

SLOBODAN SADŽAKOV  
Filozofski fakultet, Novi Sad

## HEGEL I „NOVI ZAVET”

*Sažetak:* Rad je usmeren na osvetljavanje pojedinih aspekata Hegelove analize „Novog zaveta”. U njegovom središtu se, između ostalog, nalazi ispitivanje Hegelovog razumevanja odnosa filozofije i religije, te odnosa običajnosti i moralnosti.

*Cljučne reči:* „Novi zavet”, hrišćanstvo, Hegel, religija, filozofija, moralnost, običajnost, „Stari zavet”.

### 1.

Problematika vezana za religijski fenomen predstavlja nesumnjivo jednu od veoma značajnih tema u Hegelovom filozofskom opusu. O toj problematici Hegel govori na mnogo mesta, i u raznim kontekstima. Počev od najranijih spisa, religija ne prestaje nikada imati važnu ulogu u Hegelovom filozofskom sistemu. Njegovo razumevanje religije spada u najrelevantnija razmatranja tog problema u istoriji filozofije. To razumevanje bilo je predmet velike pažnje tumača Hegelovog dela, a takođe je i presudno određivalo kasnije misaone tokove, uticalo na formiranje brojnih pravaca, te bilo razlog značajnih filozofskih sporova. Ovde je, kao ilustraciju, dovoljno pomenuti uticaj Hegelovog shvatanja religije kao jedne od ključnih tačaka diferenciranja tzv. starohegelovaca i mladohegelovaca.<sup>1</sup>

Posebno važno mesto u okviru Hegelovog razmatranja religije imalo je hrišćanstvo. Hegel je analizirao mnoge aspekte hrišćanstva, civilizacijski značaj, kao i povezano-idejne metamorfoze tog religijskog učenja. Hegelovi stavovi o hrišćanstvu su se, u određenim segmentima menjali; oni posvedočuju o njegovom specifičnom misaonom razvoju.<sup>2</sup> Njegov odnos prema hrišćanskoj religiji, kako sa pravom naglašava Lukač, „nije nikada bio jednoznačan, neprotivrečan i bez rezerve”.<sup>3</sup> Ono što se čini neospornim je da Hegel od početka, od svojih najranijih spisa, izlaže produbljeno shvatanje religije, shvatanje filozofske provenijencije. Upravo se zato samo sa velikim oprezom, i ne bez dodatnog pojašnjenja, može govoriti o Hegelu kao protestantskom misliocu, ateisti, etc. Hegel je nastojao, vođen filozofskim interesom, a izbegavajući simplifiko-

1 K.Levit, „Svetska povest i događanje spasa”, „August Cesarec”, Zagreb, 1990.

2 To je posebno opsežno analizirano u Lukačevoj knjizi „Mladi Hegel”. Đ. Lukač, „Mladi Hegel”, „Kultura”, Beograd, 1959.

3 Upor. Lukač, nav. delo, str. 148.

vana stanovišta o religiji, veoma prisutna i u njegovom vremenu, sagledati bit religije, te neodvojivo od toga, pokazati mogućnosti filozofskog tumačenja religije. Temeljni zadatak filozofije se, po Hegelovom shvatanju, sastoji i u raskrivanju dubljeg smisla religije, njene filozofičnosti, odnosno u razumevanju njenog porekla i misaonosti.

Hegelov odnos prema „Novom zavetu”, što je prevashodni predmet ovog rada, ima brojne specifičnosti i zasnovan je na „neprevaziđenom misaonom nivou izlaganja”(Panenberg). U ovom radu pokušaćemo analizirati one Hegelove stavove koji se mogu smatrati njegovim najrazvijenijim i najreprezentativnijim stavovima u pogledu novozavetnog sadržaja. Pre toga, potrebno se osvrnuti na Hegelovu metodsku poziciju.

## 2.

Za razumevanje Hegelovih analiza „Novog zaveta” potrebno je u vidu imati njegove stavove vezane za odnos filozofije i religije. Tim pre što se može primetiti da je sa Hegelom reč o najtemeljnijem „polaganju računa” o tom odnosu u istoriji filozofije.

Hegel je smatrao da jedna od temeljnih mogućnosti filozofskog pristupa religijskom fenomenu dolazi iz pozicije više spoznajne moći, odnosno iz fundamentalnog razlikovanja umskog i predstavnog mišljenja. Hegelovo stanovište zasnovano je na stavu da filozofija pristupa religijskom fenomenu - na sličan način kao i kada je reč o njenom pristupanju pravu, povesti, umetnosti, nauci, etc. - filozofskom metodom koja se znatno razlikuje od specifičnog intro-religijskog pristupa. To neizbežno dovodi taj pristup u jasnu razliku u odnosu na teologiju, tj. dogmatski pristup. Spekulativna metoda koja čini suštinu Hegelove filozofije podrazumeva, između ostalog, nepristajanje na apsolutnu odeljenost područja duha, odnosno nepristajanje na samodovoljnost odeljenih „misaonih predmeta”. Luterove reči da *za duh nema carine*, koje mogu poslužiti da se izrazi i temeljno metodsko načelo filozofije, Hegel dopunjava svojim shvatanjem slobode, kao suštine duha, čiji središte čini postavka da subjekt u „onome što stoji njemu nasuprot, nema ničeg tuđeg, nikakve granice ni smetnje, već u njemu nalazi samog sebe”.<sup>4</sup> Drugim rečima, Hegel ne zastupa stav o apsolutnoj paralelnosti filozofije i religije, odnosno o njihovoj apsolutnoj odeljenosti. I filozofija i religija pripadaju jedinstvenom „prostoru” duha, što podrazumeva njihovu značajnu isprepletenost. Ono što pitanje o njihovoj povezanosti čini smislenim je, po Hegelu, pretpostavka o filozofiji i religiji kao forma duha. Razliku filozofske i religijske misaonosti, Hegel nalazi u tome što filozofija, kao forma duha, zna sebe kao duh, tj. ona je duh koji reflektuje, dok religija ostaje pri formi nedovoljno osveštene biti. U svojim radovima Hegel shvata religijski stav i kao nužnu „stanicu” filozofije, odnosno kao misaonost u svom nižem mediju. Hegel je, posebno u svojoj „Filozofiji religije”, nastojao pokazati mesto i domet tog stava.

Religijski tip mišljenja Hegel je odredio u svojoj „Filozofiji religije” kao *predstavni* tip mišljenja boga. U njemu se, dakle, vlastiti bitni predmet ne poima, nego se predstavlja, kao sadržina svesti koja se iz svesti stavlja u ono spoljašnje, bez povratne refleksije svesti o vlastitoj misaonoj delatnosti. Zato ta svest ostaje u suprotnosti sa svo-

4 G.V.F. Hegel, „Estetika”, tom I., „Kultura”, Beograd, 1959.god., str. 142.

jim predmetom, tj. ostaje u antitetici sebe i svog predmeta.<sup>5</sup> Predstave su, po Hegelu, *metafore misli i pojmova* i tek „transformišući se u misli i pojmove sadržina svesti dobija svoj pravi oblik i stavljena je u svoju sopstvenu svetlost”. Za filozofiju kao samoreflektovano pojmovno mišljenje, forma religije (predstavno mišljenje) predstavlja niži oblik refleksije o bogu, koja je nužno pomešana sa metaforama i čulnošću.<sup>6</sup> Hegel u „Filozofiji religije” distingvira „osećanja i predstave determinisane i prožete od mišljenja”, i „misli o tim istim osećanjima i predstavama”. Predstava je, naglašava Hegel, u „postojanom nemiru između neposrednog čulnog viđenja i istinske misli”. Mišljenje u predstavnom vidu još nije u potpunosti savladalo čulnu određenost („ono što lebdi pred očima”), jer predstava nije istinski oslobođena od čulnog, već je s njim još „suštinski zapletena i njoj je, da bi bila sama, potrebno čulno i ova borba protiv čulnog”. Njen sadržaj može biti najistinitiji, ali i najrđaviji. Ukoliko se ostane na osećaju, bog biva smešten u ravan svakodnevnog sadržaja (predmeta, objekata). Time on nije „izdignut” iznad tog sadržaja, već je određen kao nešto slučajno. Ipak, kao što ističe Hegel, „Bog nije najviše osećaj, nego najviša misao”. Takav tip vere „karakteriše njezin predmet, ono božansko; vjera u zbiljsko je spoznaja bilo kojeg objekta, nečeg ograničenog; i onoliko koliko je jedan objekat nešto drugo nego bog toliko je i ova spoznaja različita od vjere u božansko”.<sup>7</sup>

Hegelov temeljni stav je da su, po svojoj upućenosti na ono apsolutno i beskonačno, religija i filozofija dve najbliže oblasti duha. Hegel njihovu izrazitu bliskost prepoznaje u činjenici da obe, i filozofija i religija, predstavljaju uzdizanje iznad konačnog i dele istu intenciju za dokučivanjem apsolutne biti svega, odnosno posvedočuju o onome beskonačnom. Obe oblasti duha ono konačno ne uzimaju kao nešto samorazumljivo, već nastoje ponuditi odgovore o biti sveta, prirode i duha, kao i odgovore o čovekovom mestu i odnosu prema njima. Hegel je religijsku svest shvatao kao „stanovište svesti istinitog”, jer njenu bitnu odrednicu sačinjava nastojanje da se na istinit i potpun način objasni čovekovo postojanje i njegov svet. Ni filozofsko ni religijsko objašnjenje čoveka i sveta ne odnose se na njihovo prosto pojavljivanje, već na određivanje suštinskih odrednica onog empirijskog. Obe oblasti predstavljaju, kako je to Hegel sa pravom istakao, mišljenje koje u svojoj bitnosti preobražava empirijske forme u nešto opšte. Tačka razdvajanja filozofije i religije upravo je *forma* kojom se pomenuta namera provodi. Predmet filozofije i religije je, dakle, po Hegelu, isti. Njihova razlika je, u osnovi, razlika formi izlaganja. Premda je i u religiji na delu ono slobodno i beskonačno mišljenje, ono to, ipak, nije i u pogledu forme. Forma religije je religijsko osećanje („srce”), predstavno mišljenje, razumske konačne odredbe, religiozna fantazija, drugim rečima,

5 „Ona nastoji, na svoj način, i izaći iz te antitetike, iz rascepa odeljenosti boga i čoveka, iz te svoje razdrtos-  
ti (...)Vjerovanje je način na koji ono sjedinjeno, čime je sjedinjena jedna antinomija, postoji u našoj pred-  
stavi. Sjedinjenje je djelatnost; ova, djelatnost je, reflektirana kao objekat, ono u što se vjeruje. Da bi se sje-  
dinili, članovi antinomije se moraju osjećati ili spoznati kao oprečni, njihov se uzajamni odnos mora osjeti-  
ti ili spoznati kao antinomija; a to oprečno se kao oprečno može spoznati samo time što je već sjedinjeno;  
sjedinjenje je mjerilo prema kojem dolazi do izjednačenja, prema kojem se suprotstavljeni kao takvi pojav-  
ljuju kao nezadovoljeni...”. G.V.F. Hegel, „Rani spisi”, „Veselin Masleša”, Sarajevo, 1982., str. 190.

6 Filozofija je „trajna božja služba”(Hegel).

7 G.V.F. Hegel, „Rani spisi”, str. 289.

*duševnost* kao temeljni medij religijskog načina predstavljanja. Religijska predstava se, kako je istakao Hegel u svojim predavanjima o filozofiji religije, nalazi u stalnom nemiru između neposrednog čulnog posmatranja i istinskog mišljenja; ona ima opštost za misao, ali i značajan „nanos” neprevladanosti čulne određenosti. Veliku zaslugu predstavlja, dakle, Hegelovo ukazivanje da je karakteristika svake religije imanentna i trajna razlika između njene *sadržine* (apsolutna bit svega) i njene *forme*, tj. načina na koji ona dokučuje i izlaže tu apsolutnu bit. Karakteristika filozofije je posredno znanje ili umsko mišljenje, tj. shvatanje predmeta mišljenja u formi misli, kao jedinstva razlike Jednog i Svega. Specifičnost filozofije ogleda se u slobodnosti i otvorenosti mišljenja u procesu spoznavanja biti čoveka i njegovog sveta, što implicira da se filozofija ne može zadovoljiti formom religijsko-teološkog načina izlaganja.

Tumačenje koje Hegel zastupa ima za svoju osnovu otvorenost filozofskog mišljenja. Ono se nalazi u temeljnoj disparaciji sa intencijom religijskog stava usmerenog ka opravdanju, potkrepljivanju i dosezanju uverljive koherentnosti određene verske dogme.<sup>8</sup> Drugim rečima, Hegela ne zadovoljava optika teologijske pozicije,<sup>9</sup> koja je „obavezna prema verskoj dogmatici i načelno ne dovodi u pitanje osnovni dogmatski sadržaj verovanja”.<sup>10</sup> Kao što je poznato, dogma u hrišćanskoj teologiji znači primarno „stav vjere koji Crkva smatra istinom, objavljenom na nadnaravni način, a istodobno se pokušava protumačiti i obraniti racionalno-pojmovnim putem”.<sup>11</sup> Pomenuta tačka razdvajanja filozofije i religije koja se ogleda u *formi* njihovog izlaganja (predmeta koji je isti) kod Hegela podrazumeva značajnu razliku u pogledu tumačenja „Novog zaveta” u odnosu na dogmatsko-teološki pristup.

### 3.

U svom razmatranju „Novog zaveta”, Hegel je nesumnjivo imao u vidu višeslojnost tog teksta. Ipak, u centru njegovih analiza nalazilo se ono što je smatrao suštinskim, dok je određen broj segmenata „Novog zaveta” neizbežno morao biti zapostavljen. Uočljivo je da su u drugom planu Hegelovog interesa ostala pitanja poput isto-

8 Religija svoju uznapredovalu misaonost pokazuje kroz nastanak teologije. Nastanak teologije religiju približava filozofiji, ali time ne nestaju i njena imanentna ograničenja vezana za obavezu potvrde dogmatskog sadržaja.

9 Razlog svog postojanja hrišćanska teologija je oduvek crpela iz potrebe dodatne eksplicije sadržaja „Novog zaveta” i nastojanja da se prevaziđu raznovrsne protivrečnosti i nejasnoće koje ovaj tekst nosi u sebi. Hrišćanska teologija je pokušavala otkloniti takve poteškoće, te produbiti svoje postavke o bogu, često i usvajanjem određenih postavki grčke filozofije. Upor. V. Panenberg, „Teologija i filozofija”, „Plato”, Beograd, 2003.

10 A. Krešić, „Filozofija religije”, „Naprijed”, Zagreb, 1981., str.101

11 M.Kangrga, „Etika”, Zagreb, str. 121. Kangrga smatra da je dogma „po svojoj biti ne samo antipod istini i ne samo dijametralno suprotna, nego se one uzajamno radikalno isključuju! Nema naime fiksne istine jednom zauvijek, kao što se ni sam život ne da fiksirati u bilo kojem trenutku procesa istraživanja njegove biti, tako da bi se dogma kao misaona tvorba mogla nazvati bitno neživotnom pozicijom. Dogma je na svoj način zapravo – filozofijski gledano – identična s metafizikom, pa se u kršćanskom nauku tako i pojavljuje, s pretenzijom na ovjekovječenu istinu, neupitnu u svojoj biti”.

rijske egzistencije Hrista (koje je bilo u središtu tzv. istorijske kritičke škole). Takođe, Hegel nije bio posebno zainteresovan ni za problematiku predaje, odnosno istraživanje pred-jevanđeoske povesti, što se nalazilo u centru pažnje istraživača u Nemačkoj u prvoj polovini 20.veka. Pomenimo, u tom kontekstu, ovde samo Martina Dibeliusa<sup>12</sup> i Rudolfa Bultmana.<sup>13</sup> Oni su bili najznačajniji predstavnici tzv. Formgeschichtliche Methode koja „svu pažnju posvećuje obliku i strukturi prvobitne predaje koja je ušla u jevanđelje”.

Hegel u svojim delima diferencira brojne faze hrišćanstva, naglašavajući njihove osobenosti, a specifičnost prvobitnog, ranohrišćanskog, „novozavetnog” perioda komparira sa karakteristikama kasnijih perioda hrišćanstva. U ranim spisima značajan deo Hegelovog interesa usmeren je ka ispitivanju društveno-povesnih razloga nastanka hrišćanstva, te ocrtavanju razlike hrišćanskog učenja u odnosu na temelje grčke, jevrejske i rimske običajnosti, ali i razlike spram modernog građanskog društva, posebno u pogledu problema svojine. Hegel je, takođe, tragao za razlozima brze transformacije prvobitnog Hristovog učenja, analizirao unutrašnje ambivalencije tog učenja, te njegovu održivost spram realiteta.

Povezujući opšti povesni razvitak sa umnošću (slobodom), Hegel u svojoj koncepciji povesti detektuje epohalne tačke koje su označavale „napredak u svesti o slobodi”. Smatrajući da je stepenovani napredak u određivanju istinitosti svesti neodvojiv, između ostalog, od duhovnog kretanja unutar sfere religije, Hegel nastoji pokazati tačke razvoja religijske svesti. Taj razvitak pokazuje se kao izlazak iz prirodnosti, tj. kao postepeno uzdizanje čoveka iznad onog neposredno datog. Religijska svest prelazi put od „prirodne religije” u kojoj je „najpre utonula u zrenje prirodnih stvari i njih smatra onim božanskim” do hrišćanstva kao apsolutne religije, odnosno religije otkrovenja.<sup>14</sup> Deo te analize ponuđen je u Hegelovim predavanjima o filozofiji religije. Sa druge strane, razvitak i mesto hrišćanstva u svetskoj povesti pokazan je u delu „Filozofija povesti”. U tom delu naglašava se veza između shvatanja boga i ustrojstva odnosa među ljudima, koncepcije države, etc. Drugim rečima, „tok svetske istorije i istorije religije su kod Hegela tako usko skopčani jer je čovek kao pojedinac tek kroz zajednicu sa Bogom slobodan u svom odnosu prema svemu drugome”(Panenberg). Veliki civilizacijski značaj „Novog zaveta” Hegel vidi u činjenici dolaska do svesti da je čovek kao čo-

12 M.Dibelius, „Die Formgeschichte des Evangeliums”, Mohr, 1933.

13 R.Bultmann, „Die Geschichte der synoptischen Tradition”,1921., i „Die Erforschung der synoptischen Evangelien”, 1930. Bultman (r.1884) je jedan od predstavnika moderne protestantske teologije (uz Karla Barta i Fridriha Gogartena) koja je nazivana i *dijalektičkom teologijom*. Bultman se kroz ideju *demitologiziranja* zalaže za novo modernije razumevanje „Novog zaveta” kroz traženje smisla prikladnog modernom čoveku. Bultman nastoji savremenom čoveku približiti verovanje, ali ne kroz, po njemu, zastarele kategorije. „Teologija treba da prevede jezik dogmatske tradicije, koji je vezan za staru sliku sveta u jezik današnjih ljudi”. Bultman je izričit: „Ne mogu se upotrebljavati električno svetlo i radio-aparati, niti se u bolestima mogu primenjivati moderna medicinska i klinička sredstva i istovremeno verovati u svet duhova i čuda Novog Zaveta”. U spisu „*Hrišćanska nada i problem demitologiziranja*” Bultman ukazuje na neodrživost starih „maštarija”, i smatra da je celokupna priča o nadi u pređašnjim kategorijama strana modernom čoveku (poput priče o Isusovom dolasku na oblaku). Bultman smatra da je „besmisleno govoriti o gore i dole u kosmosu”. Bultmanova dela bila su uticajna, ali i veoma kritikovana.

14 Upor. V.Panenberg, nav. delo, str. 198-199.

vek slobodan, što sačinjava srž novozavetne ideje egalitarizma, iskazane, pre svega, u Pavlovim poslanicama. Hegel pokazuje da je ta „svijest najpre sinula u religiji, u najdubljoj unutrašnjoj regiji duha”. No, „unijeti taj princip i u svjetovno biće”, dodaje Hegel, „to je bila jedna dalja zadaća, a njezino rješenje i izvođenje zahtijeva težak i dug posao obrazovanja”.<sup>15</sup> Novozavetni stav o egalitetu (jednakost svih ljudi pred bogom) čini sve druge razlike sporednim, ali se iz toga nužno ne izvlači imperativ usmeren ka prevazilaženju realnog svetovnog stanja nejednakosti. Hegel tu dvojnost navodi kao razliku „principa” i „primene principa na svetovnost”.<sup>16</sup>

Novozavetna ideja egaliteta podrazumeva da je svaka osoba bez razlike - „božje biće”. U toj se ideji prelamaju sve važne postavke novozavetne moralne koncepcije. Ona je najtešnje povezana sa idejom boga i idejom čoveka, kao i sa idejom ljubavi (*ἀγάπη*), koja predstavlja srž Hristove poruke ljudima. Zašto je princip ljubavi visoko vrednovan u „Novom zavetu”? Zašto se taj princip smatra temeljem ljudskog delanja? Hegel ističe da izmirenje u ljubavi nije „jevrejski povratak u poslušnost, oslobođenje, ne ponovno prihvatanje gospodstva, već njegovo ukidanje ponovnim uspostavljanjem one žive veze, duha ljubavi, međusobnog vjerovanja, duha, koji je poređen s gospodstvom najviša sloboda; stanje, koje je najnepojmljivija suprotnost jevrejskom duhu”.<sup>17</sup> Bit novoproglašenog principa sjedinjenja, nastavlja Hegel, činilo je „odvajanje od ljudi i međusobna ljubav; jedno i drugo je nužno povezano; ova ljubav nije trebala niti je mogla da bude sjedinjenje individualnosti, već sjedinjenje u bogu, a samo u bogu, u vjeri može se sjединiti ono što sebi suprotstavlja jednu stvarnost što se odvaja od nje...”. Princip ljubavi nadređuje se „hladnoći” i formalizmu državno-pravnog života. To je „ograničavanje ljubavi na sebe samu, njezin bijeg od svih formi”(Hegel).

Ljubav u „Novom zavetu” nije shvaćena u erotiĉkom smislu (ljubav između žene i muškarca), već kao nešto što se može i treba poopštiti, odnosno što može postati vrhovnim principom delanja. Ipak, kao što to napominje M.Kangrga, ostaje „upitno koliko se ljubav može podići na razinu (moralnog) principa?”.<sup>18</sup> Hegelova namera bila je razmotriti to ključno određenje „Novog zaveta”, koje je shvaćeno i kao vrhovna religijska vrlina. Treba podsetiti i na činjenicu da je jedna od najvažnijih kategorija

---

15 G.V.F. Hegel, „Filozofija povijesti”, Zagreb, 1951., str. 35

16 Isto, str. 35.

17 G.V.F. Hegel, „Rani spisi”, str. 272.

18 Upor. M.Kangrga, „Etika”, str. 458. U pogledu ove problematike, Hegel kaže: „Ljubav prema ljudima, koja treba da se rasprostire na sve, pa i na one o kojima ništa ne znamo, koje ne poznajemo, s kojima nismo ni u kakvom odnosu, ova opšta ljubav prema čovjeku je jedan bljutav ali karakteristiĉan pronalazak vremena, koja ne mogu drugaĉije nego da postavljaju idealistiĉke zahtjeve vrline prema jednoj stvari misli, kako bi se u takvim zamišljenim objektima ona pojavila upravo sjajno, jer je njihova realnost tako siromašna. Ljubav prema bližnjem je ljubav prema ljudima s kojima, kao i svaki drugi, dolazimo u vezu. Nešto zamišljeno ne može biti voljeno. Ljubav, zacijelo, ne može biti zapovjedena, ona je patološka, jedna sklonost – ali time njoj nije ništa uzeto od njezine veličine, ona time uopšte nije ponižena, pošto njezina suština nije nekakvo gospodstvo nad neĉim njoj stranim;no time je ona tako malo pod dužnošću i pravom da je, zapravo njezin trijumf to što niĉim ne vlada i da je bez neprijateljske moći prema neĉem drugom; ljubav je pobijedila, to ne znaĉi isto što i da je dužnost pobijedila...”. G.V.F. Hegel, „Rani spisi”, str. 275.-276.

ranog Hegela, kojom je hteo izraziti svoju filozofsku nameru, bila upravo - *ljubav*.<sup>19</sup> Pored toga, u svojim ranim spisima, Hegel ističe da želi istražiti „u prvotnom obliku same Isusove religije, a dijelom u samom duhu vremena” zajedničke uzroke koji su „omogućavali da se tako rano odbaci hrišćanska religija kao religija vrline, da se ona u početku pretvori u sektu, a kasnije u pozitivnu vjeru”.<sup>20</sup> Transformacija o kojoj Hegel govori donela je hrišćanstvu status državne religija, a potom u Srednjem veku i „duhovni monopol” kroz etabliranje Crkve kao „kolektivne savesti”.

#### 4.

Značajan akcenat u svojoj analizi „Novog zaveta” Hegel stavlja na razlikovanje novuma Hristovog učenja u odnosu na jevrejsku religijsku običajnost. Hegel je nastojao pokazati filozofsku relevantnost Hristovog učenja, a ovde ćemo se usresrediti na dva aspekta: (a) dogmu o trojstvu i „subjektivizaciju duha”, te (b) odnos običajnosno-moralno.

Povodom prvonavedenog aspekta, može se primetiti da u sadržaju „Novog zaveta” Hegel prepoznaje veliki stav da ono beskonačno ne treba da bude odeljeno od konačnog, odnosno stav da i vernik postaje - beskonačno biće. To je, po svojoj suštini, nastojanje, koje je iskazano u religijskom domenu, da „jevrejski bog”, kao Jednost, ne ostane apstraktno jedinstvo. „Ovaj Bog je”, kaže Hegel, „Bog u duhu, ali još ne kao Duh - ono nečulno, apstraktno mišljenje, koje još nema u sebi punotu, koja ga čini Duhom...”. Hristovim učenjem naglašava se subjektivni momenat, i pokazuje „individualno i subjektivno živototvorno vraćanje onog individuiranog u božansku ideju”. Reč je o nameri da se subjektivira onostrano time što bog postaje personalnost, odnosno ličnost. Poznata Hegelova primedba da Jehova nema sina, ukazuje na to da je jevrejska religija, iako religija subjektivnosti, ipak nedovoljno subjektivna. Ono subjektivno shvaćeno je samo kao *Jedno*, ali ne i kao *Sve*. Jevreji zato, iz obzora svoje religioznosti, ne mogu doći do stava okonačenog boga. Jevrejska religija predstavlja samo jedan stav, odnosno prvi momenat odnosa. Jevreji su boga postavili kao „ono subjektivno jedno, što ne izlazi iz sebe, nego na spoljašnji način prilazi konačnom” čime se, u osnovi, održava paralelizam konačnog i beskonačnog. „Paralelizam dva bića” prevladava se u „Novom zavetu” - Hristom. Bog postaje i ono konačno. Jahve nema sina, a sa hrišćanstvom, sin je istinit koliko i otac. Bloh ističe da su antički bogovi umrli, jer „ne bijahu još dovoljno antropomorfnii”, dok sa Hristom „prestaju one religije, što su po Hegelu još religije

---

19 Upor. Đ.Lukač, „Mladi Hegel”, str. 138-148., te tumačenje M.Kangrge u delu „Etika ili revolucija”, „Nolit”, Beograd, 1983., str.389-445.

20 „Pošto nemamo namjeru da istražujemo, kako je ovo ili ono pozitivno učenje došlo u hrišćanstvo ili do kakvih je promjena s njim malo-pomalo dolazilo, niti da li se ovo učenje zbilja cijelo ili djelimično može ili ne može, polazeći od uma, spoznati kao pozitivno, mi ćemo se, uopšte, dotaći samo onoga što je u Isusovoj religiji dalo povoda da ona postane pozitivna, tj. ili da nije bila umom postulirana, štaviše u protivurječnosti s njim, ili da se s njim i slaže, ali da je (zahtijevala) da se vjeruje samo u autoritet”. G.V.F. Hegel, „Rani spisi”, str. 80- 81.



puke duhovne individualnosti: - počinje u čovjeku utjelovljeni bog”.<sup>21</sup> Momenti boga su: otac, sin i sveti duh. Naravno, „razum nema mogućnost da istinito iskaže to kretanje, kao kretanje pojma, te zbog toga beži u tu biološku metaforu, u odnos oca i sina. Sin nije ništa drugo nego do prelazak pojma u stvarnost, ali kada bi se to tako kazalo, onda to ne bi bila religija...”.<sup>22</sup> To kretanje naglasio je naročito Pavle svojim isticanjem važnosti uskrsnuća, a to kretanje je kasnije, nakon slamanja uticaja adopcionističke koncepcije, etablirano kao dogma o trojstvu. Ovu koncepciju, koju je uočio u okviru hrišćanskog učenja, Hegel je smatrao suštinskom, i veoma kompatibilnom sa postavkama svoje filozofije. Ideja apsoluta kao „subjekta koji se odvaja i u tom odvajanju ostaje identičan sa samim sobom, predstavlja unutrašnji sadržaj koji ispunjava njegovu ideju stvarno beskonačnog”.<sup>23</sup>

Smisao Hristove posredničke uloge, koja ga je i etablirala kao „moralnog učitelja”, odnosno njegove nasilno okončane kratkotrajne utelovljenosti, ogleda se u suštinskom otvaranju mogućnosti da čovek, po analogiji, deleći „zemno” obličje sa Hristom, može deliti i njegovu božanstvenost. „Novozavetni bog” je transcendentan, ali istovremeno i imanentan. Njegovo mesto je u čovekovom srcu, jer je i konačno „momenat božanskog života”. Novozavetni poziv da bog postane sadržaj srca predstavlja radikalizovanje zahteva koji je u značajnoj meri prisutan i u „Starom zavetu”. To je moguće samo preko prihvatanja Hristovog božanskog nagovora. Bez tog božanskog njegove ličnosti, kaže Hegel, imali bismo „samo čovjeka, a ovako imamo istinski nadljudski ideal koji ljudskoj duši, ma koliko ona mislila da je daleko od njega, ipak, nije stran”.<sup>24</sup> Hegel smatra da „trinitarno učenje nije prosto dodatak opšteg učenja o Bogu, nego da je najtešnje povezano sa hrišćanskim shvatanjem stvarnosti uopšte”. On ističe da se Hristovom patnjom i potom smrću dolazi do stava čiste duhovnosti. Ta smrt predstavlja Hristovu istinu. Pavle naglašava da Hrist svojom patnjom dovršava sebe (dia panthematon teleiosai). On mora izaći iz konačnosti, odvojiti se iz telesnog, osetilnog, tj. mora postati duh.<sup>25</sup> Hegel dodaje: „U Hristovoj smrti je izražen momenat da je bog taj koji je ubio smrt, time što on nastaje iz smrti. Tim se konačnost, ljudskost i poniženi postavljeni kao nešto strano po Hristu, po onome, koji je sasvim bog. Pokazuje se da mu je konačnost tuđa i prihvaćena od drugog. To drugo su sada ljudi koji stoje naspram božanskog procesa. Ovo je njihova konačnost koju je Hrist prihvatio, ova konačnost je u svim svojim oblicima, a u svom najspoljašnjem vrhuncu je zlo”. Hrišćanska dogma shvata taj izlazak smrću boga kao sina, odnosno kao vraćanje iz razlike u jedinstvo. Hegel kaže da „od

21 E.Bloh, „Subjekt-objekt”, „Naprijed”, Zagreb, 1975., str. 243.

22 L.Vrkatić, „Judeo-hrišćanska predstava stvaranja”(tekst), u: „Sreća i stvaranje”(zbornik), Novi Sad, 1997., str. 50.

23 V.Panenberga, nav.delo, str. 215.

24 G.V.F. Hegel, „Rani spisi”, str. 60.

25 „U Hristovoj smrti je izražen momenat da je bog taj koji je ubio smrt, time što on nastaje iz smrti. Tim se konačnost, ljudskost i poniženi postavljeni kao nešto strano po Hristu, po onome, koji je sasvim bog. Pokazuje se da mu je konačnost tuđa i prihvaćena od drugog. To drugo su sada ljudi koji stoje naspram božanskog procesa. Ovo je njihova konačnost koju je Hrist prihvatio, ova konačnost je u svim svojim oblicima, a u svom najspoljašnjem vrhuncu je zlo”(Hegel)



vlastitosti zahvaćena smrt posrednika jest ukidanje njegove predmetnosti ili njegovog posebnog zasebitka; taj posebni zasebitak postao je opća samosvijest...”<sup>26</sup>

## 5.

Druga važan aspekt „Novog zaveta” na koji je Hegel bio usresređen je razlika Hristovog učenja u odnosu na jevrejsku običajnost, shvaćena kao razlika stava moralne svesti i običajnosti. Jevrejsku običajnost Hegel ocenjuje kao trijumf formalizma i duhovne praznine. Ritualizovanost jevrejske običajnosti bila je za Hrista dokaz potpune obesmišljenosti odnosa sa bogom, čime su se služba božja i vrline „stegle u mrtve formule” i „mehanizam sitničarskih obreda”.<sup>27</sup> Hegel naglašava da je takvo stanje „moralo probuditi potrebu za slobodnijom djelatnošću i čistijom samostalnošću, nego što je živjeti život bez samosvijesti, monaškom poslovnošću jednog bezdušnog i bezsuštinskog mehanizma sitnih obreda...”.<sup>28</sup> Hegel, na pojedinim mestima, iznosi stav da „Stari zavet” pokazuje da je promena čovekovog delanja motivisana isključivo strahom od božjeg kažnjavanja. Drugim rečima, u toj promeni ne vidi se unutrašnji preobražaj, odnosno istinska interiorizacija božanskih zapovesti.<sup>29</sup> Smisao straha kojim bog „nastupa” je u funkciji lomljenja prirodnosti. On nije svrha sam po sebi. Jevreje bog može odvratiti od samovoljnog delanja samo strahom i silom. I pored strogih Hegelovih ocena o jevrejskoj religijskoj običajnosti, ona se, ipak, ne može svesti samo na „religiju straha”, što Hegel donekle i priznaje u pojedinim navodima.

Fokusirajući se na analizu formiranja stava moralne svesti, Hegel shvata Hrista kao radikalnog oponenta delovanju nosilaca jevrejske običajnosti. Hrist izrasta iz krila jevrejskog naroda, ali istovremeno predstavlja i suštinsku emancipaciju u odnosu na jevrejsku religijsku običajnost. Njegova pojava može se, po Hegelu, sagledati i kao najveća negacija principa jevrejske običajnosti: „Pozitivitetu Jevreja Isus je suprotsta-

---

26 „U Isusovoj smrti, pre svega, treba istaći posebno određenje, naime, njenu polemičku stranu prema spoljašnjosti. U njoj nije samo napuštanje prirodne volje dovedeno u opažanje, nego svaka osobina, svaki interes i svrha, na kojoj se može usmeriti prirodna volja, sve ono veliko i važeće sveta time je utopljeno u grob duha...”(Hegel)

27 „Isus(...)nezaražen bolešću svog doba i svoje nacije, bez one ograničene tromosti, koja svoju jedinu djelatnost upravlja na obične potrebe i lagodnosti života i bez častoljublja i drugih sklonosti - čije zadovoljavanje bi ga prisililo da prihvati predrasude i grijeh-prihvatio se toga da religiju i vrlinu uzdigne do moralnosti i da ponovo uspostavi onu slobodu u čemu se i sastoji njihova bit...on je prizvao u pamćenje one moralne principe koji su se nalazili u svetim knjigama njegovog naroda...” Hegel, „Rani spisi”, str. 78.

28 G.V.F.Hegel, „Rani spisi”, str. 171

29 Hegel o „religijskom strahu” kaže: „Strah pred gospodom je strah mudrosti, početak koji postoji u njoj da ne pušta da važi ono posebno, ono konačno za sebe kao samostalno. Ovaj mudri strah je bitan momenat slobode i sastoji se u oslobađanju od svega posebnog, u odcepljivanju od svakog slučajnog interesa, sastoji se uglavnom u tome, da čovek oseti negativnost svega onog konkretnog. On otuda nije poseban strah od onog konkretnog, nego upravo postavljanje ovog posebnog straha kao ništavnog, odricanje od straha. Tako strah nije osećaj zavisnosti, nego otklanjanje zavisnosti, čisto posvećivanje sebi u ono apsolutno ličnom, prema kome i u kom isto izlupljuje i lebdi...”. G.W.F.Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Suhrkamp Verlag, 1969, Stuttgart, str. 81.

vio čoveka, zakonima i dužnostima je suprotstavio vrline, a ovima ukinuo imoralnost pozitivnog čoveka”.<sup>30</sup> To suprotstavljanje zadire u osnovne postavke organizacije jevrejskog naroda, ono je frontalno.<sup>31</sup> Kod jevanđeliste Luke (14,26.) nailazimo na još drastičnije reči: „Ako neko pride meni a ne mrzi sopstvenog oca, mater, i ženu i decu i braću i sestre, i, jest, čak i sopstveni život, ne može biti moj učenik”.<sup>32</sup> Povodom ovih navoda, Hegel sa pravom primećuje da u tome „leži neko apstrahiranje od svega što pripada zbilji, čak od moralnih spona (misli se na tada vladajuće porodične obrasce života – prim. S.S.)”.<sup>33</sup> Hegel dodaje da se „nigdje ne govori tako revolucionarno kao u Evanđelju, jer je sve što inače vrijedi postavljeno kao nešto sporedno, nešto za što ne treba mariti”.<sup>34</sup>

Hrist, na sličan način kao i Sokrat, stoji u centru velikog povesnog pregiba običajnosnog u moralno. Reč je o pregibu koji rađa stav moralnog individualizma. Suštinu tog pregiba predstavlja formiranje stava moralne svesti kao individualizovanog „prava posebnosti”, odnosno mogućnosti moralnog samorukovodstva i vlastitosti. Taj „razmah” individualizma suštinski de-legitimiše inerciju tradicije i dovodi u pitanje njenu samorazumljivost i „večno” perpetuiranje. Na delu je sukob koji, po Hegelu, donosi istinsku tragičnost. To je sukob božanskog i ljudskog zakona, koji je već ranije posvedočen u antičkoj tragediji „Antigona”, kao i povesnim primerom Sokratovog sukoba sa helenskom običajnošću. U sukobu iz kojeg poniče istinska tragičnost moraju „obe sile koje se sukobljavaju da budu opravdane, moralne”.<sup>35</sup> O Sokratovom „povlačenju” (drugim rečima, rađanju moralne svesti) iz samorazumljivosti poliskog načina života Hegel kaže: „Samo u vremenima, kada je zbilja (realitet) šuplja egzistencija, lišena duha i stava, može individuumu biti dopušteno da iz zbiljske pobjegne natrag u unutrašnju životnost. Sokrat se pobunio u vrijeme propadanja (kvarenja) atenske demokracije: za njega se postojeće isparilo, i on je pobjegao natrag u sebe, da bi tamo potražio ono pravo i dobro...”.<sup>36</sup> Kao i Sokrat, Hrist smatra da se valjanost delanja mora zasnovati sličnim „povlačenjem” i begom u „unutrašnju životnost”. U tom „povlačenju”, kao individualnom traženju vlastite biti, traži se snaga nadvladavanja vlastitog unutrašnjeg zla (prirodnost nagona i htenja), ali takođe i spoljašnjeg (soci-

30 G.V.F. Hegel, „Rani spisi”, „Veselin Masleša”, Sarajevo, 1982., str.257.

31 „Isus(...)nezaražen bolešću svog doba i svoje nacije, bez one ograničene tromosti, koja svoju jedinu djelatnost upravlja na obične potrebe i lagodnosti života i bez častoljublja i drugih sklonosti - čije zadovoljavanje bi ga prisililo da prihvati predrasude i grijehe-prihvatio se toga da religiju i vrlinu uzdigne do moralnosti i da ponovo uspostavi onu slobodu u čemu se i sastoji njihova bit...on je prizvao u pamćenje one moralne principe koji su se nalazili u svetim knjigama njegovog naroda...” Hegel, „Rani spisi”, str. 78.

32 Slično i u Lk. 12, 49-53.

33 G.V.F. Hegel, „Filozofija povesti”, str. 301.

34 Isto, str. 301. „...njegov ton prema njima(misli se na farizeje-prim.S.S.) nisu pokušaji da ih izmiri sa sobom, da njihovom duhu nešto priušti, već veoma snažni izlivi njegovog ogorčenja prema njima, razgolićenje njihovog njemu neprijateljskog duha; prema ovima on postupa čak i bez vjere u mogućnost promjene.” G.V.F.Hegel, „Rani spisi”, str. 301.

35 G.V.F. Hegel, „Istorija filozofije”, BIGZ, Beograd, 1975., tom II, str. 44.

36 G.V.F.Hegel, „Osnovne crte filozofije prava”, par. 138.

jalnog) zla. Pored neospornih sličnosti i „paralelizma” Sokratove i Hristove namere, uočljiva je i njihova značajna razlika. Sa Sokratom, prema opštem optimističkom helenskom shvatanju, *udubljivanje u sebe* označava nastojanje da se raskrije vlastita pojmovna bit. Ta bit treba da postane oslonac u individualnom i socijalnom delanju. Pojmovnost je, po Sokratu, traženi kriterijum i princip delanja. Hegel o presudnom prelomu koji se događa sa Sokratom kaže: „Pošto je prepustio spoznaji, uvjerenju, da čovjeka određuje u djelovanju, Sokrat je nasuprot domovini i običajnosti postavio subjekt kao ono što odlučuje, pa je sebe napravio oraklom u grčkom smislu(...)S unutrašnjim svijetom subjektiviteta, koji je svitao, nastupio je lom sa zbiljom”.<sup>37</sup> U okviru Hristovog učenja, „subjekt koji odlučuje” neizbežno je, u svojoj nameri dosezanja valjanog delanja, upućen na boga, odnosno volju transcendensa kao apsolutnog izvora i suštine svega. Iz novozavetne perspektive stanovište heteronomije nije nešto inkonsekventno; ono nije shvaćeno kao manjkavost, već kao jedini mogući put zasnivanja valjanog delanja. Upravo se moralnim delanjem, u kontekstu novozavetnog naglašavanja zavisnosti sveta i čoveka od volje tvorca, događa samooslobađanje subjektivnosti samosvesti.

## 6.

Na samom kraju, ukazaćemo na Hegelovo shvatanje jednog od važnih problema koji je razmatran u okviru judeo-hrišćanske tradicije. Reč je o predstavi prvobitnog greha, koja ima temeljno značenje i u „Starom zavetu”, kao i u „Novom zavetu”. S tim je neodvojivo povezan i problem dobra, te problem zla. Na primeru interpretacije pomenutih tema može se uočiti specifičnost i filozofska dubina Hegelovog tumačenja. Hegelovo tumačenje predstave prvobitnog događaja razlikuje se od ustaljenih načina interpretacije: „Tako se kaže da je zmija zavela svojom lažju čovjeka. Gordost slobode jest u tom stanovištu koje ne treba da bude. Druga je strana da to stanovište treba da bude, ukoliko ono sadrži izvor njegova spasenja, izražena je u riječima Božijim: „Vidi! Adam je postao kao bilo koji od nas!”. Ne samo, dakle, da to nije zmijina laž - nego Bog to isto potvrđuje. To se međutim, obično previđa, o tome se ne govori...”.<sup>38</sup> Čovek je istupio iz prvobitnog stanja naivnosti i bezazlenosti (drugim rečima, iz stanja prirodnosti). Neposlušnost donosi zlo, ali istovremeno otvara i mogućnost spoznaje zla. Zbog svoje neposlušnosti, čovek na raznovrsne načine trpi tegobnosti „prirodnog života”. Rad, pored smrtnosti, postaje kazna za njegov prestup („u znoju lica svog ješćeš hleb svoj”). U svojoj interpretaciji Hegel kaže: „Životinja ne radi (ona radi) samo prisiljena, ne od prirode; ona ne jede svoj kruh u znoju lica svoga, ne proizvodi sama po sebi svoj kruh; zadovoljenje svih potreba što ih ima nalazi ona neposredno u prirodi. Čovjek također nalazi materijal za to, ali može se reći da je materijal ono najmanje za čoveka – beskonačno posredovanje zadovoljenja njegovih potreba zbiva se samo pomoću rada. Rad u znoju lica svoga, tjelesni i rad duha, pri kojemu je mučnije, nego pri tjelesnom, u neposrednoj je vezi sa spoznajom dobra i zla”. Razmatrajući početak starozavetnog

37 G.V.F.Hegel, „Filozofija povijesti”, Kultura, Zagreb, 1951., str. 248.

38 G.V.F. Hegel, „Rani spisi”, str. 267.

vetnog učenja, Hegel kritikuje idealizovanje predstave o prvobitnom stanju „nekrivnje” u raju. On smatra da bi to moglo biti samo stanje životinje, koja nije ni dobra ni zla. Mogućnost razlikovanja dobra i zla kvalifikuje čoveka kao - *uračunljivo biće*.

Tek nakon učinjenog prvobitnog zla, tj. udaljavanjem od boga, čovek dolazi do mogućnosti da u pravom smislu bude dobar, jer to podrazumeva posredovanje samosvešću, odnosno izbor. Hegel primećuje da „priroda čovjeka nije kako bi on trebao da bude; spoznaja mu to otvara i proizvodi bitak kako on ne treba da bude. Ovo *treba da* (Soll) njegov je pojam, a da on nije tako, tek je nastalo u udvajanju (Trennung), u uspoređivanju s onim što je on po sebi i za sebe. Spoznaja je tek postavljanje suprotnosti u kojoj je zlo. Životinja, kamen, biljka nisu zli; zlo postoji tek unutar kruga spoznaje; ono je svijest bitka za sebe prema drugome; ali i prema objektu, koji je u sebi opći u smislu pojma, umne volje. Tek pomoću tog udvajanja ja sam za sebe, a u tome leži zlo. Zloća znači apstraktno da se ja upojedinačujem (mich vereinzeln); upojedinačavanje koje se odvaja od općega; to opće jest ono umno, zakoni, određenja duha. Ali tim udvajanjem nastaje bitak za sebe i tek ono opće, duhovno, zakon, ono što treba da bude...”. To udvajanje implicira stav da zlo nije nešto što je u potpunosti u božanskoj moći, jer bi tom postavkom bila negirana mogućnost čovekove odgovornosti. Čovekova moć zlosti posvedočuje o njegovoj mogućnosti krivice, tj. njegovoj uračunljivosti. Zlo se smešta u svest, a sama svest je u sebi „udvojena” na dobru i zlu. Pred tom svešću otvara se zadatak da vlastitim snagama, i uz božansku pomoć, dobrim pobedi zlo. Iako je bog stvorio sve što postoji, te ono stvoreno (konačne stvari) ima svoju istinu izvan sebe, bog je u „identitetu sa konačnim stvarima samo u činu stvaranja, a posle toga nastaje dualizam tvorca i stvorenoga...”.<sup>39</sup> Hegel primećuje: „U mitologijsko-religijskoj predstavi ne shvaća se pravo podrijetlo zla, to znači da se jedno ne spoznaje u drugom (misli se na spoznavanje zla u dobru i dobra u zlu - prim. S.S.), nego postoji samo neka predstava da jedno dolazi za drugim, ili da jedno postoji pored drugog, tako da negativno pridolazi pozitivnome izvana. To, međutim, ne može zadovoljiti misao koja teži za razlogom i nekom nužnošću, i hoće shvatiti negativno u pozitivnome kao u njemu ukorijenjeno”. Hegel u „Osnovnim crtama filozofije prava” kaže da „samo čovjek, i to ukoliko može biti i zao, jest dobar. Dobro i zlo su neodvojivi”.

*Abstract:* This paper aims to enlighten some aspects of Hegel’s analysis of the „New Testament”. In its center is the study of Hegel’s understanding in relation between philosophy and religion, also as the relation between customary and morality.

---

39 L.Vrkatić, „Judeo-hrišćanska predstava stvaranja”, str. 45.