem ne može pokazati lažnim i upravo se to potrebno jamstvo za Descartesa nalazi u ideji Boga kao nužnoga i kao onoga koji je, kako smo već naveli, savršen i kao takav je uzročnik čovjekovih jasnih i razgovijetnih pojmova.

Na koji je dakle način Descartes na početku novoga vijeka pojmiio transcendenciju i postulirao ideju Boga? Očito, uveo je Boga kao nužnoga u proces spoznaje i čovjekove biti, no upravo se tu nalazi i ono što je Jünger nazvao «procesom dezintegracije metafizičkoga pojma božanskoga.»³⁸³ Uvođenjem Boga kao nužnoga za osiguranje ljudske biti i njegove spoznaje, Descartes je ideju Boga učinio relativnom spram čovjeka i to u onome smislu da je ideja Boga postala nužnom kako bi čovjek osigurao svoju bit. Upravo se u tome nalazi ta dezintegracija budući da se Boga više ne misli po sebi i u sebi, već jedino i isključivo u odnosu na čovjeka samoga i to jedino i isključivo za osiguranje njegove biti i spoznaje. Bog kao nužno potreban za čovjekovu spoznaju u narednim će se povijesno-filozofskim razvojnim tokovima pokazati potpuno suvišnim budući da će se čovjekova samospoznaja i spoznaja svijeta odvijati bez Boga kao nužnoga jamstva te spoznaje. Drugim riječima, na Descartesovo pitanje može li se ljudska subjektivnost utemeljiti iz same sebe, odgovor bi u ovome kontekstu glasilo.

«Jasno 'ne'. Ljudska subjektivnost može, doduše, sve nijećući staviti u pitanje ali ne može to sve osigurati kao izvjesno.»³⁸⁴

Nemogućnost ljudskoga subjekta da samoga sebe utemelji uzrokovana je čovjekovom konačnošću, odnosno nesavršenošću. Iako će Descartes dopustiti autonomiju onoga 'Ja' da utemelji bilo što drugo osim samoga sebe, i to putem sumnje,³⁸⁵ on će nastaviti i reći kako je u samome čovjeku upisana ideja beskonačnosti,

³⁸² W. Schulz, *Bog novovjekovne metafizike*, str. 29.

³⁸³ *GGW*, str. 126.

³⁸⁴ W. Schulz, *Bog novovjekovne metafizike*, str. 21.

³⁸⁵ «Descartes izjavljuje stoga, tjerajući svoj solipsistički ateizam do vrhunca: sve ideje untarsvjetskog bića mogu ja sam utemeljiti svojim vlastitim bitkom», Nav. dj., str. 31.

odnosno Boga: «ne bi bilo zamisli beskonačne sućnosti, da ona ne potječe od neke druge sućnosti koja je istinski beskonačna».³⁸⁶ Ta *ideja beskonačnosti*, reći će Descartes, ne može potjecati od mene samoga jer «mi štogod manjka i nisam sasvim savršen»³⁸⁷ i time ta ideja dolazi od nekoga drugoga, savršenijeg bića od mene, čime Descartes čini onaj *epistemološki skok* usporediv s Anzelmom Canterburyjskim,³⁸⁸ koji od pojma Boga zaključuje na njegov bitak. Uvodeći ideju nužnoga Božjeg bitka, Descartes sasvim svjesno utemeljuje čovjekov bitak i time daje jamstvo da sumnja s kojom je započeo svoj put k utemeljenju onoga što je neupitno, ima svoj temelj i jamac u nekoj beskonačnosti koja jedina može osigurati ljudsku konačnost. Takvim postupkom Descartes nije samo napravio supstancijalni odmak od dotadašnje filozofije i teologije koja je božanski bitak promatrala i tumačila iz njega samoga, neovisno o odnosu spram svijeta i čovjeka, nego je uveo ideju Boga koja ovisi gotovo isključivo o tom istom svijetu i čovjeku.

Dakle, u kakvom onda odnosu stoji Descartes i začetak novovjekovnoga mišljenja koje je uvelo tu, prema Jüngelu, 'dezintegraciju metafizičkoga pojma Boga'? Prije svega, potrebno je uputiti na Descartesovo uvođenje ideje Boga kao nužnoga za kontinuitet ljudske spoznaje, tj. za kontinuitet da se ono 'mislim dakle jesam' može odnositi i one spoznaje koje se ne odnose na utemeljenje vlastite subjektivnosti već i na spoznaju okolnoga svijeta. U tom smislu, Bog služi kao 'jamac' tih jasnih i razgovjetnih spoznaja. Bog, kao savršenije biće od mene, uzročnikom je «svakog jasnog i odjelitog poimanja»³⁸⁹ i kao takav nužan je za opstojnost kako moje spoznaje tako i moje biti koja biva očiglednom u tom procesu spoznavanja. Jüngel će tu nužnost Boga za Descartesovo 'mislim dakle jesam' prepoznati u njegovu slijedu zaključivanja na pretpostavljanju nužnosti ideje Boga:

«Bez sumnje, ne postoji 'Mislim – jesam', bez 'Mislim – jesam' nema sigurnosti 'misleće stvari', a time ni 'ideja', uključujući i 'ideju Boga'. Bez ideje Boga ne

³⁸⁶ R. Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 88.

³⁸⁷ Nav. dj., str. 90.

³⁸⁸ «Descartes poseže za znamenitim argumentom Anzelma iz Canterburja... Ono o čemu jasno i razgovijetno spoznajemo da pripada istinskoj prirodi neke stvari, mora njoj i pripadati. Dakle, već je u ideji Boga kao najsvršenijeg bića dano i to da on egzistira», u: H. Küng, *Postoji li Bog? Odgovor na pitanje o Bogu u novome vijeku*, (prevela: Truda Stamać), Ex libris, Rijeka, 2006., str. 45.

³⁸⁹ Nav. dj., str. 122.

postoji dokaz za Boga, a bez dokaza za Boga, ne postoji sigurnost Boga!... Bog je nužan kao siguronosni potporanj moje vlastite sumnje». ³⁹⁰

Upravo se na toj točki nalazi taj početak *dezintegracije* metafizičkoga pojma Boga, budući da se u dotadašnjoj filozofiji, onoj srednjovjekovnoj, Boga spoznavalo iz njegova bitka, odijelito od spoznaje svijeta ili čovjeka samoga. Bog je u takvome sklopu također bio nužan, ali nužan zbog samoga sebe, neovisno o potrebi subjekta za samoutemeljenjem ili, u Descartesovu slučaju, za 'jasnom i razgovjetnom spoznajom'.

S druge strane, ta *dezintegracija* još je očitija u Descartesovu uvođenju Boga kao onoga što 'nužno opstoji', čime on na radikalna način razdvaja božanski bitak na njegovu bit (essentia) i egzistenciju (existentia):

«Ovdje susrećemo dezintegraciju u pravom smislu te riječi. Budući da novi metafizički pristup koji Descartes zahtijeva, da se Božji bitak radikalno razdvoji na njegovu bit i egzistenciju, dovodi do nužne dezintegracije razumijevanja Boga. Objektivno gledajući, ono čega se Descartes poduzima gotovo je upravo suprotno naslijeđu koje se nalazi u ontološkom dokazu Božje opstojnosti. Kako je Descartes razumio to naslijeđe, argument ide od Božje biti kao *ens necessarium* do egzistencije koja nužno pripada zajedno s tom biti. No, obratno tome, kartezijevski metafizički pristup, koji dokaz Boga čini na neki način nužnim kao utemeljenje samosigurnosti onoga 'mislim dakle jesam', zahtijeva da se napravi temeljna razlika između sigurnosti u Božju bit (siguran sam da je Bog takav i takav) i sigurnosti u Božju egzistenciju (siguran sam da Bog jest)». ³⁹¹

Ta dvostruka sigurnost dovodi Descartesa do cijepanja božanskoga bitka na njegovu bit i egzistenciju. Na koji način? Kao prvo, Descartes je definirao Božju bit kao «beskonačnu, neodvisnu i vrhunski razumnu i moćnu». ³⁹² No, kao drugo, egzistenciju Boga, tj. da on jest, Descartes povjerava jedino spoznajućemu umu kao takvome, kao mjestu prisutnosti Boga. Drugim riječima, Bog egzistira, ako egzistira u meni, budući da je jedino «jasan i razgovijetan spoznajući (ljudski) um mjesto prisutnosti uopće». ³⁹³

³⁹⁰ *GGW*, str. 120.

³⁹¹ Nav. dj., str. 123-124.

³⁹² R. Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 88.

³⁹³ *GGW*, str. 124.

Descartes je, dovodeći sumnju do svoje krajnosti, postavio 'Ja' kao jedinu sigurnu točku egzistencije te se Božja egzistencija može potvrditi samo ako se ona pokaže da je prisutna u toj jednoj sigurnoj točki i polazištu, a to je moje ja. Gdje se tu stvara jaz između Božje egzistencije i njegove biti? Upravo u tome što se definiranjem njegove biti kao savršene, moćne, neovisne itd., Bogu odriče bilo kakva *nužnost* opstojanja putem bilo čega drugoga osim sebe samoga, pri čemu se na jasan način božanska egzistencija *izvodi* iz njegove biti i zajedno čine jedinstvo,³⁹⁴ dok će Descartes u svom 'sustavu' *jasno i razgovijetno* pokazati kako Božja egzistencija *isključivo* ovisi o Njegovoj prisutnosti u meni samome kao jednoj sigurnoj uporišnoj točki, dok njegova bit, onako kako se zamišlja idejom Boga, ostaje posve izvan domašaja čovjekove spoznaje i egzistencije,³⁹⁵ budući da je, Descartesovim riječima, čovjek nesavršeno biće kojemu je potrebna «stanovita zamisao najsavršenijega bića, to jest Boga».³⁹⁶

Na taj način Descartes je izvršio ključan utjecaj u novovjekovnoj filozofiji, budući da je «mjesto izvorne izvjesnosti premješteno s Boga na čovjeka»³⁹⁷ čime ne samo da ideja Boga ovisi o ljudskoj subjektivnosti, onome Ja, kako ovdje Descartesovu tako kasnije i idealističkome Ja, već se i njegova bit i egzistencija misli na posve drugačiji način, čime se ono srednjovjekovno «od izvjesnosti Božje do samizvjesnosti» preokreće u «od samoizvjesnosti do izvjesnosti Božje.»³⁹⁸

2.3. Budućnost kao nova paradigma transcendencije

Naš podnaslov nosi naslov Moltmannova važnoga članka u kojemu sažimlje sve svoje rezultate istraživanja i preobrazbe transcendencije u suvremenome dobu.³⁹⁹ Kao svoju polazišnu točku Moltmann je uzeo preobrazbu transcendencije u tome dobu koja započinje Descartesom, obilježenu ne više odredbom transcendencije koja na «sve ono

³⁹⁴ «Boga se ne može, glede njegove biti kao one koja je apsolutno nadmoćna meni, misliti kao ograničenoga na prisutnost onoga ja», nav. dj., str. 125.

³⁹⁵ Küng će dodati da su se ovim razdvajanjem božanske biti i egzistencije, koja ima posljedice (ali i uzroke) u razdvajanju uma i vjere, božanska bit i njegovi atributi «ukrutili u vidljivoj dogmatičnosti: u dogmatično vjerovanje u autoritet, vjerovanje u Bibliju, vjerovanje u Crkvu, sve do jednog protuumnog vjerništva». U: H. Küng, *Postoji li Bog?*, str. 77.

³⁹⁶ R. Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, str. 100.

³⁹⁷ H. Küng, *Postoji li Bog?*, str. 47.

³⁹⁸ Isto.

³⁹⁹ J. Moltmann, «The Future as a New Paradigm of Transcendence», str. 1-17.

postojeće gleda kao na ono što je pod prijetnjom svoje konačnosti, prolaznosti i nestalnosti»,⁴⁰⁰ što po Moltmannu predstavlja 'klasičnu metafizičku odredbu transcendencije i imanencije', kao niti odredbom transcendencije koja se «sve više iskušava u unutarnjim dimenzijama ljudske egzistencije, u njezinim sposobnostima koje se trebaju definirati transcendentalno».⁴⁰¹ Ta odredba transcendencije svoje opstojanje ima zahvaliti kako novovjekovnome ograničavanju spoznaje na ono *prostornovremensko*, čime se ono što nadilazi uvjete mogućnosti ljudskoga iskustva, primjerice objava, smješta u nutrinu egzistencije koja «nije relevantna za spoznaju iskustvenoga svijeta»⁴⁰² tako i na novovjekovnome razumijevanju božanskoga bitka kao njegove *samoobjave* pri čemu onda, kao kod Bultmanna, ali kako će Moltmann pokazati i kod Wilhelma Herrmanna i Karla Bartha, uz dodatna pojašnjenja i određene modifikacije, «Bog je objektivno nedokaziv, kao i njegovo djelovanje i objava. No, on se dokazuje 'vjerujućem' sebstvu»,⁴⁰³ pri čemu Moltmann to vjerujuće sebstvo izravno povezuje s Kantovim dokazom Boga iz morala u području praktičnoga uma, nazivajući suvremena egzistencijalistička razumijevanja transcendencije «nastavkom, produblјivanjem i novim poimanjem jedinoga dokaza Boga koji je preostao od Kanta».⁴⁰⁴ Ta dvojakost mogućnosti govora o Bogu u suvremenoj, napose protestantskoj teologiji, svoje korijene vuče od Kanta i Schleiermachera te je svoj suvremeni izraz, prema Moltmannu, dobila u teologijama i filozofijama egzistencije. *Teologija egzistencije*, sa svojim najznačajnijim predstavnikom, Moltmannovim suvremenikom iz vremena njegove rane teologije, Rudolfom Bultmannom, predstavljala je ne samo glavnog dijaloškog partnera Moltmannu već je i dominirala intelektualnim krajobrazom prve polovice dvadesetog stoljeća u Njemačkoj. U takvoj teologiji Moltmann na neki način i vidi 'kraj metafizike', budući da se, primjerice Bultmann, ne samo u njegovu istraživanju *Novoga zavjeta*⁴⁰⁵ već i u pitanjima suvremene teologije, usredotočuje samo na ono 'egzistencijalno nužno' te time sve ono što se ne odnosi izravno na egzistenciju proglašava *mitološkim*. Moltmann uzima Bultmanna kao izravnoga sljednika Kantove filozofije i Kantova dualizma, onoga što se može spoznati i onoga u što se treba vjerovati. Unutar takvoga dualizma, kako je Moltmann ukratko

⁴⁰⁰ Nav. dj., str. 3.

⁴⁰¹ Nav. dj., str. 4.

⁴⁰² *TN*, str. 53.

⁴⁰³ Nav. dj., str. 69.

⁴⁰⁴ Nav. dj., str. 68.

⁴⁰⁵ O Bultmannovu istraživanju *Novoga zavjeta* vidi npr. R. Bultmann, *Isus*, Ex libris, Rijeka, 2007.

prikazao u obračunavaju s Bultmannovom teologijom 'transcendentalne subjektivnosti', odvijala se rasprava o mogućnosti spoznaje Boga i njegove naravi u Moltmannovoj teologiji.

«Pod utjecajem Kanta i Schleiermachera, pitanje Boga sve se više podvodilo pod pitanje može li čovjek išta spoznati. Diktum *sola fide* u raznim varijacijama poistovjetio se s filozofijski određenim oblicima spoznaje Boga. Time je teologija u bitnome postala fenomenologija ili ontologija religijske vjere i iskustva.»⁴⁰⁶

U čemu se sastoji Moltmannova poteškoća s Bultmannovim razumijevanjem kako egzistencije tako i mogućnosti spoznaje Boga?

Bultmannovo razumijevanje spoznaje Boga se, prema Moltmannu, usko ograničilo isključivo na one egzistencijalne iskaze koji su presudno važni za bilo kakav govor o Bogu te je područje religijskoga vjerovanja, ali i objave Boga, što je tema kojom se Moltmann bavi čitavom svojom ranom teologijom, smjestio isključivo u ono što se egzistencijalno može 'ovjerovati'.

«Dokaz Boga na osnovu egzistencije, u obliku pitanja o Bogu koje nastaje iz upitnosti ljudske egzistencije, imao je istu pretpostavku kao i dokazi Boga na osnovu svijeta odnosno povijesti. On pretpostavlja neku prethodno danu povezanost duše, sebstva, odnosno egzistencije s Bogom, premda tu povezanost nije moguće objektivno dokazati već samo subjektivno doživjeti u iskustvu izvjesnosti... O Bogu je moguće stoga govoriti samo u svezi s vlastitom egzistencijom.»⁴⁰⁷

Moltmannova kritika suvremene teologije, a time i izgradnja njegova razumijevanja Velikoga petka, kreće se upravo unutar tih dvaju polova suvremene i novovjekovne filozofije i teologije. 'Teologija transcendentalne subjektivnosti', kako Moltmann označuje Bultmannovu *teologiju egzistencije*, svoje korijene vuče iz Kantova dualizma i nemogućnosti spoznaje Boga teorijskim umom, već isključivo unutar

⁴⁰⁶ M. Douglas Meeks, *Origins of Theology of Hope*, Fortress Press, Philadelphia, 1974., str. 55.

⁴⁰⁷ Nav. dj., str. 75, 66.

područja praktičnoga uma, čime se ideja Boga svodi na puku unutrašnjost, predstavlja prvi pòl kojim se bavi u svojoj *Teologiji nade* iz 1964. godine. Drugi pòl, onaj kojega možemo imenovati pòlom razumijevanja božanskoga koje predstavlja objektivnu danost lišenu bilo kakvoga odnosa sa ljudskom zbiljom i područjem ljudskim iskustava, nalazi se u njegovu drugome glavnom djelu *Raspeti Bog* iz 1972. godine. Naravno, temeljni prigovor ovakvome postavljanju Moltmannove teologije mogao bi se nalaziti u generaliziranju polazišnih točaka Moltmannove kritike spomenutih teologija, budući da Moltmann u ta dva djela raspravlja s velikim brojem autora i filozofskim i teološkim misaonim tokovima, koji nadilaze ovu jednostavno svođenje na kritiku transcendentalne subjektivnosti i teologiju *apatičnoga Boga*, odnosno na «transcendentnog i apsolutnog 'Boga iznad nas' i egzistencijalno tumačenog 'Boga u nama'»⁴⁰⁸ što odgovara Hegelovom gotovo istovjetnom pitanju iz *Vjere i znanja* koje postavlja Jacobijevoj refleksivnoj filozofiji: «Jacobi kaže: Bog jest i jest izvan mene, jedno živo, za sebe postojeće biće, ili Ja sam Bog. Ne postoji nikakvo treće. Postoji jedno treće, kaže nasuprot tome filozofija i filozofija postoji zato što postoji jedno treće».⁴⁰⁹

No, ako pomnije promotrimo osnovni cilj Moltmannove rane teologije, koji prikazujemo u prihvaćanju *bogonapuštenosti* zbilje kao polazišne točke bilo kakvoga govora o Bogu, ta nam dva pòla jasno ukazuju da se problemi razumijevanja božanske objave isključivo na razini ljudske subjektivnosti, odnosno isključivo na razini objektivnosti Boga, pojavljuju u čitavom Moltmannovom djelu i predstavljaju žarište njegove kritike i mogućnosti izgradnje teologije *iz događaja smrti Boga*. Također, ta dva pòla upućuju na *hegelovske* korijene Moltmannove rane teologije. S jedne strane, Moltmann prepoznaje da se u novovjekovnom govoru o smrti Boga, pri čemu jasno ukazuje na Kanta i Descartesa kao začetnike novovjekovnog iskustva 'smrti Boga' koje se očituje u Moltmannovu pitanju «kako prevladati kartezijsko i kantijansko cijepanje zbiljnosti i percepcije»,⁴¹⁰ bilo kakva misao o Bogu «ne uspostavlja kao nužna».⁴¹¹ Prema Moltmannu, naime, «ona je postala djelomice suvišnom, djelomice proizvoljnom, i to u svakom slučaju u svojem ustaljenom teologijsko-metafizičkom obliku».⁴¹² Ta suvišnost, odnosno, točnije rečeno, *nenužnost* ideje Boga u

⁴⁰⁸ Nav. dj., str. 80.

⁴⁰⁹ GW, str. 410-411.

⁴¹⁰ TN, str. 89.

⁴¹¹ Nav. dj., str. 174.

⁴¹² Isto.

novovjekovlju predstavlja misaoni tijek koji treba prikazati polazeći upravo od Descartesa i Kanta. No, s druge strane, novovjekovni odgovor na tu *suvišnost* Boga u bilo kakvom mišljenju Boga predstavlja i odgovor na dogmatsko učvršćenje ideje Boga u nepromjenjivi objektivni svijet aristotelovsko-tomističke filozofije koji je u bitnome utjecao na čitavu novovjekovnu i suvremenu teologiju i koji je, prema Moltmannu, doživio svoj rascjep u Hegelovom i Nietzscheovom proglasu 'smrti Boga'. U tomu, Moltmann slijedi mišljenje svojega učitelja Hansa Joachima Iwanda koji je presudno utjecao na razvoj njegove rane teologije:⁴¹³

«Ne ateistički čovjek kao takav, kao ni sekularizirani svijet kao takav, već religiozni čovjek, koji je u zbilji ateist, te religiozni svijet, koji je u zbilji bogonapušten, bit će pogođeni Božjom objavom u Kristu».⁴¹⁴

Moltmann se, isto kao i Hegel, bavi *smrću Boga* kako kao polazišnom točkom kako govora o Bogu tako i razumijevanja zbilje, i pritom za svoje dijaloške partnere uzima sustave koji u svojoj pozadini, ali i u izvedbi, imaju vrlo sličnu intenciju i razumijevanje naravi božanskoga bitka i njegove (ne)mogućnosti spoznaje. *Hegel*, kako smo vidjeli, za *predmet svoje kritike uzima Kanta i protestantsku ortodoksiju, a Moltmann Bultmanna i aristotelovsko-tomističku teologiju*.

Moltmann to čini upravo kako bi pokazao i dokazao svoju tezu o bogonapuštenosti čitave zbilje kao jedinoga locusa kako govora o Bogu tako i govora o uskrsnuću.

«Ako upravo taj ateizam – koji su Hegel i Nietzsche najdublje razumjeli – proistječe iz nihilističke zamjedbe 'spekulativnog Velikog petka' ('Bog je mrtav'), teologiju bi zapravo bilo moguće zastupati još samo kao teologiju uskrsnuća nasuprot toj zbiljnosti, tom umu i tako ustrojenom društvu i to kao eshatologiju uskrsnuća u smislu budućnosti Raspetoga. Takva teologija mora prihvatiti 'križ sadašnjosti', njezinu bezbožnost i napuštenost od Boga te u

⁴¹³ «Ako tražimo najvažniji izvor onoga što je novo i jedinstveno u Moltmannovoj teologiji, onda se nesumnjivo moramo okrenuti mišljenju Hansa Joachima Iwanda», u: D. Meeks, *Origins of Theology of Hope*, str. 30.

⁴¹⁴ H. J. Iwand, «Von der Offenbarung», u: H. Gollwitzer, W. Kreck, K. G. Steck i E. Wolf (ur.), *Hans Joachim Iwand: Nachgelassene Werke*, sv. 1: *Glauben und Wissen*, Christian Kaiser Verlag, München, 1962., str. 287.

njemu teorijski i praktično dokazati 'duh uskrsnuća'. No tada se objava Boga ne bi dokazala ni potvrdila *kao* povijest tog društva, već bi tom društvu i vremenu otvorila eshatološki proces povijesti. Za teologije nije stvar u tome da drukčije *tumače* svijet, povijest i čovjekov bitak, već da se oni *promijene* u očekivanju božanske promjene»⁴¹⁵

U ovome pasusu, ključnome za Moltmannovu teologiju suprotno Hegelovu shvaćanju Velikog petka, Moltmann navodi nekoliko elemenata koji su sržni za njegovo razumijevanje te Hegelove sintagme, ali i za formiranje njegove teologije iz *napuštenosti* Velikoga petka. S jedne strane, Moltmann Hegelov i Nietzscheov stav navodi kao 'nihilističan' i 'ateističan'. Nećemo ulaziti u Nietzscheov govor o smrti Boga,⁴¹⁶ već će ovdje biti dovoljno primijetiti da je Moltmann preuzeo Hegelovu zamjedbnu kao ateističan i nihilističan govor, dok je, s druge strane, Hegel Veliki petak razumijevao spekulativno, ateizam kao moment, isto kao što je i ta smrt Boga moment apsolutne ideje:

«Sam Bog je mrtav – označavati čisto kao moment... odnosno spekulativni Veliki petak koji je inače bio historijski, i time njega samoga ponovno uspostaviti u potpunoj istini i grubosti njegove bezbožnosti, iz čije grubosti jedino – zato što mora iščeznuti ono vedrije, nedokučivije i pojedinačnije kako dogmatskih filozofija tako i prirodnih religija – može i *mora uskrsnuti najviši totalitet u cjelokupnoj svojoj zbiljnosti i iz svojega najdubljeg temelja, ujedno sveobuhvatno i u najvedrijoj slobodi svojega lika*»⁴¹⁷

Međutim, Moltmann iz Hegelova spekulativnog Velikog petka ne iščitava samo njegovu ateističnost i bezbožnost, koju Hegel navodi ali samo kao moment procesa Najviše ideje, pri čemu se zaustavlja na smrti Boga, odnosno apsolutne ideje kao

⁴¹⁵ TN, str. 92. (naglasci iz izvornika)

⁴¹⁶ O tome vidi primjerice u M. Heidegger, *Doba slike svijeta/Nietzscheova riječ 'Bog je mrtav'*, (preveo Boris Hudoletnjak), Cekade, Zagreb, 1969.; Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Walter de Gruyter, Berlin, 1981.; Frederiek Deporteere, *Death of God: Investigation into the History of Western Concept of God*, T&T Clark, London, 2008.; Hans Küng, *Postoji li Bog*, str. 515-637.

⁴¹⁷ GW, str. 432-433. (naglasak moj).

najvišega momenta njezina razvoja, već i u Hegelovom Velikom petku *iščitava* ono spekulativno Velikoga petka i čini ga historijskim:

«Hegel je pokušao izmiriti vjeru sa znanjem, no ipak po cijenu historičnosti događaja objave, shvaćajući ga kao vječno događanje».⁴¹⁸

U kasnijemu tijeku ovoga rada, vidjet ćemo kojim je sredstvima i kojim je događajem Moltmann historizirao *spekulativni* veliki petak, čineći ga *historijskim* i napuštajući ono *spekulativno* u Hegelovoj zamjedbi, no ipak još uvijek ostaje otvoreno pitanje Moltmannove zamjedbe *bogonapuštenosti* čitave zbilje u događaju Velikoga petka, spekulativnom ili historijskom, što predstavlja polazišnu točku Moltmannove rane teologije.

Pitanje smrti Boga u suvremenoj filozofiji postala je velikom temom u novome vijeku, napose nakon Nietzscheova proglašenja iz *Radosne znanosti*. Iako taj proglas, zajedno s Hegelovim nekoliko desetljeća ranije, kod mnogih tumača označava 'kraj metafizike' te se vode velike rasprave o naravi i značenju smrti Boga,⁴¹⁹ Moltmann u svojem tumačenju kako Hegelova tako i Nietzscheova proglašenja, uza sve njihove razlike, ne bavi se toliko temom kraja metafizike ili apologijom postojanja Boga sučelice njihovim, napose Nietzscheovim kritikama, već njihovo polazište uzima kao ono koje «dijagnosticira» kako novovjekovnu filozofiju i teologiju, ali i iskustvo čovjeka. No, kako ne bi zapali u naivna tumačenja, kakvima su skloni mnogobrojni autori, napose s teološke strane, o smrti Boga kao napadu na historijsko kršćanstvo i uopće metafizički pojam Boga, Moltmann tu smrt Boga postavlja u puno širi kontekst promjena značenja transcendencije, ali i metafizike same, u novome vijeku:

«Uz ovu transformaciju u metafizici, ruši se cjelokupni tradicionalni stav o Bogu. Taj stav još je više natjeran u pozadinu putem kritike religije, kritike one naivne «metafizike za mase» (Nietzscheova fraza), demitologizacijom i

⁴¹⁸ *TN*, str. 180. Isto prepoznaje i Moltmannov tumač njegove rane teologije Douglas Meeks: «Hegel je zaboravio na historičnost Križa i Uskrsnuća te je Božju 'negaciju negacije' na križu učinio pukim elementom imanentnim apsolutnosti Duha. Tako su i u Hegelovoj dijalektici apsolutnoga Duha izvorno povijesni događaji razriješeni u svijesti». U: nav. dj., str. 106.

⁴¹⁹ Tako npr. Alistair Kee, *Nietzsche against the Crucified*, SCM Press, London, 1999. Autor u tom djelu dovodi Nietzschea u vezu s teologijom i progovara o značenju smrti Boga kod Nietzschea i njegovim implikacijama kako za teologiju tako i za «kraj metafizike».

'ateističnom' teologijom. Kritičko nam mišljenje govori da se transcendencija ne može više izražavati objektivirajućim jezikom jer je njegovo 'objektivno' (svijet) izgubilo svoj stari metafizički okvir». ⁴²⁰

Uz tu promjenu značenja transcendencije, nužno je zapitati se i o smislu bogonapuštenosti čitave zbilje u historijskom događaju Isusova raspeća. Naime, ključno je pitanje za ranu Moltmannovu teologiju, na koji je način i zbog čega Moltmann poistovijetio Isusovu bogonapuštenost na križu s bogonapuštenošću čitave zbilje i možemo li tu govoriti o preuzimanju Hegelova značenja spekulativnog Velikog petka u jednom od njegovih značenja, onoga koji je uperio protiv Kantova razdvajanja spoznaje i vjerovanja, 'čisti pojam odnosno beskonačnost kao ponor ništavila u koje tone sav bitak'. Moltmann nigdje ne preuzima tu formulaciju kako bi objasnio «stav koji se nalazi u fundamentima novovjekovnoga iskustva svijeta»⁴²¹ međutim, s pravom se možemo zapitati predstavlja li Isusova smrt na križu, razumljena u Moltmannovoj ranoj teologiji, napuštenost čitave zbilje upravo zbog 'transformacije transcendencije' koja ono objektivno, prije svega Boga, ne prihvaća više kao metafizički okvir tumačenja svijeta i egzistencije čovjeka, već se promjenom metafizičkog okvira ideja Boga, ali i njegova egzistencija, izmjestila u područje vjerovanja i osjećaja (Schleiermacher) izručujući je tako toj beskonačnosti, odnosno umskoj nesposobnosti da o ideji Boga išta kaže u okviru teorijskoga pitanja o Bogu. Ukoliko prihvatimo tu beskonačnost kao ideju Boga i ukoliko prihvatimo Moltmannovu tezu o preobrazbi transcendencije i metafizičkoga okvira pitanja o Bogu, možemo li govoriti da Moltmann o smrti Boga govoriti s određenim žaljenjem zbog te preobrazbe? Jer, ako Moltmann polazi od smrti Boga kao referentne točke bilo kakvoga govora o Bogu, onemogućuje li on bilo kakav govor o Bogu time što on, nasuprot Hegelovoj kritici svih onih filozofija i teologija koje o Bogu govore na refleksivan način, i sam preuzima refleksiju u svoju teologiju, ne prihvaćajući Hegelovo poimanje 'postajanja' ideje Boga, onoga Apsoluta u povijesti, čime se ukida onaj refleksivni govor o Bogu kao objektu mišljenja, odnosno u Kantovoj i Fichteovoj filozofiji, Boga koji ne pripada području teorijskoga uma, već samo onoga *djelatnoga*, uz sve njihove razlike?

⁴²⁰ J. Moltmann, «The Future as a New Paradigm of Transcendence», str. 4.

⁴²¹ *TN*, str. 174.

Drugim riječima, je li Moltmann *hegelovac* u toj mjeri da je i sam ideju Boga poistovijetio s njezinim povijesnim razvojem koji kulminira na križu i koji postaje mjerodavan za bilo kakav govor o Bogu? Jer, kako će Moltmann navesti u *Raspetome Bogu*, «Bog se objavljuje kao 'Bog' samo u svojoj suprotnosti u lišenosti i napuštenosti od Boga. Konkretnije rečeno: Bog se objavljuje na Križu od Boga napuštenoga Krista»,⁴²² te «spoznaja Boga započinje s proturječjem Križa».⁴²³ Jedno od sasvim legitimnih tumačenja ovih citata, ali i mnogih drugih koji se protežu napose *Raspetim Bogom*, navode na zaključak da Moltmann, u događaju Križa, vidi bitni i referentni okvir za tumačenje kako naravi tako i egzistencije Boga. Ideja i egzistencija Boga ovise o tumačenju Križa, napisat će Moltmann u svome poznatom preuzimanju Lutherova iskaza «*crux probat omnia*»⁴²⁴ na samome početku svojega djela, čime daje naslutiti čitav program svoje rane teologije. Iako Moltmann taj Križ 'koji kuša sve' proteže na egzistenciju vjerujućega subjekta i na njegov odnos prema društvu i politici svojega vremena, on nedvojbeno taj Križ tumači i kao *odredbeni* za sam božanski bitak. Drugim riječima, je li Moltmannov križ 'moment najviše ideje', rečeno s Hegelom? Jer ako jest, onda je i Moltmannov Bog bitno određen povijesnim događajem Križa, čime se nalazi posve blizu Hegelove ideje *Boga u postajanju*. Takvu kritiku mu je, među ostalima, uputio i Hermannus Heiko Miskotte:

«Moltmann misli Trojstvo kao proces u povijesti. On ovdje zastupa otvorenost *za* povijest, a ne za ukidanje *u* povijesti. No, Bog je, čini se, na kraju zatvorenik *te* povijesti. Bog nije Bog koji postaje, u suodnosu s postajanjem njegova svijeta. Postajanje se ne nalazi u Bogu... Hegelov utjecaj vrlo je izražen, kao što je to slučaj i s drugim suvremenim kristološkim djelima. No, to je dobro za Hegela. Dijalektika se može pogurati toliko daleko da klatno koje počiva između Boga i svijeta, Uskrsnuća i Križa, nalikuje nekakvom *perpetuum mobile*. Moltmann je ponekad previše doslovno slijedio Hegela».⁴²⁵

⁴²² *RB*, str. 39.

⁴²³ J. Moltmann, «Antwort auf die Kritik and 'Der gekreuzigte Gott'», u: M. Welker, *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch 'Der Gekreuzigte Gott'*, Christian Kaiser Verlag, München, 1979., str. 189.

⁴²⁴ Nav. dj., str. 15.

⁴²⁵ H. H. Miskotte, «Das Leiden ist in Gott: Über Jürgen Moltmanns trinitarische Kreuzestheologie», u: M. Welker (ur.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch 'Der Gekreuzigte Gott'*, str. 74-93, ovdje str. 85-86.

Moltmann je u «Odgovoru na kritike *Raspetoga Boga*» na ovu Miskotteovu primjedbu napisao:

«H. H. Miskotte i drugi su u mojim izvodima otkrili latentni hegelijanizam i nasuprot Hegelovu nauku o Bogu ponovili Barthov sud 'da Bog u tom nauku postaje svojim vlastitim zatočenikom', naime, 'zatočenikom vlastite povijesti'». ⁴²⁶

kao i

«Bog pati – patnja je u Bogu. Prvi iskaz je subjektivna, a drugi mjesna odredba. Drugi se iskaz mora činiti čudnovatim samo onome tko je pretpostavio da Bog nije ništa drugo nego usamljeni, apsolutni subjekt. Ali tek je 150 godina nakon Hegela – ukoliko je dozvoljeno naredno preokretanje – došlo vrijeme da se apsolut misli ne više samo kao subjekt, već jednako tako kao supstancija». ⁴²⁷

H. H. Miskotte u svom članku, kao i Moltmann u svom odgovoru, u horizont mogućega Moltmannova hegelovstva postavljaju nauku o slobodi Boga u odnosu na njegovo ozbiljenje u povijesti i, posljedično tome, njegova bivanja 'zatočenikom vlastite povijesti' te nauku o patnji u Bogu, pri čemu historijska patnja Isusa iz Nazareta prema Moltmannu postaje konstitutivni dio božanskoga bitka, što je Moltmann nekoliko godina kasnije razvio u svojem djelu o nauku o Bogu, *Trojstvo i kraljevstvo Božje*. ⁴²⁸

⁴²⁶ J. Moltmann, «Antwort auf die Kritik and 'Der gekreuzigte Gott'», 169.

⁴²⁷ Nav. dj., str. 188.

⁴²⁸ U tom se djelu Moltmann prihvatio kritike koje su mu bile upućene zbog njegova hegelijanstva, odnosno zbog njegova govora o postajanju božanskoga bitka u povijesnom procesu Isusa iz Nazareta, pri čemu njegov povijesni kraj, raspeće i patnja, postaju 'nov' moment u božanskome bitku. Dobar dio te Moltmannove knjige bavio se apologijom teologije koja smješta povijesni događaj utjelovljenja u 'vječni proces' božanskoga bitka, čime na neki način mijenja namjere u odnosu na *Raspetoga Boga*. Posljedično tome, Moltmann će u tome djelu napisati: «Ako slijedimo ideju da povijesna Kristova patnja objavljuje Božju vječnu patnju, onda sebežrtvovanje u ljubavi predstavlja samu Božju narav. Također, žrtva ljubavi nije božanska reakcija na ljudski grijeh. Nije ni slobodna odluka volje od strane Boga, u smislu da se ona nije morala ni dogoditi. Jer Kristov križ nije nešto što predstavlja povijesni slučaj, nešto što se nije možda trebalo dogoditi». U: J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Christian Kaiser Verlag, München, 1980., str. 47. Taj Moltmannov navod izravno pobija jednoga od tumača Moltmannove rane

Međutim, ono što se postavlja kao ključno pitanje Moltmannova *hegelovstva* u njegovu djelu *Raspeti Bog* nije toliko pitanje slobode Boga ili njegove patnje već puno više pitanje božanskoga bitka pokraj njegova utjelovljenja odnosno pokraj njegove objave u povijesti. Iako je to pitanje, pitanje božanskoga bitka kao 'apstraktne općosti' (Hegel), bitka koji je određen bez i pokraj njegove objave u utjelovljenju, usko povezano s pitanjem njegove slobode i, napose u Moltmannovoj teologiji, s pitanjem mogućnosti patnje Boga, Miskotteov prigovor, rekao bih, pogađa u srž Moltmannova hegelovstva koje se očituje u razumijevanju događaja Križa, odnosno *događaja objave u povijesti* kao konstitutivnoga dijela božanskoga bitka, čime Moltmann ne dolazi samo u blizinu Hegelova nauka 'apsolutnoga duha u postajanju', već i u blizinu onoga što će u svojim narednim djelima nazvati 'panenteizmom'.

Potonja dva pitanja ishode iz pitanja postajanja božanskoga bitka u povijesti te je uputno primijetiti kako Moltmann u svojoj ranoj teologiji redefinira Hegelov program iz *Fenomenologije duha*: «sve stoji do toga da se ono istinito shvati i izrazi ne kao supstancija nego isto tako kao subjekt»⁴²⁹ koji Moltmann pretvara u mišljenje apsoluta ne kao subjekta već kao supstancije. Jer, prigovorit će Moltmann Hegelu na drugom mjestu u svojoj *Teologiji nade*:

«Međutim, Križ napuštenosti od Boga nije moguće, kao kod Hegela, pretvoriti u Bogu imanentni moment procesa. Teologija dijalektičkoga samokretanja apsolutnog duha bila bi tada tek modifikacijom dijalektičke epifanije vječnoga kao subjekta.»⁴³⁰

U kojem odnosu stoji taj Moltmannov prigovor Hegelu da događaj Velikoga petka promatra i pretvara u modifikaciju *dijalektičke epifanije vječnoga* kao subjekta prema cjelokupnom programu na kojemu počiva njegova rana teologija?

teologije koji će napisati da «Moltmann odbacuje Hegelovu metodu univerzaliziranja 'beskonačne boli na Križu', projicirajući je na 'element koji pripada božanskome procesu, čime postaje imanentan u Bogu'. Moltmann je upravo učinio ono što ovaj komentator smatra da se u bitnome razlikuje od Hegela. Moltmann nije odbacio univerzaliziranje patnje već nehistoričnost događaja raspeća, sa svim njegovim povijesnim uzrocima. Usp. A. J. Conyers, *God, Hope and History: Jürgen Moltmann and the Christian Concept of History*, Mercer University Press, Macon, 1988., str. 117.

⁴²⁹ *FD*, str. 12-13.

⁴³⁰ *TN*, str. 180.

Naime, već smo naveli i pokušat ćemo pokazati, da Moltmannova rana teologija počiva upravo na uvidu Hegelova spekulativnoga Velikoga petka, kako na području historijske objave božanskoga bitka, tako i na području *bogonapuštenosti* čitave zbilje od Boga. I, što je vrlo važno, na koji način Moltmann pretvara Hegelov apsolutni duh, kojega je imenovao 'vječnim kao subjektom', u supstanciju i što to zapravo znači za njegovu ranu teologiju? Jer, očitim postaje Moltmannovo tumačenje Hegelova spekulativnoga Velikog petka u događaju križa na posve posve 'ateistički' način, samo kao smrt Boga, bez ulaženja u daljnju razradbu Hegelova spekulativnog Velikoga petka kao 'uskrsnuća najviše ideje', čime ta Hegelova sintagma poprima posve drugačije značenje i ne biva ateističkim izrazom koji bi u bitnome obilježio Hegelovu ranu filozofiju.

Kako bi odgovorili na ova pitanja, potrebno je čitavu Moltmannovu ranu teologiju dovesti u odnos prema njegovu navodu da je novi vijek u bitnome obilježen 'preobrazbom transcendencije' pri čemu zbiljnost božanskoga bitka, kojega Moltmann u *Teologiji nade* promatra iz vizure uskrsnuća Isusa Krista, «može biti samo takvo pitanje koje obuhvaća cjelokupno današnje iskustvo svijeta, samoiskustvo i iskustvo budućnosti – pitanje koje smo, zajedno sa svojom zbiljnošću, mi sami».⁴³¹ Moltmann dakle sav govor o Bogu, u *Teologiji nade* iz vizure Uskrsnuća, a u *Raspetom Bogu* iz vizure smrti Boga, promatra iz konteksta novovjekovne filozofije i teologije koja je govor o Bogu učinila izlišnim, suvišnim i ponajprije *nenužnim*. U tome je i njegova bliskost s ranim Hegelom koji također smrt Boga postavlja u središte svojih rasprava s reflektivnom filozofijom te je promatra kao izravnu posljednicu reflektivnih filozofija u koje ne ubraja samo svoje suvremenike, Kanta, Fichtea i Jacobija već, prateći njegove argumente, i čitav trag novovjekovne filozofije koja započinje od Descartesa. Hegel je govor o smrti Boga postavio unutar toga okvira. S druge strane, Moltmann, iako Veliki petak, događaj smrti Boga, uzima kao sržnu *teološku* postavku, određuje taj događaj uzimajući u obzir čitavo novovjekovno iskustvo i čitavu novovjekovnu metafiziku koja je s jedne strane govor o smrti Boga uspostavila kao posljednju riječ o božanskome bitku (Nietzsche) te, s druge strane, koja je govor o smrti Boga i taj događaj razumjela posve *refleksivno*, ovaj put u Hegelovu smislu, čime Moltmann dolazi u posebnu bliskost se Hegelovim izvodima i posljedicama spekulativnoga Velikog petka. Tako će se Moltmann

⁴³¹ Nav. dj., str. 174.

nedvomislano pozvati na Hegela kada će usvrđiti bogonapuštenost čitave zbilje u događaju smrti Boga:

«Ako se na taj način moderni a-teistički svijet uspostavlja u sjeni Velikoga petka, te ako se Veliki petak u njemu poima kao ponor ništavila u koji tone sav bitak, s druge je strane dana mogućnost da se taj tonući svijet teologijski pojmi kao moment procesa svjetsko-povijesne Božje objave na Križu, koja postaje univerzalnom, te u uskrsnuću zbiljnosti. Njezina propadljivost pritom još uvijek nije istovjetna s ustrajnošću njezine bezbožnosti, već ona počinje propadati tek kada apstrahira moment procesa otuđenja i smrti Boga iz dijalektičkog procesa Boga te ustraje na tome. Romantičarski nihilizam 'smrti Boga' kao i znanstveno-metodski ateizam (*etsi deus non daretur*) predstavlja moment procesa koji je izbjegao dijalektiku te zbog toga više ne biva pojmljen u svojem procesualnom kretanju. U svakom slučaju, kod Hegela se, teologijski nezaboravno, objelodanjuje da se uskrsnuće i budućnost Boga moraju pokazati ne samo u tome što je Bog napustio rassetog Isusa, nego i u tome što je napustio svijet».⁴³²

Međutim, ostaje pitanje: *na koji način Moltmannov i Hegelov Veliki petak korespondiraju i korespondiraju li uopće*. S jedne strane, Moltmann u potpunosti preuzima Hegelovu sintagmu kako bi objasnio novovjekovno postavljanje božanskoga bitka u područje njegova ukidanja, a s druge u toj Hegelovoj sintagmi iščitava se samo ateistički govor o smrti Boga. Kako smo već uvidjeli u Uvodu u drugi dio ovoga rada, Moltmann se niti na jednom mjestu ne bavi izlaganjem i tumačenjem Hegelova stava o smrti Boga već sintagmu spekulativnoga Velikog petka uzima kao 'dijagnozu' stanja novovjekovne metafizike, niječući pritom Hegelov proces postajanja apsolutne ideje i Uskrsnuća u zajednici, što je pak tema kako *Fenomenologije duha* tako i *Predavanja o filozofiji religije*. U tome smislu, potrebno je vidjeti koliko 'objekti' Hegelove i Moltmannove kritike korespondiraju i predstavlja li Moltmannov Veliki petak također jedan oblik 'refleksivne' filozofije čiji su rezultati, prema Hegelu, ishodili u smrti Boga kao 'čistoga pojma, odnosno beskonačnosti kao ponora ništavila u koje tone sav bitak». Jedno od područja na koje se ta razlika i sličnost Hegela i Moltmanna manifestiraju u

⁴³² Nav. dj., str. 176-177.

svakom je slučaju i razumijevanje Boga, odnosno apsolutnog duha kod Moltmanna i Hegela. Moltmann, naime, prihvaća tradicionalni kršćanski nauk o postajanju Boga čovjekom u *utjelovljenju*, dok kod Hegela apsolutna ideja u jedinstvu sa čovjekovom svijješću, proizvodi novo jedinstvo:

«Hegel nije tvrdio niti da Bog postaje čovjekom, niti da čovjek postaje Bogom; već njihovo jedinstvo proizvodi novi identitet u samosvjesnome duhu». ⁴³³

Kako bismo to ustvrdili, potrebno je pogledati na način na koji je Moltmann razumio i obrazložio ne samo svoj Veliki petak već i čitav proces postajanja (*Werden*) Boga u povijesti i razumijevanja božanskoga bitka iz njegova postajanja i utjelovljenja.

2.4. Utjelovljenje kao ukidanje apstraktne općosti božanskoga bitka

Koristeći Hegelov govor o božanskome bitku kao objektivnoj datosti, riječima 'apstraktne općosti', moguće je rekonstruirati i samo Moltmannovo razumijevanje naravi božanskoga bitka. To razumijevanje naravi božanskoga bitka moguće je samo u Moltmannovu shvaćanju utjelovljenja kao *jedinoga* mjesta na kojemu možemo spoznati božanski bitak:

«Sve što kršćanska teologija kaže o 'Bogu' u osnovi se temelji u tom događanju Krista. Događanje na križu *jest događanje* Boga. Obratno, događanje Boga jest događanje na križu Raspetoga. Ovdje je Bog djelovao prema vani ne samo na temelju svoje nedodirljive slave i vječnosti. Ovdje je on djelovao na samome sebi i sukladno tome trpio od samoga sebe». ⁴³⁴

Postavljajući 'događanje Krista' kao jedino mjerodavno mjerilo spoznaje božanskoga bitka, Moltmann se posve postavlja u dugu tradiciju reformacijske teologije i mišljenja koje je cjelokupni govor o Bogu postavilo upravo u događaj Krista kao

⁴³³ W. Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge University Press, London, 1999., str. 35.

⁴³⁴ *RB*, str. 230-231.

objave božanskoga bitka. U samoj Lutherovoj teologiji, kao onoj na koju se rani Moltmann izričito poziva, mogućnost spoznaje božanskoga bitka isključivo iz onoga objavljenoga, a nasuprot metafizički pojmljenom Bogu, možemo pronaći u njegovoj raspravi s Erazmom, gdje je izričito ustvrdio:

«Stoga nas mjera do koje se Bog skriva i želi nama biti nespoznatljiv ne zanima. Sljedeća izreka zaista može se tu primijeniti: Ono iznad nas, uopće nas ne zanima'». ⁴³⁵

Ovaj Lutherov *dictum*, da ono što se nalazi iznad područja našega iskustva uopće nije predmet našega zanimanja i bavljenja, Moltmann implicitno preuzima i prihvaća događaj Krista kao jedini mjerodavan za govor i spoznaju božanskoga bitka, odnosno «ono božansko kao imanentnu prisutnost u svijetu», ⁴³⁶ što svoje ishodište ima kako od Luthera, ali i iz kasnosrednjovjekovnoga nominalizma. ⁴³⁷ Međutim, ključno pitanje koje tu nastaje, napose u odnosu prema Hegelovu razumijevanju spekulativnoga Velikog petka, ali i cjelokupnog razumijevanja apsolutnoga duha, odnosno božanskoga bitka koji se ostvaruje u povijesti (supstancija koja postaje subjektom), jest ne samo način na koji Moltmann razumije povijesni događaj utjelovljenja kao utemeljujući za božanski bitak, već i za ozbiljenje božanskoga bitka u povijesnom događaju, napose imajući na umu 'smrt Boga'. Hegel, naime, događaj apsolutnoga duha na križu razumije kao 'događaj oko kojega se okreće čitava svijest':

«Križ spekulativnoga Velikog petka ne ostavlja ni jedan središnji ili fundamentalni pojam, ne ostavlja nikakvo tlo za svijest, nikakav oslonac, više nikakvu krajnju instancu, bez obzira radi li se o Bogu, ja, supstanciji, subjektu. U ovoj apsolutnoj neutješnosti, u ovom cjelokupnom nedostatku oslonca i

⁴³⁵ M. Luther, *De servo arbitrio* (1525), u: *WA* 16, 605, 20 f). Citirano prema *GGW*, str. 262. Modificirani oblik takve teologije pronalazimo i kod F. D. E. Schleiermachera kada kaže: «Predočiti sve događaje u svijetu kao radnje jednoga Boga, to je religija, to izražava njezin odnos prema beskonačnoj cjelini, ali mozgati o bitku toga Boga prije svijeta i izvan svijeta, to može u metafizici biti dobro i nužno, ali to je u religiji samo prazna mitologija... Takva je religija, ona ostaje kod neposrednih iskustava opstojanja i djelovanja univerzuma», u: F. D. E. Schleiermacher, *O religiji: govori obrazovanima među njezinim prezirateljima*, (preveo Željko Pavić), Naklada Breza, Zagreb, 2011., str. 33.

⁴³⁶ W. Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, str. 14.

⁴³⁷ O tome vidi u H. Oberman, *Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Baker Academic, Michigan, 2000.

orijentacije, kako je Hegel formulirao, 'vraćanja svijesti u noć Ja = Ja', svijest pada natrag u nerazlikovno jedinstvo supstance i subjekta, u bezdan predrefleksivne samosvijesti»⁴³⁸

2.4.1. Historičnost objave kod Jürgena Moltmanna

U Moltmannovoj ranoj teologiji, napose u tvrdnji da umjesto Hegelove supstancije koja treba postati subjektom, upravo subjekt treba postati supstancijom, iskazuje se način na koji Moltmann razumije Hegelov filozofski program koji se vrhunio u *Fenomneologiji duha*, ali koji svoje tragove i izgradnju već pokazuje u *Jenskim spisima*. Moltmannu je događaj smrti Boga, odnosno, konkretnije, križ Raspetoga mjesto na kojemu se presudno odlučuje o naravi božanskoga bitka kao i o cjelokupnom teološkom govoru (*crux probat omnia*). Prema Moltmannovu izvođenju, Hegelov apsolutni subjekt, ali sada promatran iz perspektive Hegelovih ranih *Jenskih spisa*, ne može odgovoriti na osnovno pitanje cjelokupne kršćanske teologije, a to je pitanje smrti Boga na Križu *povijesnoga* Isusa i svim njegovim posljedicama u ontološkom, društvenom i političkom pogledu. Međutim, postavlja se nužno pitanje: na koji je način Moltmann razumio Hegelov spekulativni Veliki petak i zbog čega je, prema njemu, potrebno da se božanski bitak ne razumije više kao *subjekt* nego kao *supstancija*? Predstavlja li to vraćanje Moltmanna, ali i cjelokupne metafizike božanskoga bitka na razinu 'apstraktne općosti' božanskoga bitka, njegove predmetnosti, koju je Hegel u svojem sustavu pokušao prevladati? Kako bi Moltmann odgovorio na pitanje potrebe za supstanciziranjem božanskoga bitka, on se vraća na *problem povijesnosti*, na povijest kao jedini *locus theologicus* objave božanskoga bitka i mogućnosti njegova spoznavanja. U tom pogledu on poduzima povratno istraživanje i pokušava, glede Hegelova spekulativnog Velikog petka, smjestiti taj Veliki petak u samu povijest i to ne kao nužnu etapu u postajanju Boga čovjekom, što učitava kod Hegela, već kao nužnu posljedicu *historijske* objave Boga. Križ, naime, kod Moltmanna figurira ne samo kao povijesno utemeljen događaj već je on prvenstveno *historijski* uvjetovan, čime se u bitnome udaljava od tradicionalnoga nazora na Križ kao nužnoga događaja, ovoga puta u teološkom, tj. soteriološkom značenju.⁴³⁹

⁴³⁸ M. Welker, *Offenbarug Gottes*, str. 149-150.

⁴³⁹ «Kako bi se Veliki petak ponovio u cjelokupnoj njegovoj grubosti i bezbožnosti (Hegel), za kršćansku je vjeru nužno naprije napustiti one tradicionalne teorije spasenja koje su govor o Križu učinile navikom». Taj obrat u teologiji križa, od 'ruža Križa' k 'grubosti Križa', Moltmann izravno preuzima od

Moltmann je naveo da je u svojoj knjizi *Teologija nade*

«preuzeo Hegelovo značenje 'spekulativnog Velikog petka' i stoga sam, kako bih univerzalni smisao povijesnoga Velikog petka učinio razumljivim, morao poduzeti povratno istraživanje – iz iskustva i pogleda, kojega obuhvaća pojam 'spekulativnog Velikog petka', utemeljiti i radikalizirati Kristov 'povijesni Veliki petak'. To je moj povratni put nasuprot Hegelu. Ako se želi Veliki petak, koji je 'nekoć bio samo povijesni' univerzalizirati u noć bogonapuštenosti i u 'bezdan Ništa u što tone sav bitak', moramo kršćanski prevladati/preuzeti taj Veliki petak koji je univerzalan i historizirati ga».⁴⁴⁰

U svrhu razumijevanja historiziranja Velikoga petka u ranome djelu Jürgena Moltmanna naglasit ćemo neke osnovne postavke takvoga njegova pokušaja te ćemo potom Moltmannov povijesni Veliki petak dovesti u odnos sa spekulativnim Velikom petkom Hegela i uvidjeti na koji je način to historiziranje Moltmanna dovelo u odnos s tim Hegelovim izričajem i na koji je način Moltmann mogao Veliki petak postaviti u srž svoje rane teologije, čime je Veliki petak učinio osnovnom postavkom za govor o božanskome bitku, ali i o njegovoj naravi.

2.5. Križ kao središnji događaj povijesnosti Boga

«*Theologia crucis dicit quod res est*»⁴⁴¹ (Teologija križa govori što sama stvar jest)

«Nijedna s visina izgovorena riječ, pa ni teologijska, ne može nakon Auschwitzta nepromjenjivo biti u pravu».⁴⁴²

svoje učitelja H. J. Iwanda, koji će na vrlo sličan naglasiti: «Grubost Križa, objavu Boga na križu Isusa Krista, mi smo sebi učinili podnošljivim time što smo učili razumijevati taj Križ u njegovoj nužnosti za proces spasenja. Križ time gubi karakter kontigencije, onog nepojmljivog». Usp. H. J. Iwand, *Christologievorlesung*, str. 289. Citirano prema *RB*, str. 52.

⁴⁴⁰ J. Moltmann, «Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung», str. 224.

⁴⁴¹ J. Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, Christian Kaiser Verlag, München – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2000., str. 85.

⁴⁴² *ND*, str. 299.

2.5.1. Luther i spoznajna dimenzija Križa

S rečenicom kojom Moltmann započinje svoje djelo *Raspeti Bog*: «Nalazi li kršćanska teologija svoj unutarnji kriterij kao kršćanska teologija u Raspetom, tada dolazimo do Lutherovog lapidarnog stava: *crux probat omnia*»,⁴⁴³ on označava usmjerenje i osnovu svoje teologije koja se usmjeruje kako na nauk o Bogu tako i na društvo i na politiku.

Lutherova teologija Križa, koju Moltmann na ovome mjestu izravno navodi, nalazi se u temelju Moltmannova govora o suvremenom kršćanstvu. Moltmann time izravno ulazi u svojevrsnu 'renesansu Luthera' koja se dogodila 1920-ih godina u protestantskoj teologiji u Njemačkoj, a koja je uzrokovana nastankom dijalektičke teologije kojoj su glavni predstavnici bili Friedrich Gogarten i Karl Barth. Pitanje Križa, kao i cjelokupna teologija koju za sobom povlači, svoj *kairos* je doživjela napose u teologijama nakon Drugoga svjetskog rata i osnovnoga pitanja kojim su se onodobni teolozi bavili, odnosno pitanja o uvjetima mogućnosti govora o Bogu nakon Auschwitza i, prema svjedočanstvima preživjelih iz Auschwitza, potpunoga *odsuća* Boga u tim događajima.⁴⁴⁴

Taj *crux* kojega Moltmann unosi u teologiju kako bi postavio uvjete mogućnosti govora o Bogu oslanja se na Lutherovu *teologiju Križa*, kakvu je ponajprije iznio u svojoj Heidelberškoj raspravi 1518. godine. Ta je rasprava «osnovni dokument za teologiju križa».⁴⁴⁵ U njoj, osnove teologije križa Luther razlaže u dvije teze, tezama 19. i 20.:

Teza 19: Teologom se s pravom naziva onaj tko putem svojih djela opaža i razumije Božju nevidljivu bit. To postaje jasno na onima koji su bili takvi 'teolozi' i koje je apostol u Rim 1,22 nazvao ludima. Nevidljiva bit Božja jest njegova snaga, božanstvenost, mudrost, pravednost, dobrota itd. Spoznaja tih stvari ne čini mudrim i časnim.

⁴⁴³ *RB*, str. 15.

⁴⁴⁴ Poglavitito E. Wiesela i njegovo klasično djelo *Noć*, te Jonasov kratki, ali iznimno utjecajni tekst na cjelokupnu teologiju koja polazi od iskustava Auschwitza, *Pojam Boga nakon Auschwitza*. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987.

⁴⁴⁵ W. von Loewenich, *Luther's Theology of the Cross*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1976., str. 30. O središnjem značenju te rasprave za formiranje teologije križa vidi i P. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, Fortress Press, Philadelphia, 1966., str. 25ss te B. Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Doctrinal Development*, Fortress Press, Minneapolis, 1999., str. 37 i naredne.

Teza 20: Nego se teologom s pravom naziva onaj tko ono što je vidljivo od Božje biti i što je okrenuto svijetu, poima kao ono što je prikazano u patnji i na križu. Ono što je okrenuto svijetu, što je vidljivo od biti Božje suprotno je onom nevidljivom, njegovoj ljudskosti, slabosti, ludosti... Jer, budući da su ljudi zloupotrebljavali spoznaju Boga na temelju njegovih djela, Bog je opet htio da bude spoznat iz svoje patnje i zato je takvu mudrost nevidljivoga htio odbaciti svojom mudrošću vidljivoga, tako da oni koji ne štiju Boga kakav se očituje u svojim djelima trebaju štovati Boga kao onoga tko je skriven u patnji (1 Kor 1,21). Tako ni za koga ne koristi spoznavati Boga u njegovoj slavi i gospodstvu ukoliko ga on ujedno ne spoznaje u niskosti i sramoti njegova križa... dakle, u *Raspetom Kristu jest istinska teologija i spoznaja Boga*.⁴⁴⁶

Ove dvije teze, kojima Luther postavlja temelj čitavoj svojoj teologiji, iznesene su u raspravi koja označava «vrhunac njegove odluke za reformaciju i predstavlja njezinu teorijsku podlogu». ⁴⁴⁷ Unutar Lutherova korpusa *teologija Križa* zauzima fundamentalno mjesto te u njoj Luther odgovara na dotadašnju teologiju i filozofiju,⁴⁴⁸ putem koje u teologiju uvodi novi princip spoznaje Boga. U tom tekstu, Luther pravi razliku između tzv. 'teologa slave' i 'teologa Križa' koje, pozivajući se na biblijske reference, poistovjećuje s onim (čovjekom) koji o naravi Boga zaključuje iz njegovih djela te ga naziva teologom slave, a s druge strane, 'teologom križa' naziva onoga tko o naravi Boga zaključuje iz Božje objave. U čemu je tu razlika? S jedne strane, kada Luther govori o «djelima», tu treba diferencirati između čovjekovih djela i Božjih djela. Čovjekova djela, na osnovu kojih on zaključuje na nevidljivu bit Boga sastoje se u zaključivanju o naravi Boga na temelju Božjih djela, ponajprije u stvaranju. Luther će one koji takvu spoznaju Božje biti, preko 'poretka stvaranja', svrstati u «naravno

⁴⁴⁶ M. Luther, «Heidelberška disputacija», u: isti, *Temeljni reformatorski spisi*, sv. 1, (preveo: Goran Gajšak), Demetra, Zagreb, 2006., str. 42-43.

⁴⁴⁷ *RB*, str. 234.

⁴⁴⁸ Sporno je pitanje je li Luther s teologijom križa izravno napao srednjovjekovnu skolastiku ili Erazmov humanizam. Tako će, primjerice, najautoritativniji tumač suvremene Lutherove teologije navesti da «frazu *theologia crucis* nije usmjerena samo prema skolastici nego i prema Erazmovu humanizmu» te «Oštra suprotnost 'teologa slave' i 'teologa križa' nije pravedna prema skolastici kao cjelini, niti prema skolastičkom usmjerenju koji je Luther upoznao u Erfurtu». Nav. dj., str. 38 i 39.

bogoslovlje i spekulativnu metafiziku»,⁴⁴⁹ te će odbaciti mogućnost spoznaje Boga spekulacijom o božanskoj biti pokraj samoga *dogadaja Križa*. Luther to čini iz dva razloga. Kao prvo, razlog zbog kojega se na bitak Boga ne može zaključiti iz poretka stvaranja sastoji se u 'zloupotrebi spoznaje Boga na temelju njegovih djela', dok se drugi Lutherov razlog za neprimjerenost spoznaje Boga pokraj njegove objave na Križu može pronaći u sljedećoj Lutherovoj rečenici:

«Stoga, mjera do koje se Bog skriva i želi nama biti nepoznatljiv, nije naš problem. Može se primijeniti sljedeća izreka: 'Ono iznad, nas se ne tiče.'»⁴⁵⁰

U tomu se sastoji dvosmislenost Lutherove teologije Križa. S jedne strane, Luther završava svoju 20. tezu s programstkim izričajem: 'U Raspetom Kristu jest istinska teologija i spoznaja Boga', što se može združiti s drugim Lutherovim stavovima o križu, napose s onim najpoznatijim: «*Crux sola et nostra theologia*». ⁴⁵¹ S druge strane, ostavlja li takva teologija Križa, u kojoj je spoznaja Boga sačuvana samo za događaj Križa i radi li se ovdje o ekskluzivnosti toga događaja za samu spoznaju Boga? Drugim riječima, je li spoznaja Boga pokraj Križa nemoguća ili tek, kako će Luther napisati 'zloupotrebljena'? U ovim pitanjima se zapravo krije i Moltmannovo pretumačenje ovakve teologije Križa, ali i kako će Michael Welker napisati:

«Ono što se ispočetka pojavljuje kao revolucionarni raskid, tj. pronalaženje Boga objavljenog u Isusovu životu i patnji na križu i stoga u dubinama ljudske patnje, krivnje i smrti – postaje nerješivi teološki problem». ⁴⁵²

Mogućnost spoznaje Boga putem naravnoga bogoslovlja ili spekulativne metafizike, kako će je imenovati Lutherov tumač Althaus, kod Luthera ne predstavlja, po svemu sudeći, iz njegovih dviju teza, potpunu nemogućnost, već prvenstveno čovjekovo izopačenje same spoznaje Boga putem njegovih djela. To je izopačenje, po Lutheru, posljedica čovjekove grešne naravi kojom je onemogućena *analogia entis*,

⁴⁴⁹ P. Althaus, nav. dj., str. 27.

⁴⁵⁰ *GGW*, str. 97.

⁴⁵¹ Citirano prema B. Lohse, nav. dj., str. 39.

⁴⁵² M. Welker, *Offenbarung Gottes: Christologie*, Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn, 2012., str. 142.

odnosno sličnost bitka Boga i čovjeka, putem koje je i moguća razumska spoznaja Boga. Zbog toga istočnoga grijeha, čovjek će objavu Boga putem stvaranja tumačiti u svrhu samouzdanja i samoobogotvorenja:

«Naravna spoznaja Boga potencijalno je otvorena čovjeku, ali je čovjek faktično zloupotrebljava u interesu svojega samouznošenja i samoobogotvorenja. Kao što svoja djela zloupotrebljava za samoopravljanje kako bi sakrio strah pred Bogom i samim sobom, tako on zloupotrebljava i spoznaju Boga u smislu svoje *hybris*. U toj situaciji ta mu spoznaja ništa ne koristi, nego mu samo šteti, zato što ga 'napuhuje' i stvara mu iluzije o njegovoj istinskoj situaciji». ⁴⁵³

Zbog toga 'perverzno stanje čovjekova interesa', kako će Moltmann u nastavku ustvrditi, spoznaja Boga preko njegovih djela nije ona spoznaja koja samu bit čovjeka i Boga spoznaje na ispravan način i stoga je nužan zaokret prema spoznaji koja će, s jedne strane, «ozbiljno uzeti to perverzno stanje čovjekova interesa», ⁴⁵⁴ a s druge, spoznati Boga u onome kakav se objavio, u patnji i umiranju:

«Bog se objavljuje u proturječju i protestu Kristove patnje protiv svega uzvišenog, lijepog i dobrog [što obilježava narav čovjeka koji spoznaje sebe i Boga preko 'uzvišenih' Božjih djela, Z.G.] što nečovjek traži za sebe i zato ga pervertira». ⁴⁵⁵

Istražujući to perverzno stanje čovjekova interesa Luther se okreće Križu kao 'sola et nostra theologia', mjestu objave Boga kao jedinome mjestu na kojemu se na ispravan način susreću čovjekov bitak, njegovo stvarno stanje, i božanski bitak, kakav se objavio u povijesti, konkretnije u povijesti Isusa iz Nazareta. Imenujući Križ kao jedino mjesto spoznaje Boga, kao i jedini put do samospoznaje čovjeka Luther je izvršio veliki utjecaj ne samo na naredna teološka gibanja, već i na novovjekovnu filozofiju. Spomenuti

⁴⁵³ *RB*, str. 238.

⁴⁵⁴ Isto.

⁴⁵⁵ Nav. dj., str. 239. Isto i Althaus: «Naravna teologija i spekulativna metafizika koje žele spoznati Boga iz djela stvaranja u istoj su kategoriji kao i djela pravednosti moralista. Oba ta načina su takva da se u njima čovjek uzdiše na nivo Boga. Oba vode čovjeka prema ponosu ili su već izraz tog ponosa. Oba služe da napuhuju čovjekov ego. Oba koriste isti standard za Boga i za čovjekov odnos prema Bogu; slavu i moć. U svezi s tim, Luther ne govori samo o Božjoj slavi, već i o čovjekovoj ljubavi prema slavi i veličanstvenosti svojih djela». Nav. dj., str. 27.

Welker će, nastavljajući se na dvoznačnost Lutherova govora o Križu kao ili *jedinom* mjestu spoznaje Boga na Križu i patnji ili kao mjestu na kojemu se *istovremeno* Bog spoznaje u patnji, ali i u slavi i veličanstvenosti, naglasiti kako je ta dvoznačnost utrla put *filozofiji* Križa:

«Izgleda da je svijest o ogromnom značaju ovim problema i o radikalnoj naravi reformacije, probudila dva najveća filozofska uma devetnaestog stoljeća, uma koji su iznijeli najoštriju kritiku religije i kršćanstva u povijesti, Hegela i Nietzschea».⁴⁵⁶

Ova razlika se pojavljuje i u Moltmannovu djelu, što ćemo pokušati pokazati u narednim poglavljima, no prethodno trebamo istražiti na koji je način Moltmann prihvatio Lutherovu teologiju Križa te na koji način je proširio značenje Lutherove koncepcije Križa kako bi odgovorio zahtjevima koje je postavio pred svoju teologiju.

2.5.2. Moltmann: teologija križa kao temelj božanskoga bitka

U svrhu razumijevanja Moltmannova Velikoga petka neće biti potrebno samo osvrnuti se na sam Moltmannov tekst, napose u *Raspetome Bogu*, već i na kontekst iz kojega niče Moltmannovo razumijevanje i viđenje povijesne smrti Isusa na Križu, što predstavlja ne samo temelj njegove rane teologije, već naglašavanjem toga aspekta teologije Moltmann sebe postavlja u tradiciju reformacijske teologije koja je, započevši s Lutherom, Križ postavila u središte cjelokupnoga govora o Bogu.

Jedan takav kontekst smo već spomenuli, Hegelov spekulativni Veliki petak, sa svim njegovim eksplikacijama u Moltmannovoj ranoj teologiji.

Međutim, Moltmannova rana teologija u puno većoj mjeri počiva na temeljima koji su iznikli iz Hegelova mišljenja, na samome Hegelu, a to se posebno tiče koncepcije Velikoga petka i, napose, posljedica i uzroka 'smrti Boga' na Križu.

Vidjeli smo već da se Moltmann u svojoj *Teologiji nade* eksplicitno poziva na Hegelov spekulativni Veliki petak kako bi objasnio svoju *metodu* i *temelje* bavljenja teologijom u novome vijeku koje je bitno obilježeno Hegelovim, ali i Nietzscheovim stavom o smrti Boga.

⁴⁵⁶ M. Welker, *Offenbarung Gottes*, str. 142.

Kod Moltmanna, u pitanju smrti Boga, počiva i pitanje svakog mogućega govora o Bogu i naravi teološkoga mišljenja. No, povrh toga, u oblikovanju govora o smrti Boga i njezinu značenju, po Moltmannu je na kocki i ontološko utemeljenje događaja Boga u ljudskoj povijesti. Moguće postavljanje Moltmannova mišljenja u kontekstu suvremenih rasprava o utemeljenju teologije, može se izreći i riječima Jacoba Taubesa:

«Pitanje utemeljenja teologije palo je u zaborav. Čak štoviše: u području pozitivne teologije, dogma se toliko izdignula da je to pitanje, koje je ontološko za teologiju, postalo suvišno i neprihvatljivo. Pozitivna teologija smatra svojom prednošću da je ukinula ontološko pitanje: ona se postavlja na razinu onih znanosti koje niječu bilo kakvu potragu za svojim aksiomima i započinju s *factum brutum* subjekta, ako ne i od same činjenice teologije kao postojeće akademske discipline».⁴⁵⁷

Ovo osnovno pitanje ontološkoga utemeljenja ne samo teologije, nego i filozofije kao discipline, može poslužiti kao okvir Moltmannove polazne točke s kojom on želi ne samo teologiju kao disciplinu, već i teologiju kao govor o Apsolutu, postaviti na drugačije temelje. I to ne samo u odnosu na tradicionalne odgovore na narav i bit božanskoga bitka, unutar teološkoga mišljenja, već i u odnosu na Hegelovu koncepciju smrti Boga unutar mišljenja Apsoluta u povijesti.

No, tu je potrebno diferenciranje budući da je i sam Hegel ono što Taubes naziva 'pozitivnom teologijom' odbacio kao nešto što ne pripada praksi, ⁴⁵⁸ te su temelji pozitivne teologije «razdvajanje povijesne opstojnosti na subjektivnost i objektivnost», ⁴⁵⁹ kako je on naziva u *Bernskim spisima*, a kasnije, u *Jenskim spisima*, ti su temelji postali jedan od razloga smrti Boga kao osjećaja na kojemu počiva religija novoga vremena. Ono s čime ćemo morati započeti nije puko prihvaćanje govora o *pozitivnoj*, u Taubesovom i Hegelovom slučaju, *dogmatskoj teologiji*, već, prema Moltmannu, stavom da «... teologija Križa više ne interpretira događanje na Križu u

⁴⁵⁷ J. Taubes, «Zu einer ontologischen Interpretation der Theologie», u: isti, *Vom Kult zu Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1996., str. 249.

⁴⁵⁸ Vidi u «Positivität», str. 106.

⁴⁵⁹ J. Ritter, *Hegel i Francuska revolucija*, (preveo: Anđelko Habazin), Veselin Masleša, Sarajevo, 1967., str. 31.

okviru i u ime pretpostavljenoga metafizičkog ili moralnog pojma Boga – pokazali smo da to ne udovoljava križu i ispražnjuje ga – nego iz te povijesti razvija ono što se treba razumjeti pod 'Bogom'». ⁴⁶⁰ Što tu Moltmann zapravo naslućuje i što želi s programom koji, po mome sudu, predstavlja sržni program njegove rane teologije, a koji se nalazi u ovome prethodno izrečenome, da se «iz povijesti razvija ono što se treba razumjeti pod Bogom»? U ovome će tübingenški teolog postaviti temelje svoje teologije koji se u bitnome razliku od Hegelovih, iako od Hegelove filozofije započinje, i kojim će pokušati nadići 'kraj metafizike' koji je Nietzsche proglasio sa smrću Boga. Zbog svojega polaženja iz povijesti Moltmann će svoju teologiju izričito postaviti na trag rečenice koju je izrekao Ernstu Blochu, što je Bloch unio kao moto svojega djela *Ateizam u kršćanstvu*: «Samo kršćanin može biti dobar ateist». ⁴⁶¹ Onkraj svih sporova ateizma i teizma, i njihovih izričaja, kako ih Moltmann tumači u svojem *Raspetome Bogu*, ⁴⁶² njegova namjera nije nimalo apologetska – prikazati događaj smrti Boga nasuprot teističkim i ateističkim pitanjima – već mu je namjera, kako ćemo u ovome završnome odsječku prikazati, polaziti od konkretne povijesti, povijesti iz koje se razvija svaki govor o božanskome bitku, i time nadići onaj 'kraj metafizike' koju je navijestio Nietzsche svojim proglasom o 'mrtvome Bogu'. Na koji način to Moltmann čini? Prije svega, polazeći od povijesti kao mjesta objave i postajanja božanskoga bitka, čime se uvelike približava Hegelu i njegovom postajanju Apsoluta u povijesti. To postajanje Apsoluta u povijesti ili, Moltmannovim rječnikom, određenja bitka Boga iz «povijesti Boga» ⁴⁶³ prvenstveno se nalazi u povijesti Isusa, napose na vrhuncu njegova zemaljskoga života, na Križu. Tako će Moltmann izričito i to na nekoliko mjesta izjaviti kako je «osnovna polazišna točka pitanja o Bogu i razumijevanja Kristove muke iskustvo patnje». ⁴⁶⁴ To polazište iz patnje za bilo kakav govor o božanskome bitku te patnji kao događaju 'postajanja' božanskoga bitka unekoliko se razlikuje ne samo od tradicionalne kršćanske teologije po pitanju objave Boga već i od Hegelove koncepcije apsoluta u povijesti.

⁴⁶⁰ *RB*, str. 282.

⁴⁶¹ O tom susretu i o toj raspravi vidi u J. Moltmann, *History and the Triune God: Contributions to Trinitarian Theology*, Crossroad, New York, 1991., str. 145.

⁴⁶² Posebno na str. 233-259.

⁴⁶³ *RB*, str. 282.

⁴⁶⁴ J. Moltmann, «The Theology of the Cross Today», u: Isti, *The Future of Creation*, Fortress Press, Minneapolis, 2007., str. 67.

Moltmann u ovome dijeli vrlo sličnu, ako ne i identičnu namjeru njegova suvremenika, teologa Johanna Baptista Metza s čijim ćemo navodom objasniti i temeljno usmjerenje Moltmannove teologije te ćemo, putem toga usmjerenja, objasniti i njegova razlikovanja od Hegelova spekulativnog Velikoga petka.

Tako će Metz napisati:

«Našu sam sadašnju problematiku pokušavao označiti kao stanovitu vrstu 'sekundarnoga nominalizma'». ⁴⁶⁵

U tome 'sekundarnom nominalizmu', kako ga naziva Metz, a Moltmann prihvaća kao hermeneutičko načelo govora o božanskome bitku, veliku ulogu imaju povijesni događaji, poput Auschwitza, koji je za obojicu «logos teologije», ⁴⁶⁶ on predstavlja «šok kontingencije» ⁴⁶⁷ i mjesto raspada svih govora o božanskome bitku koji ne polaze od onoga konkretnoga, u ovome slučaju od patnje i smrti. Iz toga će razloga Moltmannova rana teologija s pravom biti nazivana 'teologijom nakon Auschwitza' ⁴⁶⁸ jer, eksplicitno će se zapitati Moltmann, «možemo li uopće govoriti o Bogu nakon Auschwitza»? ⁴⁶⁹ na tragu Adornova pitanja o nemogućnosti pisanja poezije nakon toga događaja.

Ovakvim postavljanjem pitanja Moltmann se svrstao u tada vrlo rijetku, ali značajnu skupinu teologa koji su, na Adornovu tragu, počeli Auschwitz uzimati ne samo kao *locus theologicus* već i kao mjesto rasapa svih dotadašnjih teologija i filozofija koje nisu polazili od Auschwitza kao *jedinoga* mjesta mogućega govora o

⁴⁶⁵ Vidi u J. B. Metz, «Bog i vrijeme: Teologija i metafizika na razmeđu moderne», u: K. Dethloff, L. Nagl, F. Wolfram (ur.), *Religija, moderna i postmoderna: Filozofsko-teološka razmatranja*, Hegelovo društvo-Hrvatski studiji, Zagreb-Zadar, 2006., str. 50.

⁴⁶⁶ Nav. dj., str. 55.

⁴⁶⁷ Taj je termin, napose Metz, preuzeo od Hermanna Lübbea: «I kod teologa nailazimo na korištenje ovoga pojma, koje ukazuje na njegovu ukorijenjenost u kršćanski pogled na svijet. Tu je, na primjer, riječ o temeljnom iskustvu koga 'mi kršćani označavamo kao iskustvo kontingencije'. Ovo iskustvo kontingencije manifestira se na jednoj strani kao 'iskustvo strepnje, patnje, brige, usamljenosti i osjećaja izgubljenosti...», vidi u: H. Lübbe, *Religija posle prosvetiteljstva*, (preveo: Slobodan Damjanović), Albatros Plus, Beograd, 2012., str. 167-168.

⁴⁶⁸ Usp. R. Bauckham, «Jürgen Moltmann», u: D. Ford (ur.), *The Modern Theologians: Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Blackwell, London, 1996., str. 229-225 i RB, str. 317

⁴⁶⁹ J. Moltmann, »The Pit – Where was God? Jewish and Christian Theology After Auschwitz«, u: isti, *God for a Secular Society: The Public Relevance of Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1999., str. 181. Također, glede Adornova utjecaja, «U to vrijeme (1960-ih), zajedno s novom političkom teologijom, preuzeli smo mesijanske nade Ernsta Blocha i apokaliptičku dijalektiku Th. W. Adorna i na teološki način smo se bavili njima», u: J. Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, str. 111.

Bogu.⁴⁷⁰ Također, taj govor o božanskome bitku u i nakon Auschwitzta uvelike je promijenio krajobraz njemačke teologije 1960-ih i 1970-ih godina. Međutim, ono što nas ovdje zanima nije toliko taj događaj kao polazišna točka govora o Bogu već, mogli bismo reći, taj je događaj aktivirao i predstavljao je poticaj za teologiziranje koje ne polazi ni od Kantove transcendentale subjektivnosti, u teologiji nastavljene kod Hermanna i Bultmanna, ni od puke dogmatske objektivnosti božanskoga bitka, već od bogonapuštene zbilje. I upravo na tom tragu i u tom ključu, kako ćemo naglasiti, treba tumačiti i čitati Moltmannovu polazišnu točku njegove rane teologije:

«Pitanje Boga ona (teologija) više ne mora isključivo postavljati polazeći od upitnosti čovjekove subjektivnosti, nego polazeći uključivo od upitnosti zbiljnosti u cjelini».⁴⁷¹

Ova upitnost zbiljnosti u cjelini, iz koje «valja govoriti o božanskoj objavi»,⁴⁷² prema Moltmannu i Metz u oprimjerila se u strahotama Auschwitzta upravo stoga što sam događaj Auschwitzta predstavlja «Božju šutnju i šutnju crkava» i «izlaganje prokletstvu»,⁴⁷³ te je «ime Auschwitzta postao termin za *hermeneutičke* uvjete unutar kojih smo trebali misliti o kršćanskom govoru o Bogu u poslijeratnoj Njemačkoj».⁴⁷⁴ Prema njima, «Auschwitz je potresao svaku teologiju povijesti jer sučelice ubijenih žrtava Auschwitzta ne može postojati kršćanska 'teodiceja', ne može postojati opravdanje Boga i ne može postojati 'smisao povijesti'»,⁴⁷⁵ čime se posve približavaju Adornu i njegovoj kritici metafizike koja je «paralizirana zato što ono što se zbilo spekulativnoj metafizičkoj misli razorilo bazu mogućeg ujedinjavanja s iskustvom».⁴⁷⁶ To razaranje baze o kojemu Adorno govori, dogodilo se ponajprije u događaju Auschwitzta, kako će i navesti u nastavku svojih 'Meditacija uz metafiziku' u kojima «nijedna s visina

⁴⁷⁰ Vidi kod J. B. Metz, «Govor o Bogu osjetljiv na patnju», u: isti (ur.), *Krajolik od krikova*, (preveo Roman Karlović), Ex libris, Rijeka, 2011., str. 85-101.

⁴⁷¹ *TN*, 85.

⁴⁷² Isto.

⁴⁷³ J. Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, str. 111.

⁴⁷⁴ Isto.

⁴⁷⁵ J. Moltmann, «The Pit – Where was God? Jewish and Christian Theology after Auschwitz», str. 183.

⁴⁷⁶ *ND*, str. 294.

izgovorena riječ, pa ni teologijska, ne može nakon Auschwitzta biti nepromijenjeno u pravu».⁴⁷⁷

Stoga se za Moltmanna bogonapuštenost zbilje i razaranje mogućnosti govora o egzistenciji božanskoga bitka, o razaranju baze metafizičkih spekulacija i iskustva, očitava upravo u događaju Auschwitzta, ne samo kao mjestu ubojstava mnogih žrtava, nego on za Moltmanna, kao i za Metzta predstavlja teološko mjesto i mjesto tumačenja kako ovosvjetske zbilje tako i naravi Boga.⁴⁷⁸

Ovaj obrat teologije, kojoj je, u povijesnome smislu, rodno mjesto Auschwitz a u filozofsko-teološkom ono što se nakon Nietzschea naziva 'krajem metafizike', u Moltmannovu je mišljenju poprimilo poseban oblik izučavanja i tumačenja središnjega mjesta kršćanske teologije, Križa, i to na taj način da križ ne predstavlja samo kraj metafizike već i nekakav, koliko god nedostatan, odgovor na problem patnje.

O ovome obratu, od razumijevanja *spekulativnoga* Velikoga petka kao vječnoga procesa prema *historijskome* Velikom petku u kojemu sržnu ulogu ima povijest konkretnoga čovjeka, Moltmann će navesti sljedeće:

«Kršćanska je teologija nepovratno prisiljena, u pogledu uvijek ponavljajućega 'spekulativnoga Velikog petka', ovaj 'bezdan ništavila, u koji tone sav bitak', ovaj osjećaj da je 'Bog mrtav', 'povijesni Veliki petak' uvijek postavljati u promatrati u njegovu povijesnom značenju. Ona to ne može poduzeti spekulativno u pogledu svjetske povijesti, već samo u *konkretnoj dijalektici s konkretnim negativnim*».⁴⁷⁹

Konkretna dijalektika s konkretnim negativnim omogućuje Moltmannu da Križ, kao konkretno negativno i povijesno, postavi kao jedinu ishodišnu točku govora ne samo o božanskome bitku, već i o naravi zbilje.

⁴⁷⁷ Nav. dj., str. 299.

⁴⁷⁸ Tako će Jürgen Moltmann: «Za nas, mlade Nijemce koji smo počeli studirati teologiju nakon rata, 'Auschwitz je postao točka obrata za naše mišljenje i djelovanje. Postali smo bolno svjesni da moramo neizbježno živjeti 'nakon Auschwitzta' i u sjeni holokausta koji je izvršen u ime našega naroda nad židovskim narodom. 'Nakon Auschwitzta' postao je konkretni kontekst i naše teologije.» u: J. Moltmann, *Creating the Just Future: The Politics of Peace and the Ethics of Creation in a Threatened World*, SCM Press-Trinity Press International, London-Philadelphia, 1989., str. 24-25.

⁴⁷⁹ J. Moltmann, »Gott und Auferstehung: Auferstehungsglaube um Forum der Theodizeefrage», u: isti, *Perspektiven der Theologie: Gesammelte Aufsätze*, Christian Kaiser Verlag-Matthias-Gruenewald Verlag, München-Mainz, 1968., str. 46. (istaknuo Z. G.).

Kako smo već gore naveli, Moltmann je svjesno poduzeo *historiziranje* Velikoga petka, nasuprot *spekulativnom* Velikom petku Hegelovu. U tome historiziranju Velikoga petka, bitnu, ako ne i odlučujuću ulogu za Moltmanna ima *historičnost* objave. Ta historičnost objave, koju uvodi kao suprotnost i proturječje Hegelovom postajanju apsolutnoga duha kao «Bogu imanentnoga momenta procesa... modifikacije dijalektičke epifanije vječnoga kao subjekta»,⁴⁸⁰ Moltmann ipak vrši pod bitnim Hegelovim utjecajem, usprkos njegovu izričitu distanciranju od Hegelove filozofije apsolutnoga duha i Križa kao Bogu imamentnog procesa.

Kako bi historizirao Veliki petak, odnosno 'križ napuštenosti od Boga', Moltmann poseže za povijesnim iščitavanjem Isusova povijesnoga procesa koji ga je vodio križu. Moltmann će tako odnos između Isusove povijesti i *teologije o* Isusu iskazati na sljedeći način:

«*Historijsku zadaću* prikaza Isusove smrti prikazat ćemo u okviru njegova života kao *teološku zadaću* jer su njegov život, naviještanje i djelovanje, kao i njegovo umiranje, bili su svom vlastitom smislu teološki određeni. Zatim ćemo *teološku zadaću* prikaza i interpretacije vjere u uskrsnuće shvatiti kao *historijsku zadaću*, ukoliko se svi iskazi vjere o njegovu uskrsnuću i uzašašću posredstvom Boga i njegovim funkcijama kao Krista, Gospodina i Sina Božjega odnose na njegov život i na njegovu smrt».⁴⁸¹

⁴⁸⁰ *TN*, str. 180.

⁴⁸¹ *RB*, str. 129. U ovome valja zamijetiti i drugačije interpretacije Moltmannova programa povijesnoga Isusa kao teološke zadaće i teološkoga Krista kao povijesne zadaće. U svome članku o Moltmannovoj teologiji, jednom od rijetkih koji se bavi Moltmannom iz filozofijske perspektive, Željko Pavić, iako se na početku ograđujući navodom da «nudi analizu koja ima svoje puno filozofijsko, ali možda ne i teologijsko opravdanje» (str. 60), u svom tumačenju povijesne egzistencije Isusa, s ciljem da to čini u posve Moltmannovoj namjeri, olako prelazi preko Moltmannova teološkog tumačenja Isusova kao povijesne zadaće i povijesnoga tumačenja Isusa kao teološke zadaće, jer, što je filozofijski potpuno opravdano, a time se pozivajući i na Jaspersov stav da se «u filozofijskom smislu Isusu može pristupiti samo kao čovjeku, tj. da filozofija ne može ići preko Kantove nespoznatljivosti stvari po sebi» (str. 64-65), polazi od Isusa kao «jednog od najzahtjevnijih povijesnih zahtjeva za humanošću... onkraj svakog kristološkog tumačenja Isusa kao Krista. Upravo u tom zahtjevu Lessing i Moltmann vide ono 'božansko' ljudskoga roda» (str. 65) Međutim, Moltmannovo iščitavanje Isusove povijesne egzistencije ne zaustavlja se na prosvjetiteljskom uzoru Isusa, pa tako i na Lessingovom, već on na radikalnan način pretumačuje ono božansko u Isusu, ne kao «zaslugu» (str. 63), kako to Pavić tumači, već kao posve ljudsko i humanizirajuće, onkraj dualizma dviju naravi u Isusu. U tom smislu, kod Moltmanna ne nalazimo radikalno cijepanje ljudske i božanske naravi u Isusu, što Pavićev tekst implicira, napose u tumačenju povijesnoga Isusa tek kao puke humanosti. Tim više što Pavić navodi da «Moltmannu, za razliku od njegovih katoličkih i protestantskih predšasnika i suvremenika, polazi za rukom da bez međusobnog

Kako bi historičnost Velikoga petka prikazao tako da povijest Isusa predstavlja preduvjet događaja smrti Boga i svih njegovih značenja, od bogonapuštenosti čitave zbilje pa do ukidanja 'pozitivne religije', da se izrazimo s mladim Hegelom, Moltmann postavlja 'smrt Boga' na Križu ne samo kao mjerilo i hermeneutički ključ čitanja njegove povijesti, već i kao vrhunac povijesnoga Isusova procesa. Time smrt Boga ne poprima samo povijesnu egzistenciju, već se jedino putem povijesnosti može protumačiti događaj smrti Boga jer, «bez vraćanja na Isusovu povijest koja je dovela do Križa, ne mogu se dati nikakva tumačenja nakon uskrsnuća».⁴⁸²

Tako će Moltmann, kao uzrok smrti Boga i križa, navesti nekoliko dimenzija njegove povijesne egzistencije koje su ga dovele do Križa, odnosno, *causae crucis*, kako će ih nazvati.⁴⁸³ Te *causae crucis* imaju više no deskriptivnu ulogu u Moltmannovom tumačenju križa i smrti Boga. S jedne strane, Moltmann se želi odmaknuti od 'spiritualizacije' i 'moraliziranja' Križa, što se pojavljuju u tradicionalnim teologijama te je stoga «potrebno napustiti one tradicionalne teorije spasenja koje su govor o križu učinile navikom»⁴⁸⁴ ali s druge, u odnosu prema Hegelu, Moltmann ovdje želi 'razvjekovječiti' događaj Križa i učiniti ga posve historijskim događajem:

ukidanja dovede u 'korelaciju' povijesnu i teologijsku eshatologiju: *kao najuzoritiji čovjek*, on ozbiljuje ono 'božansko' ljudskoga roda i time *zaslužuje* da se nazove 'Božjim čovjekom', Isusom kao Kristom – i to već prije događaja razapinjanja i uskrsnuća» te «kroz taj život i poruku, Isus je već prije razapinjanja *zaslužio* svoju kristolikost» (str. 65-66, 75, istaknuo Z. G.). Pavić ovdje jasno detektira temeljni problem novovjekovlja, polaznje od subjekta, odnosno čovjekove egzistencije, a ne od objektivnosti božanskoga bitka, međutim, u temeljnoj je Moltmannovoj nakani da to polaznje od subjekta ne bude jasno razdvojeno od «ulaska transcendencije u egzistenciju» (str. 67), već da sama (Isusova) egzistencija, rečeno hegelovskim rječnikom, bude *mjesto postajanja Apsoluta u povijesti* (onkraj dijalektike koja je u njemu sadržana), koji jest sama transcendencija u i putem imanencije. Kod Moltmanna, imanencija predstavlja transcendenciju, kod njega nema razlike između «egzistencijalne isusologije» i «transcendentalne kristologije» (str. 92), a transcendencija se u potpunosti nalazi u imanentnome, što će i u nesuglasju s prethodnim njegovim stavovima, Pavić i priznati pri kraju svojega teksta: «Moltmann ovdje želi ... pokazati da... čovjek na križu vlastite egzistencije upravo stječe mogućnost samotranscendiranja» (str. 90). Vidi u: Ž. Pavić, «'Crux probat omnia!' ili propast ontoteologije pred križem», u: Z. Grozdanov (ur.), *Bog pred križem: zbornik u čast Jürgena Moltmanna*, Ex libris, Rijeka, 2007., str. 55-97. Uputno je ovdje, također, napose u smislu *najuzoritijega čovjeka*, uputiti na Lutherov stav da je Isus sve samo ne najuzoritiji čovjek, suvremenije, u onom Kantovu smislu iz *Religije unutar granica čistoga uma*, već «najkušaniji i time najjadniji i najprokletiji od svih na zemlji» te sve samo ne onaj koji bi *zaslužio milost*, na kojemu je tragu i Moltmannova teologija Raspetoga. Lutherov citat vidi kod J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes: Eine Gotteslehre*, Christian Kaiser Verlag, München, 1980., str. 93.

⁴⁸² RB, str. 146.

⁴⁸³ Nav. dj., str. 145.

⁴⁸⁴ Nav. dj., str. 42.

«Prema Moltmannu, ne možemo se naprosto složiti s Hegelovom tvrdnjom da u Isus Kristu bitno susrećemo utjelovljenje Boga u *ljudskoj samosvijesti* i da Križ donosi prvenstveno tek pad ljudske samosvijesti u 'noć Ja=Ja». Nasuprot Hegelu, Moltmann naglašava jednostvenu, *jednokratnu narav* događaja križa i Božju objavu upravo u tom jednokratnom događaju». ⁴⁸⁵

Kao prvu dimenziju, on navodi Isusov sukob s religijskom moći njegova vremena:

«Izvori omogućuju spoznaju da Isus od početka nije doživljavao samo odobravanje, nego i neprijateljstvo i protivljenje. Sukob zbog kojeg je naposljetku umro bio je od početka zacrtan u njegov život zbog tog protivljenja. Stoga se njegova smrt na križu ne može razumjeti bez sukoba njegova života sa (židovskim) Zakonom i njegovim predstavnicima.» ⁴⁸⁶

Druga dimenzija se odnosi na njegov sukob s ondašnjom, rimskom, političkom vlasti.

«Razapinjanje na križ bila je kazna za državne delikte, a ne opća kriminalna pravda. Utoliko se može kazati da je razapinjanje na križ u to vrijeme bila politička kazna za pobunu protiv društvenog i političkog poretka *Imperium Romanum*». ⁴⁸⁷

Te, naposljetku, filozofski i teološki najvažnija *causa crucis* bila je ono što će Moltmann navesti 'bogonapuštenost Isusa' koja se očitovala u smrtnome vapaju 'Bože moj, zašto si me napustio?':

«Drugim riječima, 'Bože moj, zašto si me ostavio?' stavlja na kocku ne samo osobnu Isusovu egzistenciju, već upravo i njegovu teološku egzistenciju, svoj cjelokupni navještaj Boga... Križ Sina razdvaja Boga od Boga sve do potpunog

⁴⁸⁵ M. Welker, *Offenbarung Gottes*, str. 161-162.

⁴⁸⁶ Nav. dj., str. 157.

⁴⁸⁷ Nav. dj., str. 157.

neprijateljstva i razlike. Pojmiti Boga u od Boga napuštenom Raspetom zahtijeva 'revoluciju pojma Boga'. Sam kršćanski pojam Boga postaje ovdje pobunom u jednom sasvim drugačijem smislu od pobune koja je kod Isusa ljutila farizeje i svećenike i zbog koje su ga Rimljani smaknuli». ⁴⁸⁸

Ili, drugačije kazano:

«Križ nije nikakav puki simbol, već egzistencijelni izraz jedne od temeljnih značajki čovjekove egzistencije, patnje, poniženosti i izvjesnosti bitka-pri-smrti.» ⁴⁸⁹

U kontekstu ovakvoga razumijevanja Isusove povijesti, ali ponajprije božanskoga bitka koji svoje utemeljenje pronalazi u toj povijesti, na što ćemo se kasnije vratiti, Moltmann će naglasiti na nekoliko mjesta da upravo ta bogonapuštenost Isusa, u kojoj se očituje i cjelokupna bogonapuštenost zbilje, postaje i pretvara se u uvjet mogućnosti govora o božanskome bitku:

«S obzirom na Isusov smrtni vapaj za Bogom teologija postaje ili nemoguća ili postaje moguća samo kao specifično kršćanska teologija.» ⁴⁹⁰

Ovo izlaganje razloga Isusova raspeća koje Moltmann poduzima u uvodnome djelu svojega *Raspetoga Boga* za Moltmannovu teologiju nema dakle samo *deskriptivnu*, već prvenstveno *hermeneutičku* funkciju. Te *causae crucis*, kako ih i sam naziva na mnoge načine daju *sadržaj* smrti Boga na križu, kod Moltmanna prvenstveno teološki razumljenoj. Na koji način taj sadržaj postaje konstitutivan za njegovo poimanje smrti Boga?

Prije svega, Moltmann se tu želi gotovo u potpunosti ograditi i udaljiti od tradicionalnih teologija, kako katoličkih, tako i protestantskih, koje su u događaju Križa vidjeli ono 'za nas' Boga, odnosno *čin pomirenja Boga s čovjekom*. Takve teologije su prvenstveno, iz protestantske perspektive, ishodile iz onoga *sola fide* odnosa između

⁴⁸⁸ Nav. dj., str. 176.

⁴⁸⁹ Ž. Pavić, «'Crux probat omnia!' ili propast ontoteologije pred križem», str. 64.

⁴⁹⁰ Nav. dj., str. 177.

ljudskoga i božanskoga bitka, gdje božanski bitak, ako ga se ograniči samo na vjeru, svoju egzistenciju ima samo u odnosu na vjerujućega čovjeka, a posljedično tome i tumačenja objave Boga kao djela 'za nas' (*pro nobis*), koji je dominirao i dominira velikim dijelom svih teologija te koji je na velika vrata ušao napose nakon Schleiermачera.⁴⁹¹ Moltmann na nekoliko mjesta ukazuje na manjkavost ovakvoga reduciranja objave na puke *soteriološke*, a time i na individualistične interese. Tako će on, glede Lutherove teologije Križa, na koju se Moltmann uvelike oslanja u svojemu polazištu od konkretne božanske objave na Križu, ali ne i u izvođenjima, spomenuti kako Lutherove granice počivaju kako u historijskom, tako i u političkom smislu, na nemogućnosti da razvije svoju teologiju Križa onako kako bi bila primjerena cjelokupnom tumačenju božanskoga bitka iz događaja 'smrti Boga'.

Ovakav Moltmannov obrat, od tumačenja božanskoga bitka kako putem isključiva odnosa toga bitka prema čovjekovu bitku, tako i povijesti objave božanskoga bitka *iz* božanskoga bitka samoga, prema tumačenju božanskoga bitka iz povijesti Isusa Krista, koja uključuje i socijalne i političke, ali na kraju i metafizičke dimenzije, predstavlja obrat koji je Moltmann poduzeo kako bi, na Hegelovu tragu *postajanja apsoluta u povijesti*, pružio odgovor na razne teologije i filozofije novovjekovlja koje su doživjele svoje ozbiljno propitivanje, ako ne i rascjep u susretu s poviješću, odnosno s onim kontigentnim. Prije svega, u Moltmannovu slučaju, ali i u slučaju velikoga dijela postratne njemačke teologije, napose protestantske, tu moramo govoriti o polaženju iz povijesti kao 'bogonapuštenoj zbilji' u kojoj svaki govor o božanskome bitku koji tu povijest oblikuje mora pretrpjeti ozbiljne kritike, ako ne i svoju propast.

⁴⁹¹ O protestantskom značenju *sola fide* i posljedicama na spoznaju božanskoga bitka, vidi W. Kasper, *Bog Isusa Krista: Tajna Trojedinoga Boga*, UPT, Đakovo, 1994., str. 109, gdje piše: «Posljedica te teze, da je prava spoznaja Boga moguća samo u vjeri, sastoji se pak u tome da mi nikada ne možemo govoriti o Bogu 'po sebi', ne obazirući se na čovjeka, nego samo o Bogu 'za mene' i 'za nas', o Bogu u njegovu odnosu prema čovjeku». Također, Jacob Taubes povlači paralele između protestantske teologije 'unutrašnjosti', odnosno autonomije čovjeka i srednjovjekovnoga misticizma, koji je svoj vrhunac u novovjekovlju doživio u filozofiji i teologiji romantizma te iz takve teologije izvlači posljedice za ideju smrti Boga: «Pojam autonomije vodi k ateističkome nijekanju bilo kakvog transcendentnog zakona onkraj i iznad čovjeka. Ispunjenje ljudske autonomije događa se nauštrb smrti Boga kao stvoritelja neba i zemlje i svega vidljivoga i nevidljivoga, koji daje čovjeku zakon». Vidi u: J. Taubes, «Theologie und Politische Theorie», u: isti, *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der Historischen Vernunft*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1996., str. 258. Taubes nadalje u svome tekstu razlaže ideju smrti Boga i njezine posljedice za političku teoriju, što je osnovna intencija članka, pripisujući tu ideju «algebri revolucije u devetnaestom stoljeću» u kojoj «ideja napretka razara ideju providnosti» (str. 260-261).

U gore spomenutim kritikama granica Lutherove teologije križa, Moltmann navodi onu *historijsku* u kojoj Lutherovu «*theologia crucis* nije bilo moguće dovesti učinkovito u raspravu s Aristotelovim filozofskim djelom tako da bi iz nje mogla nastati i neka *philosophia crucis*»,⁴⁹² dalje izvodeći tu kritiku u smjeru u kojemu «dosljedna teologija križa mora pojmiti raspetoga Boga... u filozofskoj teologiji putem razumijevanja bivstvujućeg kao stvorenja».⁴⁹³

Međutim, u svome ranome djelu, napose u *Raspetom Bogu*, Moltmann je upao u istu zamku kao i objekt njegove kritike – Luther – jer i sam nije dosljedno i do kraja protumačio što po njemu znači to shvaćanje Raspetoga u filozofskoj teologiji putem razumijevanja bivstvujućega kao stvorenja. Drugu kritiku koju je on Lutheru uputio, da nije razvio političke posljedice razumijevanja Raspetoga, Moltmann je ucrtao u srž svojega promišljanja u *Raspetom Bogu*, međutim, *philosophia crucis* je područje koje je potrebno kod Moltmanna iščitavati u njegovim postulatima i potrebno ga je dovesti u dijalog s misliocima na koje se oslanja u svome radu.

Način na koji je Moltmann izveo razumijevanje bivstvujućega kao stvorenja, nasuprot Aristotelovoj metafizici sa svim svojim utjecajima i oblikovanjima suvremene teologije i filozofije, nužno polazi ne samo od Luthera, već i od posve konkretnih suvremenih događaja Auschwitza i njegovih tumačenja i razloga dovođenja Auschwitza u izravnu vezu s pitanjem o *božanskosti božanskoga bitka*, koje smo u prethodnom tekstu već spomenuli.

Na koji način?

Prije svega, već spomenuto Moltmannovo preuzimanje osnovnih postulata Blochova *Principa nada* i smještanje božanskoga bitka u još-ne-bitak budućnosti, u egzistenciju koja je «na frontu»,⁴⁹⁴ odvijalo se u izravnom dijalogu s dominantnim teologijama sredine dvadesetoga stoljeća. Tu prije svega mislimo na *neoortodoksnu* teologiju protestantskoga teologa Karla Bartha i njegovo «neizbježno privatiziranje, pounutrašnjenje vjere koje nije povezano s procesima društvene povijesti»⁴⁹⁵ te na

⁴⁹² *RB*, str. 89.

⁴⁹³ Nav. dj., str. 90.

⁴⁹⁴ Vidi *PN*, sv. 1, Naprijed, Zagreb, 1981., str. 19.

⁴⁹⁵ Za izvrсни pregled i kritiku teorija povijesti klasične i suvremene teologije, vidi u L. Gilkey, *Reaping the Whirlwind: A Christian Interpretation of History*, Wipf&Stock Publishers, Oregon, 2000. (1. izd. 1981.). Nav. mj. na str. 226.

Bultmannov božanski bitak o kojemu je moguće govoriti samo u vezi s vlastitom egzistencijom.⁴⁹⁶

Događaji Drugoga svjetskoga rata, napose Auschwitz iznijeli su dakle u prvi plan dugotrajnu krizu metafizike i 'smrt Boga', sada kao činjenicu i unutar teologije. Smrt Boga u samoj teologiji stara je gotovo koliko i sama kršćanska teologija,⁴⁹⁷ međutim značenje toga događaja ne samo da nikada nije bilo uvršteno kao temeljni događaj o mogućnosti govora o božanskome bitku, već su mu događaji dvadesetoga stoljeća dali posve novo značenje. Kako će Moltmann, pozivajući se na židovskoga filozofa Martina Bubera navesti, «fenomen koji je u novome vijeku simbolički opisan kao 'smrt Boga' uopće se ne odnosi na individualnu smrt nego na 'Božji pakao', na bezizlaznost svjetskoga procesa i apsurdnost postojanja».⁴⁹⁸ Ovaj Moltmannov prijelaz smrti Boga, od, u teologijskom smislu razumljene, smrti Boga kao smrti jedne od božanskih osoba, u novome vijeku, a pritom Moltmann prvenstveno misli na dvadeseto stoljeće i sve užase 'kontigencije povijesti', poprimila je općekulturno i općecivilizacijsko značenje, značenje bogonapuštenosti čitave zbilje. U tom procesu nije bila zahvaćena samo teologija i pitanje teodiceje,⁴⁹⁹ iako je zbog Moltmannovih interesa na teologiju najviše izvršila utjecaj.

Tako će i Langdon Gilkey na jednome mjestu navesti da se novo poimanje povijesti, koje se dogodilo kod postratnih teologa, a tu napose misli na Wolfharta Pannenberg, Jürgena Moltmanna, Dorothee Sölle i Eberharda Jüngela, kao i na čitavu

⁴⁹⁶ Paradigmatičan Bultmannov stav može se pronaći u njegovome tekstu «Povijest i eshatologija u Novome zavjetu»: «Uvidjeli smo da čovjek ne može odgovoriti na to pitanje (objave) kao na pitanje smisla povijesti u svojoj cjelovitosti. Jer čovjek ne prebiva izvan povijesti. No, sada možemo reći: *Smisao povijesti uvijek počiva u sadašnjosti*, a kada se sadašnjost misli kao eshatološka sadašnjost kršćanske vjere, ostvaruje se smisao povijesti... Ne pogledavajte oko sebe u univerzalnu povijest. Morate pogledati u svoju osobnu povijest. Smisao povijesti uvijek počiva u vašoj sadašnjosti i na njega ne možete gledati kao puki promatrač, već samo svojim odgovornim odlukama. Svaki trenutak nosi mogućnost da postane eshatološki trenutak. Ti ga moraš probuditi», u: R. Bultmann, «Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament», u: isti, *Glauben und Verstehen*, sv. 3, Mohr Siebeck, Tübingen, str. 105-106.

⁴⁹⁷ O ranokršćanskom govoru o smrti Boga vidi u *GGW*, str. 85-85: «Upravo je Tertulijan rekao da se vjera kršćana sastoji u tome da je Bog umro» te H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, str. 622-631.

⁴⁹⁸ *RB*, str. 245. O Buberovoj filozofiji povijesti i bezizlaznosti povijesnoga procesa, kao i o njegovu mesijanizmu kao izlazu iz te bezizlaznosti, vidi u J. Taubes, «Martin Buber und die Geschichtsphilosophie», u: isti, *Vom Kult zur Kultur*, str. 50-67.

⁴⁹⁹ O čemu piše i J. B. Metz, optužujući samu teologiju za problem teodiceje jer se sam božanski bitak nije nikada dovodio u pitanje sučelice povijesnim događajima. »Auschwitz je za mene označavao grozotu što nadilazi svaku poznatu teologiju, grozotu spram koje se svaki nesituirani govor o Bogu doima ispraznim i slijepim. Pitao sam se: postoji li uistinu Bog kojemu se može klanjati s takvom katastrofom iza sebe? Vidi J. B. Metz, «Govor o Bogu osjetljiv na patnju», str. 85.

generaciju američkih 'teologa Božje smrti' (William Hamilton, Thomas Altizer, Gabriel Vahanian, među najpoznatijima), odvijalo upravo zbog nedostatka dotadašnjih teologija povijesti, kao i eshatologije, da pruže odgovor na recentne povijesne događaje:

«Kao što je očito, Boga se ovdje (kod gore spomenutih autora, Z.G.), tumači *eshatološki*. To, kao prvo, znači da kao eshatološki Bog on nije Bog sadašnjosti, onaj koji je 'ispod' ili 'iznad' nas, suvereni i neuvjetovani Gospodar prošlosti i sadašnjosti, kao i onaj kojega je moguće spoznati kao Boga putem njegovih sadašnjih djela. Takav 'teistički' Bog sadašnjosti je za sve ove mislioce, onaj koji poziva na istinski ateistički protest protiv Boga. Takav suvereni Gospodar prošlosti je, s jedne strane, uzrok, ako je suveren, sadašnjih zala; a s druge, kao upravitelj svega, on je neprijatelj ljudske slobode i otvorene povijesti. Budući bitak Boga i činjenica da on djeluje iz budućnosti za te teologe razrješava moćno teodicejsko pitanje, pitanje svemogućega gospodara ove očajne povijesne sadašnjosti».⁵⁰⁰

U ovome ulomku Gilkey navodi nekoliko elemenata koji su bili odlučujući za promjenu paradigme metafizike postratnih njemačkih teologa. Prije svega, govor o 'teističkom' Bogu koji, kao 'gospodar prošlosti i sadašnjosti' i kojega je 'moguće spoznati putem njegovih sadašnjih djela' kao takav nužno postaje predmetom pobune i legitimnim ateističkim protestom protiv konkretnih događaja u povijesti, a tu prije svega Moltmann, a za njime i drugi spomenuti autori, navode problem patnje.

Problem patnje, tj. konkretne patnje žrtava masovnih stratišta, reći će Moltmann reflektirajući o svome ranome djelu, za njega će postati središnje teološko mjesto i činjenica iz koje svo promišljanje o naravi stvarnosti i božanskosti Boga mora ishoditi: «Vapaj umirućih žrtava tih masovnih uništenja – vapaj za pravdom – postao je za mene pitanjem Boga.»⁵⁰¹

Međutim, način na koji je taj vapaj umirućih odnosno, u širem smislu, patnja postala 'pitanjem Boga', kako Moltmann naglašava, vrijedno je daljnje obrade i zadire, na filozofijski način, u ono što će Adorno 1966. godine, dakle nekoliko godina prije

⁵⁰⁰ L. Gilkey, *Reaping the Whirlwind*, str. 231.

⁵⁰¹ J. Moltmann, «Božja pasija», u: Z. Grozdanov (ur.), *Bog pred križem: Zbornik u čast Jürgena Moltmanna*, str. 39.

Moltmanna u *Raspetome Bogu*, u svojoj *Negativnoj dijalektici* napisati, obrazlažući 'istinu filozofije' i njezin predmet, da je «uvjet svake istine da patnja progovori jer je patnja objektivnost koja tereti subjekt».⁵⁰² Ta patnja o kojoj Adorno govori, skopčana s događajima Auschwitzta, dovela je Adorna do kritike idealističke filozofije, konkretno do samih temelja te filozofije koja ono objektivno (poput patnje) već unaprijed supsumira pod unaprijed određen pojam cjeline unutar koje ta patnja zadobiva svoj smisao. Materijalističnost filozofije, napose u sklopu ovih pitanja povijesnih događaja koje smo gore naveli, kod Adorna se može sažeti u njegovoj rečenici:

«Najmanji trag besmislene patnje u doživljenom svijetu razotkriva laž cjelokupne filozofije identičnosti, koja bi iskustvo željela odvratiti od toga».⁵⁰³

Moltmann, na tragu Adornove 'besmislene patnje', također upotrebljava tu sintagmu upravo kako bi, poput njega, razotkrio laž *filozofije identičnosti*, ovoga puta s *teološkim* interesom, koja ono «heterogeno ne želi svesti na unaprijed spravljene kategorije»,⁵⁰⁴ pri čemu ono *heterogeno*, odnosno *objektivno* ima kod Moltmanna ulogu ispunjavanja sadržajem prethodno dane i prethodno određene božanske objave. U ovome Moltmann, kako ćemo ukratko pokazati, ne polazi samo od Adorna već i od Lutherova *dictuma* o naravi božanske objave, što ju je zapisao u svojoj «Heidelberškoj disputaciji», uz, naravno, nužna razlikovanja i nijansiranja koja su potrebna kako bi se razlikovao osnovni cilj Adornove i Moltmannove, odnosno Lutherove filozofije i teologije. Tako će u toj disputaciji, koja predstavlja temelj i vrhunac Lutherove odluke za reformaciju,⁵⁰⁵ Luther napisati kako se «Teologom naziva s pravom onaj tko ono što je vidljivo od Božje biti i što je okrenuto prema svijetu poima kao ono što je prikazano u patnji i na križu. Ono što je okrenuto svijetu, što je vidljivo od Božje biti suprotno je onom nevidljivom, njegovoj ljudskosti, slabosti, ludosti».⁵⁰⁶

⁵⁰² ND, str. 37.

⁵⁰³ Nav. dj., str. 175.

⁵⁰⁴ Nav. dj., str. 33.

⁵⁰⁵ O značaju Heidelberške disputacije za cjelokupnu Lutherovu teologiju, vidi u B. Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, str. 207-219 te W. von Loewenich, *Luther's Theology of the Cross*, str. 28-31, a za njegovu teologiju križa vidi L. Asendorf, *Luther und Hegel: Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie*, Steiner Verlag, Wiesbaden, 1982., str. 70-73 i E. Thaidigsmann, *Identitätsverlangen und Widerspruch: Kreuzestheologie bei Luther, Hegel und Barth*, Kaiser Verlag, Grünwald, 1983., str. 38-39.

⁵⁰⁶ M. Luther, «Heidelberška disputacija», u: isti, *Temeljni reformatorski spisi*, sv. 1, str. 42

Kod Luthera je ovdje na djelu nominalizam kasnoga srednjovjekovlja,⁵⁰⁷ kojim on božanski bitak utemeljuje na onome konkretnome, *objavi božanskoga bitka u povijesti*. Moltmann se u svome djelu izravno poziva na ove Lutherove heidelberške teze kako bi dao osnovu svojoj teologiji. Međutim, vrlo je važno primijetiti na koji način Moltmann Adorna uvodi u svoju teologiju kako bi potvrdio svoju (i Lutherovu) tezu da se božanski bitak može utemeljiti samo na *povijesnosti*, odnosno na konkretnim povijesnim događajima. Pri tome ti povijesni događaji kojima se vrhune u patnji, tj. rečeno s Adornom, «Nikakav apsolut se ne može izraziti drugačije no u stvari i kategorijama imanencije»,⁵⁰⁸ postaju *locus* bilo kakvog određenja egzistencije i naravi božanskoga bitka.

Moltmann raspravlja s Adornom, kao i s njegovim kolegom iz 'Frankfurtske škole' Maxom Horkheimerom u poglavlju *Raspetoga Boga* koje nosi naslov 'Teologija križa i ateizam', odabirući prvenstveno Horkheimera kao svoga dijaloškog partnera, smatrajući da je Horkheimer svojom 'čežnjom za posve Drugim', «došao korak bliže tajni 'Bog i patnja' koja leži u temelju spora».⁵⁰⁹ Međutim, u tom poglavlju Moltmann Adorna uvodi na mala vrata u čitav dijalog ateizma i teologije Križa, no, pomnijim razmatranjem njegove cjelokupne rane teologije, s vrhuncem u *Raspetom Bogu*, može se uvidjeti kako Adornova filozofija iz *Negativne dijalektike* snažno korespondira s Moltmannovim nakanama, a uvelike se i na nju naslanja. I tu se može također potvrditi i Metzova teza o polazišnoj točki njegove, ali i Moltmannove teologije u «sekundarnom nominalizmu»,⁵¹⁰ pri čemu snažno apostrofira Adorna kao filozofa koji je u bitnome utjecao na formiranje njegove teologije.

Ovim izriječkom, 'na mala vrata' kroz koja je Adorno ušao u raspravu o teologiji križa, prije svega podrazumijevam mjesto i obim koji mu je Moltmann dao u svojem poglavlju. Tako će Moltmann na samome kraju svoje bilješke o Adornovoj *Negativnoj dijalektici* i njezinu značenju za vlastitu teologiju, a napose o Adornovoj tezi da se materijalizam usuglašava s teologijom «tamo gdje je najmaterijalističkiji»,⁵¹¹ napisati sljedeće:

⁵⁰⁷ O Lutherovu nominalizmu i formiranju Lutherove teologije u nominalističkom kontekstu, vidi: H. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*.

⁵⁰⁸ *ND*, str. 331.

⁵⁰⁹ *RB*, str. 256.

⁵¹⁰ J. B. Metz, «Bog i vrijeme: Teologija i metafizika na razmeđu moderne», str. 50.

⁵¹¹ *ND*, str. 178.

«Za kršćansku teologiju realnost Isusova križa, njegova tjelesna patnja i umiranje predstavljaju točku na kojoj je ona ispunila zabranu pravljenja slika i permanentnom kritikom zahtijeva ispunjenje. Ona Kristova tjelesna bol i smrt predstavlja stoga za nju negativnu stranu njezine simbolike Boga, uskrsnuća, suda i vječnog života. Teologija koja sa spoznajom križa ne prihvaća istinu negativne teologije teško postaje teologijom raspetoga Boga. Ovdje ona mora postati 'materijalistička'». ⁵¹²

Ova 'materijalističnost' teologije, tvrdim, predstavlja, uz 'rodno mjesto' Moltmannove teologije, razumijevanje spekulativnoga Velikog petka kao bogonapuštenosti zbilje, polazišnu točku Moltmannova *hermeneutičkoga* pokušaja ne samo, u *teološkome* smislu, ⁵¹³ govora o božanskome bitku, već i u *filozofskome*, na tragu Hegelova spekulativnoga Velikog petka, govora o «postajanju apsoluta u povijesti», uza sve razlike koje se nalaze u Hegelovu i Moltmannovu razumijevanju Boga/apsoluta i njegova odnosa prema zbilji.

Na ovome mjestu Moltmann združuje naizgled gotovo nezdrživo. Adorna, čija cjelokupna filozofija iz *Negativne dijalektike*, ali i *Minime moralije* počiva na ukazivanju nedostataka Hegelove filozofije identičnosti te na njegovu središnjem postulatu o «cjelini kao neistini», ⁵¹⁴ na što Adorno neprestano i u raznim oblicima ukazuje u tim svojim djelima te Hegela, koji je upravo sa spekulativnim Velikom petkom označio, već u svom ranom djelu, tu 'filozofiju identičnosti' tako što i sam događaj smrti Boga predstavlja «nedifrencirano jedinstvo supstance i subjekta i njezina pada u bezdan predrefleksivne samosvijesti». ⁵¹⁵

Međutim, uzimanje Hegela i Adorna kao dvije uporišne točke svojega razumijevanja teologije, Moltmann unutar svojega mišljenja ne čini nikakvu kontradikciju budući da on Hegelov spekulativni Veliki petak razumije samo u *jednom* njegovome smislu (od tri objašnjena u prvome dijelu ovoga rada), a taj se smisao sastoji

⁵¹² *RB*, str. 256.

⁵¹³ Tako će Moltmann u «Prinosku sporazumijevanju o temi» *Raspetoga Boga* napisati: «Zato sada, nakon filozofije nade Ernsta Blocha, prihvaćam pitanja negativne dijalektike i kritičke teorije Th. W. Adorna i M. Horkheimera... Bez uvažavanja boli onoga negativnog, kršćanska nada ne može postati realističnom niti djelovati oslobađajuće.», u: *RB*, str. 13.

⁵¹⁴ »Das Ganze ist das Unwahre«. Vidi Th. Adorno, *Minima moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973., §29, str. 57.

⁵¹⁵ Usp. M. Welker, *Offenbarung Gottes*, str. 150.

u razumijevanju spekulativnoga Velikoga petka kao događaja koji stoji na završetku procesa utjelovljenja⁵¹⁶ i u kojemu je sve ono transcendentno, svi metafizički sustavi novovjekovlja koji se prvenstveno temelje na 'refleksivnoj svijesti' doživjeli rascjep. Njega Moltmann ipak ne iščitava preko sustavnoga promišljanja i razlaganja Hegelove filozofije,⁵¹⁷ već mu je taj spekulativni Veliki petak, točnije «smrt Boga» poslužio kao sintagma kojom se najbolje može opisati ono što je Martin Buber napisao o značenju 'smrti Boga' koja se prvenstveno odnosi «na 'Božji pakao', na bezizlaznost svjetskoga procesa i apsurdnost postojanja.»⁵¹⁸ Također, Moltmann ne izvodi dalje značenje spekulativnog Velikog petka u Hegelovoj filozofiji, sa svim svojim posljedicama kako za filozofiju (u supstanci koja je postala subjektom) tako i za teologiju (uskrnuće kao uskrnuće *duha* u zajednicu, a ne konkretnoga bića Isusa iz Nazareta).

Upravo takav pristup omogućio je Moltmannu da ova dva disparatna filozofa položi u temelje svojega teološkog promišljanja o naravi zbilje, kako božanske tako i ljudske, i o naravi objave božanskoga bitka u povijesti. No, u ovome je potrebno nijansirati i razlikovati Moltmannove osnovne ciljeve te u tome smislu ukazati na uvjetnu manjavost Moltmannove teologije koja nije do kraja izvela posljedice spekulativnoga Velikog petka, kojega preuzima kao polazišnu točku, za tumačenje božanskoga i čovjekova bitka.

No, kako bi odgovorili na taj nedostatak, čime ćemo se baviti u zaključnome dijelu našega rada, potrebno je ukratko ukazati na odnos Moltmannova mišljenja i Frankfurtske škole, napose onako kako je predstavljena kod njezinih vodećih filozofa, M. Horkhemiera i Th. Adorna. U ovome ćemo se, naravno, usredotočiti samo na one dijelove koje Moltmann koristi u svome radu i koji se prvenstveno odnose na 'dešifriranje' objave 'iz konkretnoga', što je usko povezano s problemom patnje i teodicejskim pitanjem. Iako je teorija Frankfurtske škole, napose kod Horkheimera i

⁵¹⁶ Moltmann preuzima tumačenje utjelovljenja kod Hegela koje predstavlja središnji događaj kako u tumačenju egzistencije apsoluta tako i naravi čovjeka. U tome smislu je Jacob Taubes i napisao da je «Utjelovljenje alfa i omega čovjekove sudbine i pruža shematizam za razumijevanje naravi čovjeka. Kristologija prema Hegelu nije tek teorija religiozne svijesti (na subjektivan način) već je i pečat kojim su obilježeni priroda i čovjek». U J. Taubes, «Theodizee und Theologie: Eine philosophische Analyse der dialektischen Theologie Karl Barths», u: isti, *Vom Kult zur Kultur*, str. 216.

⁵¹⁷ Jedna od značajnih osobina Moltmannove teologije i njegova dijaloga s mnogobrojnim filozofima i teolozima sastoji se upravo u nedostatku temeljitoga razumijevanja konteksta i smisla stavova tih filozofa, već u preuzimanju njihovih pojedinih stavova od kojih Moltmann, u narednom izvođenju, izgrađuje svoje mišljenje.

⁵¹⁸ *RB*, str. 245.

Adorna, prvenstveno teorija društva, što naglašava i Moltmann⁵¹⁹ i koristi njezine posljedice u posljednjem poglavlju i *Raspetoga Boga* 'Putovi k političkom oslobođenju čovjeka', uzroke i posljedice kritike teologije te teorije društva Moltmann učitava u svoje pitanje o *locusu* božanske objave.

Horkheimerova kritika teologije, «Metafizička vjera u to da se uobličavanje individualnog života može utemeljiti na osnovu bivstva koje treba otkriti najjasnije se odražava u neposredno teološkim sistemima... Ali stvarnost koja je osnova vrijedi kao normativna ne samo tamo gdje je religiozno porijeklo odnosa ovisnosti očuvano još u formi naredbe nego i u svim slučajevima gdje se usuglašavanje postojanja s njenom, u metafizici otkrivenom osnovom smatra dragocjenom. Biće kome metafizičari daju emfatično ime stvarnog sadrži kod njih i pravilo za egzistenciju koja se rješava. Materijalistička teza po svojoj prirodi isključuje takve konsekvence»,⁵²⁰ u Moltmannovu slučaju također se pretvara u kritiku teologije u kojoj Križ predstavlja «temelj i kritiku cjelokupne teologije»:

«Moderna kritika religija može napasti cjelokupni svijet religioznoga kršćanstva, ali ne i taj nereligiozni križ. U križu *ne postoji nikakav uzor religioznih misaonih projekcija*. Naprotiv, onaj Raspeti predstavljao je i predstavlja izvorno razapinjanje cjelokupne religije: obogotvorenje ljudskog srca, sakraliziranja izvjesnih mjesta u prirodi i određenih svetih davanja u vremenu i štovanje političkih moćnika i njihove politike sile».⁵²¹

U ovome svome navodu Moltmann ne kritizira samo onu religioznost koja ne polazi od Križa, što ćemo u narednome objasniti, već, prije svega, kritizira onu teologiju koja ne polazi od hermeneutike njezina osnovnoga *locusa*, već ga prihvaća u svojim ustaljenim oblicima i značenjima.⁵²² No, koji su to oblici i na koji način to korespondira s Horkheimerovom kritikom teoloških sustava koji 'putem bivstva žele utemeljiti individualni život' i Adornovom kritikom filozofije koja «s obzirom na povijesno stanje, nalazi svoj istinski interes tamo gdje je Hegel, u skladu s tradicijom, izjavljivao da je

⁵¹⁹ O tome vidi u nav. dj., str. 253.

⁵²⁰ M. Horkheimer, «Materijalizam i metafizika», u: isti, *Tradicionalna i kritička teorija*, (prevela Olga Kostrešević), BiGZ, Beograd, 1976., str. 97-98.

⁵²¹ *RB*, str. 49. (istaknuo Z.G.).

⁵²² O tome vidi u *RB*, poglavlje II: «Otpor križa njegovim tumačenjima», str. 41-94.

nezainteresiran; u bespojmovnome, pojedinačnome i posebnome; u onome što se sve od Platona po kratkom postupku odbacivalo kao prolazno i beznačajno i na što Hegel lijepi etiketu lijene egzistencije?»⁵²³

Kako smo već naveli, Moltmannu Isusov povijesni proces predstavlja bitnu hermeneutičku funkciju za objašnjenje naravi i egzistencije božanskoga bitka. Taj povijesni proces, u teologiji uglavnom tumačen kao važna povijesna činjenica, ali u suštini kao dodatak na već uspostavljenog tumačenja božanskoga bitka kojemu Križ predstavlja samo mjesto pomirenja Boga i čovjeka, kod Moltmanna preuzima sasvim drugačiju funkciju. U cjelokupnoj Moltmannovoj ontologiji božanskoga bitka u kojoj križ ne predstavlja «kraj metafizike ... već preuzima metafiziku kao zadaću teologije»⁵²⁴ Isusov povijesni proces, budući da je vođen temeljnom hermeneutičkom strukturom objašnjenja čitavoga utjelovljenja s vrhuncem u 'smrti Boga', za Moltmanna prije svega obilježava tumačenje egzistencije božanskoga bitka kojoj se može prići jedino i isključivo preko te povijesti.

Razlozi ovakvome Moltmannovu postupku počivaju ne samo u tradiciji novovjekovne filozofije i teologije već, prije svega, u polazišnoj točki Moltmannova tumačenja božanskoga bitka, a to je problem *teodiceje*. Upravo u problem teodiceje i opravdanja patnje nedužnih Moltmann i postavlja raspravu ne samo s Frankfurtskom školom već i sa značenjem Hegelova spekulativnog Velikog petka. Također, s patnjom kao središnjom točkom hermeneutike utjelovljenja, «Moltmann je u svoju teologiju, u središte interesa postavio problem patnje».⁵²⁵ U bavljenju s problemom patnje Moltmann preuzima u potpunosti i do kraja radikalizira poznatu rečenicu Georga Büchnera da je problem patnje stijena na kojoj počiva ateizam.

«Može se poricati zlo, ali patnja ne. Zapamti to, Anaksagora: zašto ja trpim? To je pećina ateizma. I najslabiji trzaj bola, pa makar se on zbio u jednom atomu, uzrokuje u stvaranju pukotinu odozgo do dolje».⁵²⁶

⁵²³ ND, str. 29.

⁵²⁴ RB, str. 247.

⁵²⁵ J. Figl, *Atheismus als theologisches Problem: Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart*, Matthias-Gruenewald Verlag, Mainz, 1977., str. 252.

⁵²⁶ Vidi G. Büchner, *Dantonova smrt: drama u četiri čina*, Zora, Zagreb, 1950., str. 63. Također, o izravnom Moltmannovu preuzimanju Büchnerova stava, vidi u: J. Moltmann, «Gott und Auferstehung», u: *Perspektiven der Theologie*, str. 37. i J. Figl, *Atheismus als theologisches Problem*, str. 252.

No, Moltmann u samome ateizmu, koji nastaje kao posljedica nemogućnosti odgovora na problem patnje razlikuje nekoliko vrsta ateizama te se posebno bavi onim koji naziva 'protestnim ateizmom'. Protestni ateizam, koji polazi od problema patnje, po Moltmannu predstavlja jedini legitimni ateizam, te se nalazi u spisima Dostojevskog, Camusa i Horkheimera. Razlog zbog kojega se Moltmann posebno bavi ovim protestnim ateizmom nalazi se u njegovu stavu da taj ateizam, kao dominantna figura ateizma u prvoj polovici dvadesetoga stoljeća, postavlja problem patnje u svoje središte razloga za odbacivanje bilo kakve metafizičke instance kojom bi se mogla objasniti kako zbilja, tako i iskustvo čovjeka u toj zbilji koja je prožeta patnjom. Međutim, ono što nas ovdje posebno zanima je Moltmannovo preuzimanje ovoga 'metafizičkog revolta' spomenutih autora u svoju teologiju Križa: «Teologija Križa u sebe prihvaća metafizički revolt zato što u Kristovu križu spoznaje revolt u metafizici ili bolje u Bogu samome».⁵²⁷ Na koji način to Moltmann čini i, napose, na koji način tu njegovu metodu, kao i ishodište problema ateizma, možemo povezati kako s problemom spekulativnog Velikog petka tako i s Moltmannovim odgovorom na postavljanje Velikoga petka u središte svojega mišljenja?

Protestni ateizam, prema Moltmannu, kao svoj primarni predmet nema problem egzistencije Boga već njegove pravednosti u svijetu. Napose taj protestni ateizam možemo povezati s vrlo žustrim raspravama o teodicejskim pitanjima nakon Auschwitz⁵²⁸ u kojima se egzistencija božanskoga bitka izravno povezivala s njegovom pravednošću ili, točnije rečeno, s njegovom svemoći i dobrotom sučelice strahotnih događaja. Prema Moltmannu, «ateizam je brat teizma te se služi logikom povratnoga zaključivanja. S jednakim pravom kao što teizam govori o Bogu, o

O daljnjim tumačenjima *Dantonove smrti* i njezina utjecaja na suvremenu teodicejsku problematiku, vidi u: G. Neuhaus, «Teodiceja: slom ili udar vjere?», u: J. B. Metz (ur.), *Krajolik od krikova: o dramatici teodicejskog pitanja*, str. 21-29.

⁵²⁷ RB, str. 259.

⁵²⁸ Kao jedan od najznačajnijih doprinosa tom problemu navodimo kratko djelo H. Jonasa, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1987. kao i djelo E. Wiesela, *Noć*, (preveo: Mate Maras), Znanje, Zagreb, 2011. Sa strane teologije, dobar prikaz postratnih teologija koje su potaknute i teodicejskim pitanjima daje W. Hamilton, «The Death of God Theologies Today», u: T. J. J. Altizer i W. Hamilton (ur.), *Radical Theology and the Death of God*, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis, 1966., str. 23-50 te kritika tih teologija kod J. W. Montgomery, «A Philosophical-Theological Critique of the Death of God Movement», u: B. Murchland (ur.), *The Meaning of the Death of God: Protestant, Jewish and Catholic Scholars Explore Atheistic Theology*, Random House, New York, 1967., str. 25-69.

najvišem, najboljem i pravednom bitku, ateizam govori o Ništa koje se očituje u ništavnim iskustvima patnje i zla». ⁵²⁹ Tradicionalni teizam i protestni ateizam po Moltmannu polaze od istoga načela, a to je, *s teističke strane*, obogotvorenje *božanskoga Boga* koji sučelice ovosvjetovnoj patnji i smrti biva zatočen u svoju apstraktnu općost, apatetičan, a *s ateističke strane*, u htijenju da božanskost Boga intervenira u povijest kako bi dokončao patnju i smrt, pronalazi ništavilo koje je nesposobno za bilo kakvu intervenciju i time se niječe božanski bitak, upravo zbog svoje nesposobnosti da dokonča patnju. Međutim, u toj 'logici povratnog zaključivanja' protestnoga ateizma Moltmann ne pronalazi argumente kako bi pobio taj ateizam jer ga naziva jedinim legitimnim oblikom ateizma već iz te ateističke pozicije protesta gradi svoju i *isusologiju* i *kristologiju*, pa time posljedično i nauk o božanskome bitku.

Protest zbog patnje nevinih predstavlja dakle Moltmannu polazišnu točku njegove izgradnje teologije, a upravo ta polazišna točka u bitnome ovisi o 'promjenama transcendencije', kako ih je nazvao još u razdoblju bavljenja eshatologijom i *Teologijom nade*. ⁵³⁰ Transcendencija božanskoga Boga tradicionalne metafizike, koja je uključivala sve one atribute koje mu je filozofija davala još od Aristotela, misli tu božanskost jedino u odnosu na konačni bitak:

«Za metafiziku je bit božanskoga bitka određena njegovim jedinstvom, nedjeljivošću, njegovom bespočetnošću i beskrajnošću, njegovom nepokretnošću i nepromjenjivošću. Budući da se bit božanskoga bitka misli porad konačnoga bitka, ona mora obuhvaćati sve odredbe konačnoga bitka i isključiti sve odredbe koje su usmjerene protiv bitka, inače konačni bitak ne bi mogao naći temelj u božanskom bitku i postojanost u odnosu na prijeteće Ništa u smrti, patnji i kaosu. Smrt, patnja, smrtnost moraju se stoga isključiti iz božanskoga bitka. Taj je pojam filozofske teologije do danas preuzimala kršćanska teologija zato što je kršćanska vjera praktično do danas u sebe prihvaćala religioznu potrebitost konačnoga, ugroženog i smrtnog čovjeka za zaštićenošću u nekoj višoj svemoći i autoritetu». ⁵³¹

⁵²⁹ *RB*, str. 251.

⁵³⁰ Vidi njegov članak «The Future as a New Paradigm of Transcendence», u: J. Moltmann, *The Future of Creation*, str. 1-17.

⁵³¹ *RB*, str. 242.

Ovakva metafizika božanskoga bitka i konačnosti čovjeka kod Moltmanna ne vodi samo neriješenom problemu 'smrti, patnje i kaosa' na razini imanencije, što i predstavlja očitu metu protestnoga ateizma, već za Moltmanna kao teologa, ovdje je na kocki sama božanskost Boga u svjetlu njegove objave, kao i problem što učiniti sa središnjim *locusom* te objave, Križem. U dosadašnjem radu uvidjeli smo da za Moltmanna Križ ne predstavlja središte objave u onom metafizičkom i vjerničkom smislu pomirenja Boga sa čovjekom, što je središnje mjesto gotovo cjelokupne teologije koja križ promatra iz njegova isključivo soteriološkoga značenja, već gotovo isključivo u povijesnom smislu, kao posljedicu Isusova djelovanja, tj. kao posljedicu njegova 'povijesnoga procesa'. Unutar te dimenzije Moltmann je razlikovao taj Križ kao posljedicu njegova sukoba s religijskim vođama njegova vremena, te kao posljedica sukoba s političkom i društvenom vlasti toga vremena. No, on ovome dodaje i još jednu dimenziju koja izravno udara na metafizičke postavke novovjekovne i suvremene teologije, a to je Križ, odnosno smrt Isusa kao događaja 'bagonapuštenosti'. Nastavno na prethodno izlaganje ograničenja tradicionalne metafizike, Moltmann se naglasiti da kada se taj pojam Boga

«primijeni na Kristovu smrt na križu, tada se Križ mora 'isprazniti' zbog božanstva jer Bog *per definitionem* ne može patiti i umrijeti. On je čista uzročnost. Ali kršćanska teologija mora misliti Božji bitak u patnji i u umiranju te naposljetku u Isusovoj smrti, ukoliko ne želi napustiti samu sebe i izgubiti svoj identitet».⁵³²

Postavljanjem uvjeta mogućnosti govora o Bogu na temelju patnje i umiranja, Moltmann svjesno obrće postavke tradicionalne metafizike koja je umiranje i patnju isključila iz božanskoga bitka, upravo zbog nesumjerljivosti posljedica konačnosti bitka, što patnja i umiranje jesu, i beskonačnosti božanskoga bitka koji u sebi ne može sadržavati bilo kakvo ograničenje svojih atributa. Međutim, Moltmannova kritika tradicionalne metafizike, napose one koja je svoje mjesto pronašla u normativnoj kršćanskoj tradiciji, kako katoličkoj tako i protestantskoj, ne zaustavlja se samo na dijagnozi stanja te teologije i metafizike već prvenstveno smjera na onu 'teologiju iz konkretnoga' koja će, na tragu kako događaja Auschwitza tako i na posljedičnim

⁵³² Isto.

filozofijama i teologijama ustvrditi da je proturječnost, ovoga puta između beskonačnosti božanskoga bitka i nužne izgradnje teologije božanskoga bitka iz konačnoga, «ono neidentično pod aspektom identičnosti; primat principa proturječnosti u dijalektici pomjera ono heterogeno mišljenjem jedinstva... Dijalektika je konzekventna svijest o neidentičnosti. Ona ne zauzima neko stanovište unaprijed».⁵³³

U kojemu smislu ova Adornova rečenica korespondira s Moltmannovim pokušajem mišljenja božanskosti Boga iz patnje i smrti? Ovo mišljenje identičnosti i neidentičnosti koje 'ne zauzima neko stanovište unaprijed' u Moltmannovom se djelu da jasno iščitati upravo iz potpunoga Moltmannova izbjegavanja da misli božanski bitak mimo konkretne historijske objave toga bitka, sa svim posljedicama kako na društvenom, političkom, ali i na striktno teološkom području. Pri tome je važno reći da teološka obrada dimenzija Isusove smrti, kao 'bogonapuštenosti', predstavlja temelj za ove prve dvije spomenute dimenzije te im daje usmjerenje. U toj teološkoj dimenziji, Moltmann jasno naglašava da se konkretnost patnje i smrti ne može «upiti» u unaprijed pretpostavljeni pojam Boga, već da se pojam Boga nužno mora graditi iz konkretne patnje i smrti.⁵³⁴ Tako će u poglavlju o 'Trojstvenoj teologiji križa' naglasiti da «Mjesto nauka o Trojstvu (tj. Bogu) nije 'mišljenje mišljenja' već Isusov križ».⁵³⁵ Drugim riječima, *nauk o Bogu ne ishodi iz metafizičkih spekulacija o naravi božanskoga bitka već iz konkretnoga događaja božanskoga bitka.*⁵³⁶

U ovome, Moltmann se nalazi u dvostrukoj poteškoći glede tradicionalnih iskaza o Bogu. *S jedne strane*, preuzeti konkretan historijski događaj, Križ, kao temelj božanskoga bitka dovodi ga u poteškoću mišljenja božanskoga bitka prije samoga utjelovljenja, a *s druge strane*, govor o Križu kao o konstitutivnom elementu božanskoga bitka dovodi ga u poteškoću mišljenja božanskoga bitka u onome što je tradicionalna metafizika odbacila kao ništavno i kao prividno. Ili, kao što će Adorno

⁵³³ ND, str. 27.

⁵³⁴ O Moltmannovoj teologiji iz konkretnoga događaja patnje i smrti, vidi Z. Grozdanov, «Teologija iz konkretnoga», u: isti, *Teologija: silazak u vražje krugove smrti. O četrdesetoj obljetnici 'Raspetog Boga'*, Ex libris, Rijeka, 2014., str. 31-60. O tome i S. Odak, «Raspeti Bog u raspetog regiji. Teološka promišljanja o knjizi *Teologija: silazak u vražje krugove smrti: o četrdesetoj obljetnici 'Raspetog Boga'*», u: R. Ammicht-Quinn, M. Babić, Z. Grozdanov, S. Ross i M. Th. Wacker (ur.), *Concilium* 1(2015.), *Religija i identitet u postkonfliktnim društvima*, str. 185-191, pos. 186.

⁵³⁵ RB, str. 275.

⁵³⁶ U ovome je Moltmann posve na tragu već navedene Lutherove 20. teze iz *Heidelberške disputacije*: «Nego se teologom s pravom naziva onaj tko ono što je vidljivo od Božje biti i što je okrenuto svijetu, poima kao ono što je prikazano u patnji i na križu. Ono što je okrenuto svijetu, što je vidljivo od biti Božje suprotno je onom nevidljivom, njegovoj ljudskosti, slabosti, ludosti...»

reći: «Nije više moguće tvrditi kako je ono nepromjenjivo, istina, a ono pokretno, prolazno, privid».⁵³⁷

Na koji je način tradicionalna metafizika i teologija tvrdila da je patnja, odnosno zlo, u metafizičkom smislu, a Isusova smrt na križu u teološkom smislu, nešto prolazno i privid, nasuprot božanskosti Boga kao onome što je nepromjenjivo i istina?

Moltmann u svom *Raspetom Bogu* tome problemu pristupa striktno teološkim obrazlaganjem, kojim se mi ovdje nećemo baviti, no nužno je napomenuti nekoliko elemenata Moltmannova nadilaženja suprotnosti vječnosti i prolaznosti, te uspostavljanja dijalektike između nepromjenjivog i smrtnog. U tu raspravu Moltmann uvodi tradicionalnu raspravu o dvije naravi u Isusu Kristu, onoj ljudskoj i onoj božanskoj. Prema tom tradicionalnom stajalištu, događaj patnje i smrti pripada onome ljudskome u Isusu, upravo zato što je božansko, kao nepromjenjivo i vječno, lišeno patnje.⁵³⁸ Međutim, ukoliko se prema našem autoru striktno držimo tog stajališta, u potpunosti se lišavamo mogućnosti da objavu u Isusu, kao objavu Boga, promatramo upravo kao objavu Boga te sve što se događa onome povijesnome Isusu, događa se i božanskome bitku samome. Kako bi prevladao taj dualizam povijesne objave, Moltmann u govoru o božanskome bitku, kao i o hermeneutici božanskoga bitka u povijesti, ne pristupa 'odozgo', od već uspostavljene naravi božanskoga bitka koja ono povijesno upija u sebe i time ga poništava u božanskome bitku, već upravo 'odozdo', tumačeći i gradeći svoju teologiju božanskoga bitka iz onog vidljivog, povijesnog Isusova procesa s vrhuncem u smrti i na Križu. U tom smislu Moltmann je posve na liniji Luthera kojemu je 'crux sola et nostra theologia'. No, Moltmann to Lutherovo tumačenje križa kao jedinoga mjesta uvjeta mogućnosti govora o božanskome bitku proširuje od epistemološke razine, na kojoj se zadržao Luther, na političku, društvenu, ali i ontološku razinu. Lutherova 20. teza: «Tako ni za koga ne koristi spoznavati Boga u njegovoj slavi i gospodstvu ukoliko ga on *ujedno* ne spoznaje u niskosti i sramoti njegova križa», za Moltmanna predstavlja polazišnu točku, ali termin *ujedno* (spoznaja *ujedno* u slavi i sramoti), u *Raspetom Bogu* gotovo da ne igra nikakvu ulogu jer Moltmann tumačenju božanskoga bitka pristupa samo s jedne strane, one 'niskosti i

⁵³⁷ ND, str. 294.

⁵³⁸ «Velika Crkva se držala Božje nesposobnosti za patnju. Bog nije sposoban za patnju u istome smislu kao i stvorenje koje je izloženo bolesti, boli i smrti.» RB, str. 262.

sramote', da se izrazimo Lutherovim riječima. Tako će Moltmann središnjost i isključivost Križa kao mjesta spoznaje Boga jasno naglasiti:

«Spoznajno-teorijski princip teologije križa može biti samo ovaj dijalektički princip: božanstvo Boga biva objavljeno u paradoksu Križa».⁵³⁹

Značaj ovoga Moltmannovog izbjegavanja određivanja božanskoga bitka i iz vječnosti i iz prolaznosti nalazi se u njegovu neprestanom inzistiranju da se jedino što o Bogu možemo reći nalazi u onome povijesnome. Međutim, mogli bismo tu Moltmanna promatrati i kroz Hegela,⁵⁴⁰ i tvrditi, upravo na osnovu samih Moltmannovih izričaja, da se božanski bitak gradi, odnosno postaje u povijesnom procesu objave božanskoga bitka u osobi Isusa.

Ta dvostrukost Moltmannove pozadine, ona Lutherova i ona Hegelova (ovoga puta Hegela iz kasnoga jenskoga razdoblja, odnosno *Fenomenologije duha*), kod našega autora stvara aporije kojima se on bavio u svojim narednim djelima, napose u nauku o Bogu⁵⁴¹ jer je, s tradicionalno kršćanskoga stajališta, proturječno povezati vječnost Boga, njegovu nepromjenjivost s božanskim postajanjem u određenom povijesnom procesu.

Na razini *Raspetoga Boga i Teologije nade*, međutim, Moltmann pruža ono što, prevodeći osnovne postavke Frankfurtske škole, naziva «kritičkom teologijom križa»,⁵⁴² a ta kritička teologija križa ne polazi od tradicionalnih razlaganja božanskosti Boga i njegovih pretumačenja u suvremeno doba već prije svega iz onoga što predstavlja sam *krisis* njegovoga postratnoga konteksta, a to je problem patnje. Njegov vodeći princip u bilo kakvoj mogućnosti teološkoga govora iščitava se iz mjesta u *Negativnoj dijalektici* u kojoj je Adorno napisao da je «teologija krize registrirala ono protiv čega se apstraktno te stoga uzaludno pobunila: da je metafizika fuzionirana s kulturom... Nijedna s visina izgovorena riječ, pa ni teologijska, ne može nakon Auschwitza biti nepromjenivo u pravu».⁵⁴³ Ta teološka riječ, prema Moltmannu, doživjela je na mjestu Auschwitza potpuni rasap, upravo zbog inzistiranja na nemogućnosti inkorporiranja

⁵³⁹ Nav. dj., str. 39.

⁵⁴⁰ Što su učinili H. H. Miskotte i W. Kasper u: M. Welker (ur.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch 'Der gekreuzigte Gott'*, str. 74-93.

⁵⁴¹ Napose u djelu *Trinität und Reich Gottes*.

⁵⁴² Vidi *RB*, str. 10.

⁵⁴³ *ND*, str. 299.

dogadaja patnje u božanskost Boga, čime je središnje ljudsko iskustvo, iskustvo patnje i nemoći, posve isključeno iz božanskosti Boga i njegovih metafizičkih okvira. Zalaže li se Moltmann onda tu za smrt metafizike, na Nietzscheovu tragu i na tragu 'teologa smrti Boga' nakon Drugoga svjetskoga rata? Moltmannov odgovor je jednoznačno niječan jer, po njemu, «na kristološku teoriju ne može se primijeniti metafizički teizam»⁵⁴⁴ koji je on odbacio zajedno s cjelokupnim stavovima tradicionalne teologije koja je taj metafizički teizam gradila upravo na *apatičnosti* Boga.

Moltmannova 'nova metafizika', ako je potrebno uopće tim terminom nazvati njegov program *Raspetoga Boga*, nije usmjerena prema tome da izgradi novu metafiziku božanskoga bitka kojom će biti u mogućnosti na novi način tumačiti i postaviti historijsku objavu, već je posve usmjerena prema onome što će eksplicitno navesti da je «zadaća teologije i vjere u njezinim posljedicama u području svjetskih iskustava i nada».⁵⁴⁵ Ovime se Moltmann pokazuje kao teolog čije je prvotno teološko usmjerenje prema «društvenom angažmanu»,⁵⁴⁶ međutim svodenje Moltmannove teologije isključivo na društveni angažman bilo bi nepravедno prema autoru koji kroz čitavo svoje rano djelo pokušava, polaženjem iz konkretne povijesne objave, pokazati kako je u izgradnji metafizičkoga sustava nužno krenuti upravo od toga konkretnog, u Moltmannovu slučaju, od Križa koji 'sve određuje', pa i sam božanski bitak i to upravo na tragu Moltmannova čvrstoga stava da «trinitarna teologija križa ne interpretira događanje na križu u okviru i u ime pretpostavljenoga metafizičkog ili moralnog pojma Boga nego iz te povijesti razvija ono što se treba razumjeti pod 'Bogom'».⁵⁴⁷

Gdje stoga Moltmann ostavlja teologiju s ovakvim tvrdnjama da se božanski bitak može tumačiti jedino iz povijesti božanskoga bitka, a nikako iz onoga što naziva 'pretpostavljenim pojmom Boga', pritom ne ulazeći u njegovu trinitarnu teologiju? Prema Moltmannu, dakle, sav sadržaj nauka o Bogu nužno je promatrati iz Isusova povijesnoga procesa kojemu je Križ vrhunac i mimo te povijesti, Bog ostaje na razini 'apstraktne općosti', kako je Hegel nazvao Boga prije samoga utjelovljenja. Posljedično tome, čitava Isusova povijest, koja je prema Moltmannu posve ljudska povijest sa svim svojim posljedicama ljudskoga iskustva, povijest je Boga:

⁵⁴⁴ *RB*, str. 247.

⁵⁴⁵ Isto.

⁵⁴⁶ Tako će Darko Đogo okarakterizirati Moltmannovu teologiju, u: D. Đogo, *Hristos, mitos, eshaton: Jedno pravoslavno čitanje Rudolfa Bultmana i Jirgena Moltmana*, Pravoslavni bogoslovski institut, Beograd, 2011., str. 250-251.

⁵⁴⁷ *RB*, str. 282.

«Zato 'povijest Boga' koja je postala konkretna Isusovom smrću na križu na Golgoti ima u sebi sve dubine i ponore ljudskoga duha i može se stoga razumjeti kao povijest povijesti... Nema nikakve patnje koja u toj povijesti Boga ne bi postala Božjom patnjom i nema nikakve smrti koja u toj povijesti na Golgoti ne bi postala Božjom smrću».⁵⁴⁸

3. Moltmannov historijski Veliki petak i Hegelov spekulativni Veliki petak

U razlikovanju i uspoređivanju koncepcija Velikoga petka kod ranoga Hegela i ranoga Moltmanna suočeni smo s brojnim teškoćama. Prije svega, dijaloški partneri Hegelu i Moltmannu su različiti, ali i ponajviše milieu iz kojega dospijevaju do svojih sržnih koncepcija u svojim ranim radovima. Također, ono što predstavlja najveću teškoću u ovome istraživanju, koju smo već nekoliko puta spomenuli kao glavni kamen spoticanja u uspoređivanju tih dviju koncepcija kod naših autora, možemo pronaći u činjenici da se Moltmann zaista nigdje nije sustavno bavio Hegelovom ranom filozofijom kako bi spekulativni Veliki petak, kojega toliko često spominje kao ishodišnu točku svoje rane teologije, smjestio u svoj kontekst i kako bi *iz* te Hegelove koncepcije razvio svoje razumijevanje Velikoga petka. «Budući da u filozofiji um koji spoznaje sama sebe ima posla samo sa sobom», reći će Hegel u *Jenskim spisima*, «to u njoj samoj također leži njegovo cjelokupno djelo kao i njegova djelatnost, i s obzirom na unutrašnju bit filozofije, *ne postoje ni preteče ni sljedbenici.*»⁵⁴⁹ Drugim riječima, prema Hegelovom iskazu, koji je i Barth preuzeo i primijenio ga na teologiju,⁵⁵⁰ kada govorimo o Apsolutu samome, ne mogu postojati kontekstualno drugačiji oblici govora o Apsolutu, određeni vlastitim miljeom i pozadinom mišljenja, već se tu uvijek i jedino govori o govoru o Apsolutu samome ili, točnije rečeno s Hegelom, govoru Apsoluta samoga.

⁵⁴⁸ Isto.

⁵⁴⁹ DS, str. 17.

⁵⁵⁰ K. Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background and History*, SCM Press, London, 2001., str. 3.

Unutar takvoga razumijevanja razvoja kako filozofije tako i teologije nužno je ipak primijetiti da se s Moltmannovim Velikom petkom ipak događa nešto drugačije nego s Hegelovim, što nije izravno vezano za gotovo dva stoljeća vremenskoga tijeka koja stoje između ta dva mislioca. Tu prije svega mislimo na samo naizgled potpunu drugačiju polazišnu točku razumijevanja Velikoga petka koja je prije svega obilježena razumijevanjem povijesti, ali i razumijevanjem naravi utjelovljenja, ako ćemo unutar Hegelove rane filozofije smrt Boga uopće razumijeti kao sastavni dio utjelovljenja.⁵⁵¹ Naime, iako je Moltmann na nekoliko mjesta obilježio Hegelovu filozofiju apsolutnoga duha kao «modifikaciju dijalektičke epifanije vječnoga kao subjekta»⁵⁵² čime je objavu sveo na vječno događanje «ukidajući historičnost događaja objave»,⁵⁵³ Moltmann se u svojim ranim radovima toliko približava Hegelovoj koncepciji Apsoluta u povijesti da je, po mojemu sudu, ponekad vrlo teško razlučiti hegelovsko poimanje Apsoluta od poimanja Boga tradicionalne kršćanske teologije, za koji Moltmann smatra da ga izlaže u svojim ranim radovima, pod čime prvenstveno mislimo na razumijevanje egzistencije božanskoga bitka prije i pokraj događaja objave. Primjerice, Moltmann uz već spomenuto razumijevanje teologije Križa koja iz povijesti Isusa «razvija ono što se treba razumjeti pod Bogom»,⁵⁵⁴ o egzistenciji apsoluta govori kao o *potpuno ovisnoj* o povijesnom procesu objave:

«Nauk o Trojstvu (nauk o Bogu, op. Z.G.), nije tada više nikakva nepoticajna i nepraktična spekulacija, već ništa drugo no kratka verzija pripovijesti o Kristovoj patnji».⁵⁵⁵

Govori li Moltmann ovdje eksplicitno o nauku o Bogu mimo povijesnoga procesa Isusa Krista kao o Hegelovoj 'apstraktnoj općosti' Apsoluta prije njegova ozbiljenja u povijesti i ne približava li se on ovdje Hegelu toliko da možemo govoriti o

⁵⁵¹ Teškoća se ovdje sastoji u tome što je Hegel tek s *Fenomenologijom duha* započeo sustavno razvijati *postajanje Apsoluta u povijesti*, pri čemu onda utjelovljenje i smrt Isusa na križu predstavljaju dovršetak *apsolutne religije* dok u ranim radovima, kako smo pokazali u prvome dijelu ovoga rada, spekulativni Veliki petak Hegelu ne služi toliko da bi uputio na razvoj duha u povijesti već kako bi ukazao na nužnost mišljenja negativnog u samome apsolutu kao 'identitetu identiteta i neidentiteta'.

⁵⁵² *TN*, str. 180.

⁵⁵³ Isto.

⁵⁵⁴ *RB*, str. 282.

⁵⁵⁵ Nav. dj., str. 281.

Moltmannovu razumijevanju nauka o Bogu u utjelovljenju kao posve usklađenoga s Hegelovom koncepcijom Apsoluta kao postajućega u povijesti?

Jer, kako smo vidjeli, prema Moltmannu ono imanentno božanske objave bitno određuje ono transcendentno božanske egzistencije. Ili, kasnijim Moltmannovim teološkim razradbama možemo reći kako «imanentno Trojstvo *jest* ekonomsko Trojstvo i ekonomsko trojstvo *jest* imanentno Trojstvo».⁵⁵⁶ U ovu teološku trinitarnu razradu u Moltmannovim kasnim djelima nećemo ulaziti, već ćemo samo ukazati na to da je Moltmann, u razumijevanju 'ekonomskoga' Trojstva, odnosno nauka o Bogu u događaju utjelovljenja ili, još točnije prema Moltmannovim navodima «kratkoj pripovijesti o Kristovoj patnji», učinio osnovnim dijelom nauka o Bogu čime se u potpunosti poistovijetio s Hegelovom koncepcijom Apsoluta u povijesti. Jer, naime, prema Moltmannu, 'pripovijest o Kristovoj patnji' predstavlja onu sržnu točku u kojoj se odlučuje o egzistenciji i naravi božanskoga bitka.⁵⁵⁷ Problem je to s kojim se Moltmann suočavao u kritikama na svojega *Raspetog Boga* i koji je pokušao prevladati u svojim kasnijim radovima,⁵⁵⁸ međutim ostaje neosporno da se utjecaj Hegela ovdje jasno pokazuje. Ovakvo Moltmannovo razumijevanje objave dovodi ga do poimanja smrti Boga, odnosno Velikoga petka koje će u bitnome, također, biti pod utjecajem Hegela no s drugačijim posljedicama i na samopoimanje Apsoluta i na razumijevanje onoga 'spekulativnoga' u Velikome petku.

Upravo kao i kod Hegela, smrt Boga kod Moltmanna je obilježena trostrukim utjecajima, ali s posve drugačijom pozadinom. 'Religija na kojemu počiva osjećaj novoga vremena' i 'beskonačnost kao bezdan Ništa u koje tone sav bitak', po našem sudu predstavljaju i kod Moltmanna glavne značajke govora o Velikome petku. Tako će Moltmann svoju teologiju 'patničkoga' Boga graditi nasuprot religije, konkretno kršćanske teologije, koja je svojom teologijom apatičnoga Boga posve onemogućila stvaranje istinske teodiceje, odnosno govora o Bogu sučelice patnjama i smrti u području povijesti, napose u događajima Auschwitza. On će naglasiti da je «kršćanskom

⁵⁵⁶ Vidi u: J. Moltmann, *Trinität u Reich Gottes*, str. 178.

⁵⁵⁷ Na takav zaključak nedvojbeno navodi i R. Bauckham u svojoj knjizi *The Theology of Jürgen Moltmann*, gdje na str. 57 piše: «Čini se da križ nije jedinstven samo za vjerujućega čovjeka nego i za Boga samoga». O problemu 'eterniziranja' patnje i posljedicama za teološko razumijevanje nauka o Bogu vidi u D. Đogo, *Hristos, mitos, eshaton*, str. 208-214.

⁵⁵⁸ Već i u odgovoru na kritike *Raspetoga Boga*. Vidi u: M. Welker (ur.), *Diskussion über 'Der gekreuzigte Gott'*, str. 165-190, posebno u poglavlju «Pitanja gledom na nauka o Trojstvu», str. 392-404 gdje eksplicitno kaže: «Mora li kršćanski nauka o Trojstvu započeti s događajem na Križu? – Da, mora» (str. 178).

porukom Boga u Kristovu križu, u metafizički svijet prodrlo nešto tuđe i novo. Jer ta vjera mora razumjeti božanstvenost Boga iz događaja i patnje Sina Božjega i time fundamentalno promijeniti poretke bitka metafizičkoga mišljenja i vrijednosne tablice religioznoga osjećaja... Kršćanska teologija ne može zato razumjeti Isusovu smrt pod pretpostavkom onoga metafizičkog ili moralnog pojma Boga». ⁵⁵⁹ No, Moltmann u govoru o kršćanskoj teologiji koja u metafizički svijet donosi nešto tuđe i novo ne govori o normativnoj kršćanskoj teologiji što se razvijala stoljećima jer je po njemu ta teologija prvenstveno 'teistička' budući da baštini «jednostavan pojam Boga», ⁵⁶⁰ odnosno trinitarno nedifirencirani pojam Boga čime je teologija preuzela ono načelo grčke filozofije 'Jednako biva spoznato samo od jednakog'. To načelo, prevedeno u kršćansku teologiju, prema Moltmannu bi značilo da «Razumije li se načelo jednakosti striktno, tada Bog biva spoznat samo od Boga. Ali ako jednako na taj način biva spoznato samo od jednakog, onda nije moguća objava u drugom koje nije Bog niti u tuđem koje nije božansko». ⁵⁶¹ Drugim riječima, božanski bitak ne može se objaviti u patnji i umiranju naprosto stoga što one pripadaju konačnome stvorenju, a ne vječnom i nepromjenjivom božanskome bitku. ⁵⁶² Takvo načelo, koje je prema Moltmannu bilo vodeće u cjelokupnoj kršćanskoj teologiji, omogućilo je da se 'božanskost Boga' ne može misliti iz konkretnih povijesnih događaja ili, točnije, božanskost Boga nema adekvatni odgovor na događaje patnje i umiranja, čime dolazimo do temeljnog teodicejskog pitanja opravdanja Boga pred zlom u svijetu. Kako bi premostio tu 'teologiju apatičnoga Boga' Moltmann u nauk o Bogu s jedne strane uvodi onaj *Trennung* (razdvajanje) u Bogu koji u bitnome obilježava i Hegelovo poimanje apsoluta, ali i zbilju utjelovljenja koja se nije dogodila «u pretpostavljenom religioznom instinktu čovjeka ili u tragovima Boga u prirodi već u čovjekovu ateizmu i sili smrti u stvaranju». ⁵⁶³

No, to ukidanje teologije apatičnoga Boga Moltmann ne čini izravno preko Hegela već preko Luthera i njegovih teza iz *Heidelberške disputacije* u kojima Luther

⁵⁵⁹ *RB*, str. 243.

⁵⁶⁰ Nav. dj., str. 229.

⁵⁶¹ Nav. dj., str. 38.

⁵⁶² O tome i R. Bauckham: «Metafizički pojam Boga, koji su crkveni oci preuzeli od grčke filozofije, odredili su božansku narav kao suprotnu svemu konačnome te su patnju i smrt aksiomatski učinili nemogućom za Boga... Za Moltmanna, križ kao objava Boga nekompatibilan je s filozofskim pojmom nepatećega Boga.», u: isti, *The Theology of Jürgen Moltmann*, str. 48.

⁵⁶³ M. Douglas Meeks, *Origins of Theology of Hope*, str. 31.

suprotstavlja spoznaju Boga na osnovu njegovih djela spoznaji Boga na temelju objave u protuslovlju, na Križu, gdje se nalazi sva zbilja božanskoga bitka. Moltmann će međutim to Lutherovo spoznajno načelo proširiti i na samu metafiziku gdje će tu objavu u protuslovlju dovesti do, za normativnu kršćansku teologiju, krajnjih granica tvrdeći da «spoznajno-teorijski princip teologije križa može biti samo dijalektički princip: božanstvo Boga biva objavljeno u paradoksu križa».⁵⁶⁴ Pri tome Moltmann Križ ne promatra izolirano od povijesti koja je prethodila Križu već bismo mogli ustvrditi kako se božanstvo Boga objavljuje, odnosno božanstvo Boga *jest* ono što Isusov povijesni proces, zajedno s Križem kao vrhuncem tog procesa, sadrži.

Polazeći od te povijesti objave, u kojoj posve eksplicitno navodi da Bog *jest* onakav kakvim se objavio, Moltmann se u bitnome udaljava od onoga spekulativnog u Hegelovim ranim spisima, napose u govoru o smrti Boga. Iako, kako smo već naveli, u ranim spisima Hegel, u govoru o apsolutu u povijesti, ne upućuje na kršćansku objavu, što čini u kasnijim djelima, te mu 'Isusov povijesni proces' ne predstavlja hod apsoluta u povijesti, međutim on svakako u ranim spisima postavlja temelje za promatranje kršćanstva, objave, kao one apsolutne religije. Ono spekulativno u Velikome petku kod Hegela se, po našem sudu, odnosi na mogućnost onog negativnog u apsolutu za koje je pronašao primjeren izraz u kršćanskome simbolu Velikoga petka. U tim ranim spisima Hegel ne razlaže ono *zašto* i *tko* povijesnoga događaja Velikoga petka već mu je prvenstveno u interesu u trostrukome smislu premostiti jaz između refleksivne filozofije, Schellingove koncepcije Apsoluta kao potpunoga identiteta i protestantske ortodoksije koja je pojam Boga zatočila u dogmatizirajuće iskaze 'pozitivne vjere'. Određenjem spekulacije kao «uzdizanja do svijesti identiteta o kojemu zdravi razum nema svijesti ili konstruiranje u svjesni identitet onoga što je u svijesti pukoga razuma nužno suprotstavljeno pa je to sjedinjenje onoga što je u vjeri odvojeno razumu grozota. Budući da sveto i božansko u njegovoj svijesti postoje samo kao objekt, razum u ukinutom suprotstavljanju, u identitetu za svijest vidi samo razaranje božanskoga»,⁵⁶⁵ Hegel će i refleksivnu filozofiju i Schellingovu filozofiju identiteta, ali i protestantsku ortodoksiju podvrći kritici i to na taj način, glede samoga Velikog petka, da će u tom događaju vidjeti onu točku jedinstva transcendentnoga i imanentnoga, koja će postati polazišnom točkom velikoga dijela teologije u 20. stoljeću, napose one Moltmannove

⁵⁶⁴ Nav. dj., str. 39.

⁵⁶⁵ DS, str. 32-33.

koja će s tim jedinstvom transcendentnoga i imanentnoga moći proširiti Lutherovu teologiju Križa i zaoštriti je do te mjere da će Križ, kao vrhunac povijesnoga procesa božanskoga bitka, u bitnome odrediti trinitarnu narav božanskoga bitka, odnosno samu narav Boga.

Međutim, Moltmann ovo spekulativno u Hegelovom Velikom petku preuzima kao dijagnozu novoga vijeka, kao «nihilističku zamjedbu»,⁵⁶⁶ kako ju je nazvao u *Teologiji nade*, iako je posve jasno iz Hegelova spekulativnoga Velikog petka kako je ta smrt Boga tek moment najviše ideje, a ne njezin završni stadij.

U tome ne možemo prepoznati pogrešno iščitavanje Hegelova Velikog petka od strane Moltmanna već upravo Moltmannovo prepoznavanje kako spekulativni Veliki petak označava 'beskonačnu bol' smrti Boga koja se, u Moltmannovu izvođenju, može poistovijetiti s Isusovim povijesnim procesom s vrhuncem na Križu.⁵⁶⁷ Ono izvorno spekulativno u Hegelovu Velikom petku, spekulativno kao identitet svijesti i božanskoga, u Moltmannovu se tumačenju gubi i pretvara u identitet bogonapuštenosti Isusova križa i suvremene 'nihilističke zamjedbe' koja počiva u temeljima novoga vijeka. Međutim, ovdje bismo mogli krenuti i korak dalje i pokušati protumačiti Moltmannov Veliki petak upravo na Hegelovu tragu, kao identitet svijesti i božanskoga pri čemu se na Križu događa upravo identitet pojedinačne Isusove svijesti i potpune bogonapuštenosti događaja križa, ali u posve Moltmannovu smislu bogonapuštenosti kao mjesta objave Boga, odnosno kao prihvaćanja onoga negativnoga, križa, u božanski bitak, čime u posve drugačijem smislu od Hegelovog kod Moltmanna zaista dolazi do identiteta svijesti i božanskoga, ali božanskoga protumačenoga kao bogonapuštenoga. U tome je smislu Moltmann korespondentan s Hegelom jer se na križu dogodilo nešto upravo nečuveno za predmetnu svijest aristotelovsko-tomističke teologije, a to je da se božanski bitak u potpunosti poistovijetio s onim prolaznim i smrtnim, čime je Moltmann samu povijest, polazeći od Isusove povijesti koju je poistovijetio s

⁵⁶⁶ *TN*, str. 92.

⁵⁶⁷ U ovome je Moltmann preuzeo tumačenje spekulativnog Velikog petka od svojega učitelja Iwanda koji ga je tumačio na način da je «Hegel pokušao tumačiti suvremeno iskustvo odsustvo Boga u smislu povijesnoga Velikoga petka bogonapuštenosti Isusa. Uspoređujući osobnu povijest Isusa sa suvremenim povijesnim iskustvom, odsustvo Boga na Križu ima svoju društvenu poveznicu u suvremenom društvu, u potpunom gubitku smisla. U beskonačnoj boli glede današnjega otuđenja Duha, čovjek postaje svjestan križa kao suvremenog križa ili kao spekulativnog Velikog petka». Usp. H. J. Iwand, «Glauben und Wissen», str. 18 i M. Douglas Meeks, *Origins of Theology of Hope*, str. 36.

bogonapuštenosti, sa smrti Boga, protumačio kao jedinu prizornicu događaja Boga, onkraj dijeljenja zbilje čovjeka i Boga na transcendenciju i imanenciju:

«Pitanje Boga više ne može biti pitanje alternative između transcendencije i imanencije, vremena i vječnosti, već može biti samo pitanje apsolutne istine totaliteta smisla zbilje koja se iskušava povijesno».⁵⁶⁸

Moltmann je u daljnjem izvođenju pitanje Boga tumačio kao pitanje budućnosti kao jedine moguće transcendencije, a ne kao pitanje vječnosti u onom Bultmannovom smislu.

U Hegelovoj koncepciji Velikoga petka, onako kako ju je formulirao u ranim spisima, povijest, napose ne Isusova povijest kakva skončava smrti na križu nije konstitutivna za spekulativni Veliki petak. Isusova povijest kao prozornicu kretanja duha u povijesti Hegel će uvesti naknadno, s *Fenomenologijom duha*, a posebno s *Filozofijom religije*, no postavljanjem Velikoga petka kao identiteta svijesti i svetoga, božanskoga Hegel je Moltmannu pripremio put da on tu svijest protumači i kao Isusovu svijest i kao svijest novoga vijeka pri čemu ono sveto, božansko postaje istovjetno sa suvremenom situacijom bogonapuštenosti Boga, pri čemu Moltmann tu posebno apostrofira Auschwitz kao locus theologicus suvremenosti. Spominjanje upravo Auschwitza kao locusa na kojemu se jedino može govoriti o Bogu Moltmanu omogućava da koncepcije Boga i apsoluta kakve su vladale u skolastičkoj i ortodoksnoj teologiji odmijeni onima koji u Raspetom vide narav i karakter Boga koji više nije gospodar povijesti već ono negativno, kojim je Bog obilježen u smrti i koje preuzima u svoj bitak, poistovijeti s iskustvom žrtava: «U paklu Auschwitza Bog je prebivao ne kao gospodar povijesti već kao žrtva nad žrtvama».⁵⁶⁹ Ono negativno koje je u patnji na križu Moltmannov Bog preuzeo kao sastavni dio svojega bitka, u bitnome je određeno s povijesti Isusova procesa i opravdano je, s teološke strane, upitati se nije li Moltmannov Bog, upravo kao i Hegelov apsolut «zatočenik povijesti» koja u bitnome određuje njegov bitak. Hegelov apsolut, koji u spekulativnom Velikom petku, prema kasnijom Hegelovom izlaganju, dolazi k sebi samome putem povijesnoga procesa u kojemu sve

⁵⁶⁸ Isto.

⁵⁶⁹ Usp. F. Hermanni, *Das Böse und die Theodizee: Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Christian Kaiser Verlag-Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2002., str. 247.

momente povijesti ukida/uzdiže i čini ih sastavnim dijelom svojega bitka, u Moltmannovoj teologiji Velikoga petka igra veliku ulogu,⁵⁷⁰ toliku da se i Moltmannov Veliki petak, koji je proglasio mjestom utemeljenja nauka o Bogu (Trojstva), može vidjeti kristijaniziranim Hegelovim apsolutom jer ovakvim poistovjećivanjem imanentnoga i ekonomskoga Trojstva (Boga u sebi i u povijesti), Moltmann je u svojim ranim radovima ukinuo transcendentnost Boga, što nije samo prvi i osnovni postulat kršćanskoga nauka o Bogu već i, prema mnogim tumačima, polazišna točka jedine moguće teodiceje, odnosno opravdanja Boga pred zlom u svijetu. Pretumačivanje smrti Boga kao smrti Boga u onome Hegelovu smislu 'osjećaja na kojemu počiva osjećaj novoga vremena' u Moltmannovu smislu nije određeno onom hegelovskom 'pozitivnom religijom' koja se u susretu s istinama ljudskoga uma postavlja kao ona čije istine «je dao jedan autoritet kojemu se moramo potčiniti u vjeri»⁵⁷¹ i koja «nužno pretpostavlja gubitak slobode uma»⁵⁷² već onom pozitivnom religijom, ako je u moltmannovskom korpusu možemo tako nazvati, koja se na događaju ljudske patnje pokazuje kao jedna posve apstraktna religija, nesposobnom odgovoriti na temeljna ljudska iskustva. U tome smislu Moltmann je blizak Hegelu u ovoj dimenziji smrti Boga, no Hegelov govor o spekulativnom Velikom petku bitno je određen baš tom smrću kao momentom najviše ideje i u tom momentu se najviše ogleda Hegelova važnost u govoru u Apsolutu koji je u bitnome određen poviješću sa svim njezinim dimenzijama. Onkraj svih kasnijih Hegelovih iskaza o smrti Boga, ta dimenzija je ono što obilježava Hegelovu ranu misao, zaključno sa spisom *Vjera i znanje*.

Moltmann u pretumačenju toga iskaza ne slijedi Hegela u njegovoj izvornoj tvrdnji, onoj da se Apsolut može zreti jedino spekulativno i da se taj Veliki petak može razumjeti jedino spekulativno, kao dolazak Aposluta sebi samome, pri čemu se smrt Boga, oprimjerena u Isusovu križu, više ne može razumjeti povijesno, kao prisjećanje na tu smrt, već isključivo spekulativno kao *vječni proces najviše ideje*. U ovakvome razumijevanu smrti Boga Moltmann vidi 'epifaniju vječnoga kao subjekta', što za Moltmanna konkretno znači zatočavanje apsoluta u povijesnome procesu i nijekanje apsolutu samome njegove temeljne odrednice, sad u smislu kršćanskoga nauka o Bogu,

⁵⁷⁰ Tako će F. Hermanni naglasiti da je «Moltmann slijedio ovu Hegelovu logiku, kada je ukinio klasično razlikovanje između imanentnog i ekonomskog Trojstva time što je utemeljio trinitarnu bit Boga u određenju Boga bezdanom ljudske povijesti koju je u sebi integrirao i prevladao. Moltmannov nauk o patećem Bogu je za problem teodiceje time potpuno irelevantan». Usp. nav. dj., str. 252.

⁵⁷¹ PChR, str. 190.

⁵⁷² Nav. dj., str. 192.

njegove slobode i otvorenosti prema budućnosti, a ne zatvorenosti u svijest čovjeka i zajednice.

Iako se Moltmann neprestano odmiče od ovakve hegelovske koncepcije smrti Boga, on je ipak u bitnome baštini, čineći također trinitarnoga Boga zatočenikom imanentne povijesti utoliko što njemu onaj 'crux probat omnia' ne znači samo kušanje i testiranje života zajednice i vjernika, već i određenje božanskoga bitka, čime Moltmannov Bog u povijesti, u Isusovu povijesnom procesu, postaje i dolazi k samome sebi. Ono spekulativno u smrti i uskrsnuću Hegela, smrti Boga, sad više ne kao povijesnoga događaja s povijesnim uzrocima već kao vječnoga procesa u svijesti vjerujućega pojedinca i zajednice, Moltmann odmjenjuje jednokratnošću te smrti i uskrsnuća kao događaja koji se događa izvan vjerujućeg pojedinca i zajednice te napose uskrsnuća kao «još-ne-bitku povijesti otvorenoj prema budućnosti»,⁵⁷³ čime, u Hegelovom smislu, Moltmann smrt i uskrsnuće promatra kao čin u koji se treba vjerovati, ali koji nikada ne može postati sastavnim dijelom svijesti. Tako će Moltmann, u jednom od rijetkih pasusa u kojima se bavi Hegelovim poimanjem smrti Boga, napisati da se «križ ne 'ukida' u logosu refleksije i svijesti nego se privremeno ukida u obećanju i nadi u sveudilj predstojeći, realni eshaton koji je poticaj za svijest, ali se ne javlja u svijesti vjere».⁵⁷⁴ Ovim otvaranjem budućnosti križa i uskrsnuća Moltmann izbjegava zatvoreni krug hegelovske koncepcije smrti i uskrsnuća, smrti u Apsolutu i uskrsnuća u zajednici, ali historiziranjem križa i eshatologiziranjem uskrsnuća, ostaje na refleksivnoj razini, u hegelovskom smislu te riječi.

Zaključak

Sustavno istraživanje filozofije mladoga Hegela i teologije ranoga Moltmanna opterećeno je brojnim preprekama koje se ponajviše odčitavaju u nedostatku sustavnoga bavljenja Hegelom u djelima ranoga Moltmanna. Te prepreke su utoliko snažnije izražene što Moltmann na nekoliko mjesta eksplicitno postavlja Hegelov spekulativni Veliki petak u središte svoje rane teologije. Stoga je u ovome radu, nakon što smo

⁵⁷³ *TN*, str. 180.

⁵⁷⁴ Isto.

pokušali prikazati Hegelov put prema koncepciji spekulativnoga Velikog petka i Moltmannove uzroke govora o važnosti vjerničkoga Velikog petka za cjelokupnu teologiju, bilo potrebno 'čitanje između redaka' i ulaženje u pozadinu Moltmannova mišljenja kako bi ga doveli u odnos s onime što smatra središtem svoje rane teologije. Cjelokupna Moltmannova misao, kako rana tako i kasna, obilježena je preuzimanjem osnovnih koncepcija raznih autora s kojima ulazi u dijalog te pretumačenjem tih koncepcija u svjetlu njegove teologije i interesa koje u svojoj teologiji želi postići. Stoga je bilo gotovo nemoguće sustavno razložiti sve dimenzije Hegelova razumijevanja smrti Boga i dovesti ih u izravan odnos s Moltmannovom teologijom.

Međutim, ono što se nadaje kao nužno u svakome bavljenju Moltmannom je njegovo, na mjestima gotovo potpuno oslanjanje na hegelovsko naslijeđe u teologiji. Napose se to odnosi na hegelovski shvaćenu smrt Boga, što je koncepcija koja se nakon Hegela «uvelike pogrešno razumijevala među misliocima koji su nas naveli da vjerujemo kako se mogu pozivati na Hegela u svojim teološki besmislenim korištenjima ideje smrti Boga».⁵⁷⁵ To pogrešno razumijevanje ušlo je i u Moltmannovu misao tako što je on uvelike koristio hegelovski razumljenu smrt Boga kao «stav koji počiva u fundamentima novovjekovnoga iskustva svijeta»,⁵⁷⁶ odnosno kao stav koji označava «bezbožnost i napuštenost od Boga»⁵⁷⁷ te kao «nihilističnu zamjedbu».⁵⁷⁸ U ovome radu pokušali smo pokazati kako se u Hegelovu izričaju ne nalazi ateistični stav nego prvenstveno njegovo sučeljavanje s religijom i filozofijom njegova vremena u kojemu je ideja apsoluta kao 'predmet i apsolutni objekt uma' premještena u «apsolutnu onostranost umskoga spoznavanja»,⁵⁷⁹ čime je ideja Apsoluta učinjena beskorisnom za znanje i umsko spoznavanje te je premještena u vjeru kao «praznu formalnost»⁵⁸⁰ te, s druge strane, ideja smrti kao onoga negativnog koje u hegelovskoj koncepciji apsolut mora obuhvatiti kako bi «uskrsnuo najviši totalitet u svojoj cjelokupnoj zbilji».⁵⁸¹

Ideja smrti Boga koju je Hegel u filozofiji prvi formulirao svoju je 'renesansu' doživjela kako renesansom Heglova mišljenja u prvoj polovici 20. stoljeća, ali ponajviše u onim teologijama koje su strahote Drugoga svjetskoga rata željele promisliti

⁵⁷⁵ *GGW*, str. 72-73.

⁵⁷⁶ *TN*, str. 174.

⁵⁷⁷ Nav. dj., str. 92.

⁵⁷⁸ Isto.

⁵⁷⁹ *GW*, str. 430.

⁵⁸⁰ Nav. dj., str. 429.

⁵⁸¹ Nav. dj., str. 432-433.

na teološki način i dati odgovor na temeljno teodicejsko pitanje opravdanja Boga pred zlom u svijetu. U tom smislu smrt Boga im se nadala kao bitna odrednica ne samo mogućnosti govora o Bogu koji pati i umire, već i u moltmannovskom smislu kao iskustvo novoga vijeka koje je, promjenama transcendencije u novome vijeku, ideju Boga učinila nenužnom i time suvišnom. Drugim riječima, iskustvo novoga vijeka u toj 'promjeni transcendencije' posvema je ateistično, što uvelike odzvanja i Hegelovim spisom *Vjera i znanje* u kojemu je on u 'principu Sjevera', odnosno protestantizma prepoznao veliku formu svjetskoga duha koja je religiju smjestila u područje puke unutrašnjosti, izlažući tako ono empirijsko ne samo suprotnosti s umskim nego i čineći od objektivnog «ono što nema nikakvu vrijednost i što nije ništa.»⁵⁸² Kako bi premostio taj jaz između subjektivnog i objektivnog, empirijskog i transcendentalnog, subjektivne vjere i objektivnoga znanja, Hegel preuzima pojam spekulacije kao jedine metode pomirenja tih suprotnosti, a te su se suprotnosti, prema Hegelovu programatskome završetku istoga spisa, najviše očitovale u mogućnosti mišljenja onoga negativnoga u Apsolutu samome. Smrt Boga prema Hegelu stoga ne označava nikakav ateizam već dijagnozu njemačke klasične filozofije Kanta, Fichtea, Schellinga te njemačke protestantske ortodoksije. Smrt Boga u Hegela je *činjenica* filozofije njegova vremena, činjenica koju on želi spekulativno izreći i utvrditi, koristeći povijesni događaj Isusova raspeća. U tome smislu se kod Hegela ne može govoriti o ateizmu, niti se o spekulativnom Velikom petku ne može, onako kako to čini Moltmann, govoriti o bogonapuštenosti svijeta, već se to, zajedno s Hegelom, može prije svega reći za refleksivne filozofije njegova vremena s kojima ulazi u dijalog.

No, onkraj Moltmannova pretumačenja Hegelove sintagme, važno je i nužno ustvrditi ono što je već Eberhard Jüngel naglasio, a to je da je «jedva moguće zamisliti cjelokupnu teologiju dvadesetoga stoljeća bez mogućnosti koje je razradio Hegel»,⁵⁸³ misleći protiv prvenstveno mogućnosti govora o smrti Boga kao momentu samoga Apsoluta. Moltmann, suočen s potrebom odgovaranja na klasično teodicejsko pitanje nakon Auschwitzta: 'gdje je Bog bio u Auschwitzu?' poseže za Hegelovom koncepcijom kako bi razumio i obrazložio i fundamente novovjekovnoga iskustva svijeta, ali što je još važnije, kako bi objasnio zbilju smrti i povezo je s klasičnim teološkim postulatima o smrti patećega Boga. Hegel mu je tu poslužio ne samo kao onaj mislioc koji je prvi u

⁵⁸² Nav. dj., str. 290.

⁵⁸³ *GGW*, str. 83.

novome vijeku upotrijebio tu sintagmu već i koji je, na teološki nezaboravan način» (Jüngel), tu smrt upisao u samo središte božanskoga bitka, čineći tako smrt negacijom koja onu mogućnost govora o patnji čini sržnim teološkim govorom.

Pokušavajući dovesti u dijalog Hegelovu koncepciju *spekulativnog* i Moltmannovog *vjerničkog* Velikog petka, ustvrdili smo da se ono spekulativno u Hegelovoj sintagmi ni na koji način ne može primijeniti na Moltmannovu koncepciju, budući da je spekulativni Veliki petak onaj vječni proces koji se događa u svijesti pojedinca, a naredni se moment, 'uskrsnuće najvišega totaliteta', kako će to pokazati u *Fenomenologiji duha*, događa u svijesti zajednice. Moltmann, s druge strane, Križ Raspetoga, Veliki petak, vidi kao povijesni događaj čiji se učinci, kako povijesni tako i soteriološki, događaju u onom lutherovski shvaćenom 'extra nos', *izvan nas*, što se može prihvatiti isključivo vjerom u taj povijesni događaj objave, dok će uskrsnuće, pod Blochovim utjecajem, smjestiti izvan svijesti zajednice, u *eshaton* i u ono što negativno ponora ništavila «ukida u onome još-ne koje pripada nadi», eshatološki pozicionirajući svoju dijalektičku teologiju križa i uskrsnuća. U tome smislu, ponovno u hegelovskom smislu razumljeno, Moltmann pada na razinu refleksivne svijesti jer objektivira božanski bitak te događaj smrti i uskrsnuća, božanski bitak koji nije konstruiran za svijest već se nalazi «onkraj graničnih stupova uma»,⁵⁸⁴ u povijesnome događaju objave na križu, u događaju objave, čije je spekulativno obilježje kod Moltmanna dovoljno naglašeno, u tumačenju i obrazlaganju unutartrinitarnih odnosa i značaja križa za utemeljenje božanskoga bitka, ali koje za svijest ostaje lišeno sadržaja, u hegelovskom smislu riječi te ostaje «pukom formom» bez stvarnoga sadržaja u svijesti pojedinca, osim na izvanjski, refleksivan način vjere u događaj «koji se dogodio toliko davno da više nije istinit»⁵⁸⁵ i koji mora postati vječnim događajem.

⁵⁸⁴ GW, str. 294.

⁵⁸⁵ G. W. F. Hegel, «Aphorismen aus Hegels Wastebook (1803-1806)», u: *Werke*, sv. 2, str. 545.

Bibliografija

1. Primarna literatura

1.1. Djela G. W. F. Hegela

«Aphorismen aus Hegels Wastebook (1803-1806)», u: E. Moldenhauer, K. M., Michel, *Georg Wilhelm Hegel: Werke in Zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971., sv. 2.

«Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus», u: E. Moldenhauer, K. M., Michel, *Georg Wilhelm Hegel: Werke in Zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971., sv. 1.

«Die Positivität der christlichen Religion», u: E. Moldenhauer, K. M., Michel, *Georg Wilhelm Hegel: Werke in Zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971., sv. 1.

«Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie», u: E. Moldenhauer, K. M., Michel, *Georg Wilhelm Hegel: Werke in Zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971., sv. 2.

«Eleusis. An Holderlin», u: E. Moldenhauer, K. M., Michel, *Georg Wilhelm Hegel: Werke in Zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971., sv. 1.

«Entwürfe über Religion und Liebe», u: E. Moldenhauer, K. M., Michel, *Georg Wilhelm Hegel: Werke in Zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971., sv. 1.

«Fragmente über Volksreligion und Christentum (1793-1794)», u: E. Moldenhauer, K. M., Michel, *Georg Wilhelm Hegel: Werke in Zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971., sv. 1.

«Der Geist des Christentums und sein Schicksal», u: E. Moldenhauer, K. M., Michel, *Georg Wilhelm Hegel: Werke in Zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971., sv. 1.

G. W. F. Hegel, «Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie», u: *G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden*, sv. 2: *Jaener Schriften 1801-1807*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1970.

«Systemfragment von 1800», u: E. Moldenhauer, K. M., Michel, *Georg Wilhelm Hegel: Werke in Zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971., sv. 1.

Vorlesungen über die Philosophie der Religion, sv. II. u: E. Moldenhauer, K. M., Michel, *Georg Wilhelm Hegel: Werke in Zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971., sv. 17, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969.

Nicolin, F. – Hoffmeister, J. (ur.), *Briefe von und an Hegel*, sv. IV., Meiner Verlag, Hamburg, 1961.

1.2. Djela o G. W. F. Hegelu

Anderson, Deland S., *Hegel's Speculative Good Friday: The Death of God in Philosophical Perspective*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1996.

Asendorf, Ludwig, *Luther und Hegel: Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie*, Steiner Verlag, Wiesbaden, 1982.

Cerf, Walter, «Speculative Philosophy and Intellectual Intuition: An Introduction to Hegel's *Essays*», Uvod u: G. W. F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1977., str. xi-xxxv.

Crites, Stephen, *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1998.

De Vos, Lu, «Gott ist tot», u: Arndt, Andreas, Bal, Karol i Ottmann, Henning, *Glauben und Wissen*, erster Teil: Hegel-Jahrbuch 2003., Akademie Verlag, Oldenbourg, 2003., str. 27-33.

Dilthey, Wilhelm, *Die Jugendgeschichte Hegels*, u: isti, *Gesammelte Schriften*, sv. IV., Stuttgart, 1955.

de Guereñu, Ernesto, *Das Gottesbild des jungen Hegel: eine Studie zu «Der Geist des Christentums und sein Schicksal»*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1969.

Harris, H.S., «The Young Hegel and the Postulates of Practical Reason», u: Christensen, Darrel E. (ur.), *Hegel and the Philosophy of Religion*, M. Nijhoff, The Hague, 1970., str. 61-91

Harris, H. S., *Hegel's Development*, sv. 1: *Toward the Sunlight 1770-1801*, Clarendon Press, Oxford, 1972.

Harris, H. S., *Hegel's Development*, sv. 2: *Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

Henrich, Dieter, «Hölderlin on Judgement and Being», u: isti, *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin*, Stanford University Press, Stanford, 1997.

- Henrich, Dieter, «Historische Voraussetzungen von Hegels System», u: isti, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1967., str. 41-72.
- Henrich, Dieter, «Hölderlin in Jena», u: isti, *The Course of Remembrance and other essays on Hölderlin*, Stanford University Press, Stanford, 1997.
- Henrich, Dieter, «Hegel und Hölderlin», u: isti, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1967., str. 9-40.
- Henrich, Dieter, «Kant und Hegel: Versuch der Vereinigung ihrer Grundgedanken», u: isti, *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2001.
- Jaeschke, Walter, «Philosophical Theology and Philosophy of Religion», u: Kolb, David (ur.), *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, State University of New York Press, New York, 1992., str. 1-18.
- Jamme, Christoph, «'Jedes Lieblose ist Gewalt': Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung», u: Jamme, Christoph i Schneider, Helmut, *Der Weg zum System: Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1990.
- Kimmerle, Heinz, «Anfänge der Dialektik», u: Jamme, C., Schneider, H., *Der Weg zum System: Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1990., str. 273.
- Küng, Hans, *Menschwerdung Gottes: Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1970.
- K. Kardinal Lehmann, «Zwischen Glauben und Wissen: Der spekulative Karfreitag», u: Arndt, Andreas, Bal, Karol i Ottmann, Henning, *Glauben und Wissen*, erster Teil: Hegel-Jahrbuch 2003., Akademie Verlag, Oldenbourg, 2003., str. 18-26.
- Nectarios G. Limnatis, *German Idealism and the Problem of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling and Hegel*, Springer Verlag, New York, 2008
- Link, Christian, *Hegels Wort «Gott ist tot»*, Theologischer Verlag, Zürich, 1974.
- Lukacs, Georg, *Mladi Hegel: o odnosima dijalektike i ekonomije*, Kultura, Beograd, 1959.
- O'Regan, Cyril, *The Heterodox Hegel*, State University of New York Press, New York, 1994.
- Pannenberg, Wolfhart, «The Significance of Christianity in the Philosophy of Hegel», u: isti, *The Idea of God and Human Freedom*, The Westminster Press, Philadelphia, 1973., str. 144-177.

Pavić, Željko, *Hegels Idee einer logischen Hermeneutik: Die Selbstausslegung des Absoluten in der sichtbaren Unsichtbarkeit der Sprache*, Gardez! Verlag, Sankt Augustin, 2003.

Pöggeler, Otto, «Hegels philosophische Anfänge», u: Jamme, Christoph, Schneider, Helmut, *Der Weg zum System: Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990.

Ritter, Joachim, *Hegel i Francuska revolucija*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1967.

Rohrmoser, Günther, *Subjektivität und Verdinglichung: Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegels*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1961.

Schüler, Gisela, «Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften», u: *Hegel-Studien*, band 2/1963., H. Bouvier u Co. Verlag, Bonn, 1963.

2. Djela Jürgena Moltmanna

«Antwort auf die Kritik and 'Der gekreuzigte Gott'», u: Michael Welker, *Diskussion über Jurgen Moltmanns Buch 'Der Gekreuzigte Gott'*, Christian Kaiser Verlag, München, 1979.

«Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung», u: Wolf- Dieter Marsch, *Diskussion über Theologie der Hoffnung*, Christian Kaiser Verlag, München, 1967.

«Božja pasija», u: Zoran Grozdanov (ur.), *Bog pred križem: Zbornik u čast Jürgena Moltmanna*, Ex libris, Rijeka, 2007.

Creating the Just Future: The Politics of Peace and the Ethics of Creation in a Threatened World, SCM Press-Trinity Press International, London-Philadelphia, 1989.

Erfahrungen theologischen Denkens, Christian Kaiser Verlag, München – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2000.

«The Future as a New Paradigm of Transcendence», u: isti, *The Future of Creation: Collected Essays*, Fortress Press, Minneapolis, 2007 (1977)

«Gott und Auferstehung: Auferstehungsglaube im Forum der Theodizeefrage», u: isti, *Perpektiven der Theologie: Gesammelte Aufsätze*, Christian Kaiser Verlag, München, 1968.

In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, Christian Kaiser Verlag, Muenchen 1991.

Raspeti Bog: Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije, Ex libris, Rijeka, 2005.

Teologija nade: istraživanja o utemeljenju i posljedicama kršćanske eshatologije, Ex libris, Rijeka, 2008.

»The Pit – Where was God? Jewish and Christian Theology After Auschwitz«, u: isti, *God for a Secular Society: The Public Relevance of Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1999.

«The Theology of the Cross Today», u: isti, *The Future of Creation*, Fortress Press, Minneapolis, 2007.

«Theologie mit Dietrich Bonhoeffer: Die Gefängnisbriefe», u: de Gruchy, John W., Plant, Stephen, Tietz, Christiane (ur.), *Dietrich Bonhoeffers Theologie heute: Ein Weg zwischen Fundamentalismus und Säkularismus*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2009.

Trinität und Reich Gottes: Eine Gotteslehre, Christian Kaiser Verlag, München, 1980.

Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2008.

2.1. Djela o Jürgenu Moltmannu

Adams, Nicholas, «Eschatology Sacred and profane: The Effects of Philosophy on Theology in Pannenberg, Rahner and Moltmann», u: *International Journal of Systematic Theology*, sv. 2., br. 3 (studeni 2000), str. 283-306.

Bauckham, Richard, «Jürgen Moltmann», u: Ford, David (ur.), *The Modern Theologians: Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Blackwell, London, 1996., str. 229-225

Bauckham, Richard, *The Theology of Jürgen Moltmann*, T&T Clark, Edinburgh, 1995.

Conyers, A. J., *God, Hope, and History: Jürgen Moltmann and the Christian Concept of History*, Mercer University Press, Macon, 1988.

Figl, Johann, *Atheismus als theologisches Problem: Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz, 1977.

Grozdanov, Zoran, «Teologija iz konkretnoga», u: isti (ur.), *Teologija: silazak u vražje krugove smrti. O četrdesetoj obljetnici «Raspetog Boga»*, Ex libris, Rijeka, 2014., str. 31-60.

Meeks, M. Douglas, *Origins of Theology of Hope*, Fortress Press, Philadelphia, 1974.

Miskotte, Hermannus Heiko, «Das Leiden ist in Gott: Über Jürgen Moltmanns trinitarische Kreuzestheologie», u: Welker, Michael (ur.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch 'Der gekreuzigte Gott'*,

Odak, Stipe, «Raspeti Bog u raspetog regiji. Teološka promišljanja o knjizi *Teologija: silazak u vražje krugove smrti: o četrdesetj obljetnici Raspetog Boga*», u: Ammicht-Quinn, Regina, Babić, Mile, Grozdanov, Zoran, Ross, Susan i Wacker, Marie-Theres (ur.), *Concilium* 1(2015.), *Religija i identitet u postkonfliktnim društvima*, str. 185-191

Pavić, Željko, «'Crux probat omnia!' ili propast ontoteologije pred križem», u: Grozdanov, Zoran (ur.), *Bog pred križem: zbornik u čast Jürgena Moltmanna*, Ex libris, Rijeka, 2007.

Tang, Siu-Kwon, *God's History in the Theology of Jürgen Moltmann*, Peter Lang, Bern-Berlin-Frankfurt a.M, 1996.

3. Sekundarna literatura

Adorno, Theodor W. *Minima moralia: refleksije iz oštećenog života*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novu Sad, 2002.

Adorno, Theodor W., *Negativna dijalektika*, BiGZ, Beograd, 1979.

Althaus, Paul, *The Theology of Martin Luther*, Fortress Press, Philadelphia, 1966.

Altizer, J. J. i Hamilton, William, *Radical Theology and the Death of God*. Bobbs-Merrill, 1966.

Barth, Karl, *Protestant Theology in the nineteenth century*, SCM Press, London, 2001.

Beiser, Frederick, *German Idealism: Struggle against Subjectivism 1781-1801*, Harvard University Press, Cambridge, 2008.

Bloch, Ernst, *Princip nada*, 3 sv., Naprijed, zagreb, 1981.

Blumenberg, Hans, *Legitimnost novog veka*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novu Sad, 2004.

Bonhoeffer, Dietrich, *Otpor i predanje: pisma iz zatvora*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973.

Breckman, Warren, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge University Press, London, 1999.

Büchner, Georg, *Dantonova smrt: drama u četiri čina*, Zora, Zagreb, 1950.

Bultmann, Rudolf, «Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament», u: Isti, *Glauben und Verstehen*, sv. 3, Mohr Siebeck, Tübingen, 1968.

Bultmann, Rudolf, *Isus*, Ex libris, Rijeka, 2007.

- Carter, Lindon, «Introduction», u: isti (ur.), *The Pietist Theologians: An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2004.
- Deporteere, Frederiek, *Death of God: Investigation into the History of Western Concept of God*, T&T Clark, London, 2008.
- Descartes, Rene, *Metafizičke meditacije, sv. 1: Razmišljanja o prvoj filozofiji*, Demetra, Zagreb, 1993.
- Descartes, Rene, *Rasprava o metodi*, Matica hrvatska, Zagreb, 1951.
- Dorrien, Gary, *Kantian Reason and Hegelian Spirit: Idealistic Logic of Modern Theology*, Wiley-Blackwell, London, 2012.
- Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, Naprijed, Zagreb, 1974.
- Gilkey, Langdon, *Reaping the Whirlwind: A Christian Interpretation of History*, Wipf&Stock Publishers, Oregon, 2000. (1. izd. 1981.)
- Heidegger, Martin, *Doba slike svijeta/Nietzscheova riječ 'Bog je mrtav'*, Cekade, Zagreb, 1969.
- Hermanni, Friedrich, *Das Böse und die Theodizee: Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Christian Kaiser Verlag-Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2002.
- Hölderlin, Friedrich, *Hiperion ili eremit u Grčkoj*, bilingvalno izdanje, Demetra, Zagreb, 2005.
- Hölderlin, Friedrich, *Sud i bitak* (preveo Ivan Bubalo), neobjavljeno.
- Horkheimer, Max, «Materijalizam i metafizika», u: isti, *Tradicionalna i kritička teorija*, BiGZ, Beograd, 1976.
- Iwand, Hans Joachim, «Von der Offenbarung», u: Helmut Gollwitzer, Walter Kreck, Karl Gerhard Steck i Ernst Wolf (ur.), *Hans Joachim Iwand: Nachgelassene Werke*, sv. 1: *Glauben und Wissen*, Christian Kaiser Verlag, München, 1966.
- Jaspers, Karl, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Walter de Gruyter, Berlin, 1981.
- Jonas, Hans, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987.
- Jüngel, Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.
- Kant, Immanuel, *Kritika čistoga uma*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984.

- Kant, Immanuel, *Religija unutar granica čistoga uma*, BiGZ, Beograd, 1990.
- Kasper, Walter, *Bog Isusa Krista: Tajna Trojedinoga Boga*, UPT, Đakovo, 1994.
- Kasper, Walter, «Revolution im Gottesverständnis? Zur situation des ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns 'Der gekreuzigte Gott'», u: Welker, Michael, *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch 'Der gekreuzigte Gott'*, Christian Kaiser Verlag, München, 1979., str. 140-148
- Kee, Alistair, *Nietzsche against the Crucified*, SCM Press, London, 1999.
- Küng, Hans, *Postoji li Bog? Odgovor na pitanje o Bogu u novome vijeku*, Ex libris, Rijeka, 2006.
- von Loewenich, Walter, *Luther's Theology of the Cross*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1976.
- Lohse, Bernhard, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Doctrinal Development*, Fortress Press, Minneapolis, 1999.
- Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts: Marx und Kierkegaard*, S. Fischer Verlag, Berlin, 1969.
- Lübbe, Hermann, *Religija posle prosvetiteljstva*, Albatros Plus, Beograd, 2012.
- Luther, Martin, «Heidelberška rasprava», u: isti, *Temeljni reformatorski spisi*, sv. 1, Demetra, Zagreb, 2006.
- Metz, J. B., «Bog i vrijeme: Teologija i metafizika na razmeđima moderne», u: Dethloff, Klaus, Nagl, Ludwig, Wolfram, Friedrich (ur.), *Religija, moderna i postmoderna: Filozofsko-teološka razmatranja*, Hegelovo društvo-Hrvatski studiji, Zagreb-Zadar, 2006.
- Montgomery, John Warwick, «A Philosophical-Theological Critique of the Death of God Movement», u: Murchland, Bernard (ur.), *The Meaning of the Death of God: Protestant, Jewish and Catholic Scholars Explore Atheistic Theology*, Random House, New York, 1967., str. 25-69.
- Neuhaus, Gerd, «Teodiceja: slom ili udar vjere?», u: Metz, Johann Baptist (ur.), *Krajolik od krikova: o dramatici teodicejskog pitanja*, Ex libris, Rijeka, 2011., str. 7-29.
- Oberman, Heiko, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Baker Academic, Ada, MI, 2001.
- Peterson, Erik, *Theologische Traktate*, Echter Verlag, Wuerzburg, 1994.
- Schelling, F. W. J., *Bruno ili o božanskom i prirodnom principu stvari: razgovor*, Fedon, Beograd, 2008.

- F. W. J. Schelling, «Filozofija i religija», u: Isti, *O bitstvu slobode*, izbor i prijevod Branko Despot, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1985., str. 155-194.
- Schelling, F. W. J., »Ja kao princip filozofije ili o onome što je u ljudskom znanju neuslovljeno», u: *Forma i princip filozofije. Rani spisi*, Nolit, Beograd, 1988.
- Schelling, F. W. J., «Prikaz mojega sistema filozofije», u: Isti, *O bitstvu slobode*, preveo Branko Despot, Cekade, Zagreb, 1985., str. 69-145.
- Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb, 1986.
- Schleiermacher, F. D. E. *O religiji: govori obrazovanima među njezinim prezirateljima*, Naklada Breza, Zagreb, 2011.
- Schulz, Walter, *Bog novovjekovne metafizike*, Matica hrvatska, Zagreb, 1996.
- Sölle, Dorothee, *Atheistisch an Gott glauben: Beiträge zur Theologie*, etv-Verlag, 1968.
- Taubes, Jacob, «Martin Buber und die Philosophie der Geschichte», u: Isti, *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der Historischen Vernunft*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1996.
- Taubes, Jacob, «Zu einer ontologischen Interpretation der Theologie», u: Isti, *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1996.
- Taubes, Jacob, «Theodizee und Theologie: Eine philosophische Analyse der dialektischen Theologie Karl Barths», u: isti, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der Historischen Vernunft*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1996.
- Taubes, Jacob, «Theologie und Politische Theorie», u: Isti, *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der Historischen Vernunft*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1996.
- Theissen, Gerd, Merz, Annete, *Historical Jesus: An Introduction*, Fortress Press, London, 1998.
- Welker, Michael, *Offenbarung Gottes: Christologie*, Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchner-Vluyn, 2012.

Životopis autora s popisom objavljenih djela

Zoran Grozdanov rođen je u Rijeci 1977. godine. Diplomirao je na Odsjeku za povijest i na Odsjeku za filozofiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu te je studirao teologiju na katoličkom bogoslovnom fakultetu, Teologija u Rijeci i na Evandeoskom teološkom fakultetu u Osijeku gdje je i diplomirao. 2009. godine upisao je doktorski studij filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Kao stipendist EKD-a i Gustava Adolfa Werka, akademsku godinu 2010./2011. provodi na Evangeličkoj teologiji Eberhard-Karls-Sveučilišta u Tübingenu gdje pod mentorstvom Jürgena Moltmanna započinje rad na svojoj doktorskoj disertaciji. Na Teološkom fakultetu «Matija Vlačić Ilirik» Sveučilišta u Zagrebu predaje predmete «Kristologija», «Nauk o Trojedinom Bogu» te «Teologija reformacije».

Uredio je i objavio sljedeća djela:

«Teologija i društvena promjena», u: Dejan Ilić (ur.), *Časopis Reč*, 2016. (u pripremi)

«Teologija iz konkretnoga», u: Zoran Grozdanov (ur.), *Teologija: silazak u vražje krugove smrti. Povodom 40. godišnjice Raspetoga Boga J. Moltmanna*, Ex libris, Rijeka, 2014., str. 31-60.

Engleski prijevod: «Theology out of Concrete Events», in: Zoran Grozdanov (ed.), *Theology: Descent into a Vicious Circles of Death. On the Occasion of J. Moltmann's The Crucified God*, Wipf&Stock Publishers, Oregon, 2016. (u pripremi).

S Regina Ammicht-Quinn, Mile Babić, Susan Ross i Marie-Theres Wacker (ur.), *Concilium 1-2015: «Religija i identitet u postkonfliktnom društvu»* (izdavači SCM Press, Verbo Divino, Editrice Quarneriana, Vozes, Matthias-Grünwald Verlag, Ex libris i Synopsis).

S Nikola Knežević i Srđan Sremac (ur.), *Opasna sjećanja i pomirenje: kontekstualna promišljanja o religiji u postkonfliktnom društvu*, Ex libris, Rijeka, 2011.

(uredio i predgovor napisao), *Bog pred križem: zbornik u čast Jürgena Moltmanna*, Ex libris, Rijeka, 2007.