

СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ  
Зборник радова са XII међународног научног скупа  
одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу  
(27–28. X 2017)

Књига II

# ПРОТЕСТАНТИЗАМ

Крагујевац, 2018.

## **XII МЕЂУНАРОДНИ НАУЧНИ СКУП СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ**

На Филолошко-уметничком факултету Универзитета у Крагујевцу 27-28. октобра 2017. године одржан је XII међународни научни скуп *Српски језик, књижевност, уметност*. Скуп је имао четири тематске целине: лингвистичку, књижевноантрополошку и две уметничке: теорија музике и примењена/ликовна уметност.

На научном скупу је са рефератима учествовало 158 учесника, и то 140 из земље и 28 из иностранства (Бугарске, Хрватске, БиХ, Румуније, Италије, Словеније, Украјине, Немачке, Француске, Црне Горе).

Скуп је радио у пленарној и тематским секцијама. Првога дана скупа, 27. 10. 2017. године, одржана је пленарна секција са три реферата из три тематске области скупа: лингвистике, књижевности и уметности (музике). Истог дана, као и наредног, паралелно се радило у четири тематске секције, и то: тематској секцији из лингвистике, тематској секцији из књижевности, тематској секцији из теорије музике и тематској секцији из примењене и ликовне уметности. Скуп је 28. 10. 2017. затворен пленарном седницом.

Реферати са XII међународног научног скупа *Српски језик, књижевност, уметност* штампани су у три тома, три свеске зборника, у првome тому штампани су резултати лингвистичког дела скупа, у другоме тому – резултати књижевноантрополошког дела скупа, а у трећем тому резултати из уметности (музике и примењене и ликовне уметности).

*Крагујевац, септембар 2018. године*

*Уредништво*

*Нистѣ одговорни само за оно што говорите,  
већ и за оно што нистѣ рекли.*

*Она стара: „око за око”,  
на крају ће нас све учинити слепим.*

Мартин Лутер

## О КЊИЖЕВНОКУЛТУРОЛОШКОЈ КЊИЗИ ЗБОРНИКА СА XII МЕЂУНАРОДНОГ НАУЧНОГ СКУПА СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ

Петстогодишњица протестантизма је заиста велики јубилеј. Пре, дакле, пет векова Запад је кренуо потпуно новим путем, и то не само „реформисани” Запад него и онај други, „противреформаторски”. Одговорити на Лутеров позив било је скоро ултимативно. А све оно „за” и „против” остало је у сенци рађања модерног доба, и тако ново, а старо, хришћанског Бога, а самим тим и новог човека, и новог концепта друштва, политике, економије, науке, смисла књижевности и културе. Овај зборник је мали прилог културолошке самосвести о „папи из Витенберга” и последицама његове реформе Цркве и космоса.

Текстови окупљени између ових корица, њих двадесет и пет, настали су из реферата поднесених на Дванаестом међународном научном скупу *Српски језик, књижевност, уметност*, одржаном 27–28. октобра 2017. године (Лутер је, подсетио се, својих 95 теза закуцао на врата цркве Свих Светих у Витенбергу 31. октобра 1517). Још петнаест учесника поднело је реферате у оквиру књижевно-културолошког дела скупа, чија је тема била ПРОТЕСТАНТИЗАМ, а Филолошко-уметнички факултет је тако једини у нашој земљи обележио овај јубилеј. Ово је, опет, обимом до сада најскромнија књижевнокултуролошка свеска зборника, али не мање значајнија од свих претходних.

Захвални ауторима који су приложили своје радове, и тако показали да масовност научних скупова никада није била пресудна, колико да је то истрајност и одговорност у мишљењу неотворених, актуелних и деликатних тема. Мислити, дакле, питања/проблеме прописане темом и подтемама – *Пет векова протестантизма: 1517–2017; Протестантизам: много више од конфесије!; Протестантизам и рађање антропоцентризма; Судбина модерног субјекта: од Лућера до Хамлеја; Протестантизам и модернизација европске културе и уметности; Како разумети текст: протестантизам, читање, тумачење, херменеутика; Реформација и противреформација, протестантизам и католицизам, књижевност и култура; Протестантизам и (српска) књижевност; Знамо ли шта је протестантизам?* – било је и храбро и далекосежно, и у научном смислу пресудно битно.

Остављајући научној памети наше земље да мисли своје стереотипе, књижевнокултуролошки део скупа *Српски језик, књижевност, уметност* одлази тамо где је од свог оснивања већ отишао: у мишљење, у актуелно, у свет.

Predrag R. MILIDRAG<sup>1</sup>  
Univerzitet u Beogradu  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

## HEGELOVO TUMAČENJE REFORMACIJE<sup>2</sup>

Članak analizira Hegelovo tumačenje istorijskog značaja reformacije u kontekstu njegove filozofije istorije. Ukazuje se da se njegov stav menjao, od mladalačke kritike svake hrišćanske religije do zrelog tumačenja značaja protestantizma kao u istoriji prvog inherentno afirmativnog stava prema principu subjektivnosti. U tom kontekstu, ukazuje se na njegovo povezivanje Dekartovog principa i Luterovog učenja, odakle proističe i njegovo pretumačivanje Luterovih protestantskih principa (*sola fide, sola scriptura, sola gratia*). Posledica je da se njegovo tumačenje reformacije završava kao panegirik razumu, odnosno kao izmirenje svetog i sekularnog, a nasuprot apstraktnom prosvetiteljskom snu o religiji i moralu zasnovanima na razumu.

*Cljučne reči:* Hegel, Luter, reformacija, protestantizam, princip subjektivnosti, filozofija istorije

Karl Bart (Karl Barth) postavio je pitanje zašto za protestantizam Hegel (Hegel) nije postao nešto slično onom što je Toma Akvinski (Thomas Aquinas) postao za Katoličku crkvu (Bart 1959: 268). Osim što pokušava da bolje shvati Hegelovu misao, pitanje je direktno u vezi s razumevanjem suštastveno protestantske prirode njegove misli, razumevanju kako nešto kao postajanjem „protestantskog Akvinca” leži u srcu hegelovskog projekta. Jer, iako ni u kom slučaju nije prvi na koga se može primeniti problematični koncept hrišćanskog filozofa, Hegel je prvi koji polaže pravo na još problematičniji naziv protestantskog filozofa. Iako je mnogo pažnje bilo posvećivano odnosu Hegelove filozofije prema hrišćanskoj veri uopšte, mnogo je manje pažnje posvećivano ulozi protestantizma u toj filozofiji. Ova dva pitanja nisu odvojena: protestantski karakter Hegelove filozofije duha i njegovo viđenje svetskoistorijske važnosti reformacije dve su strane istog novčića. Jer, njegova je filozofija esencijalno istorijska, pokušaj da se njegovo vlastito vreme zahvati mislima.

U kontekstu ovog teksta, protestantizam znači, naravno, luteranstvo. Tvrdeći da je „aktivni subjektivni duh ono što obuhvata božansko, i u tom obuhvatanju i sam jeste božanski duh”, Hegel dodaje: „Mi luteranci – ja sam luteranac i želim to da ostanem – imamo samo onu iskonsku veru” (Hegel 1983a: I, 64) Luter (Luther) bi zasigurno bio iznenađen time što ga neko povezuje s ovim stapanjem ljudskog i božanskog duha, ali dobro znamo da „kada Hegel tvrdi da je luteranski hrišćanin, sigurno je da se može dovesti u pitanje da li njegovo stanovište uistinu zaslužuje takav opis, ali ne i to da je on stvarno to mislio o sebi” (Tejlor 1975: 486).<sup>3</sup> Nije uvek bilo tako. Hegel iz Hajdelberga i Berlina, a ne onaj iz Tübingena, Frankfurta, pa ni iz Jene, jeste onaj koji je o sebi mislio kao o protestantskom filozofu. U takozvanim ranim teološkim spisima, on je neprijateljski nastrojen prema hrišćanskoj religiji kao takvoj. Umesto da bude narodna

1 milidrag@instifdt.bg.ac.rs

2 Tekst je nastao u okviru projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije pod brojem 179049.

3 Za jedan izraz gledišta da se može govoriti samo o „veoma ublaženom smislu” Hegelovog protestantizma, vidi Löwith 1988: 30–36.

religija koja slavi život, podstiče imaginaciju bez uvrede prosvetljenog razuma, i protestantska i katolička forma vere iskvarene su pozitivnošću i dualizmom. Iako se na nekim mestima on posebno obrušava na katoličanstvo (Hegel 1982: 126 i 134), njegova je meta češće protestantizam s kojim je više bio u dodiru. I katoličanstvo i protestantizam upropašćeni su: „U svim formama hrišćanske religije, koje su se razvile u neprestanom hodu sudbine vremena, nalazimo ovaj osnovni karakter suprotstavljanja u božanskom, koje treba da postoji jedino u svijesti, a nikad u životu (...) i njezina je sudbina da se nikad ne mogu stopiti u jedno crkva i država, služba božja i život, pobožnost i vrlina, duhovno i svjetovno djelanje” (Hegel 1982: 314–315).

Jenski period vrhuni u *Fenomenologiji* i njenoj afirmaciji hrišćanstva kao objavljene religije koja potencira apsolutno znanje. No, iako u neku ruku imamo hrišćanskog filozofa, teško bi se moglo reći da imamo protestantskog. U *Veri i znanju* Hegel je opisao kritički finitizam i subjektivizam Kanta, Jakobija, Fihtea i Šlajermahera (Kant, Jacobi, Fichte, Schleiermacher) čije je prevazilaženje glavni zadatak istinske filozofije kao izraza protestantizma (up. Hegel 1983b: 210–285). Eshatološki vrhunac opisan i slavljenu u *Fenomenologiji* nije samo postburžoaski već je i postprotestantski. Ovi zaključci mogli bi biti neobični samo ako se *Fenomenologija* posmatra na zaleđu kasnijih, a ne ranijih njegovih spisa. Istinski protestantskog Hegela srećemo samo u *Enciklopediji* i u seriji velikih predavanja o filozofiji, religiji i istoriji. Najraniji Hegel s ustezanjem priznaje da je Luter nacionalni heroj i odmah prelazi na pitanje, misleći na reformaciju: „Ali sem što se u nekim protestantskim crkvama obično jednom godišnje pročita Augsburska konfesija, koja je svakom slušaocu obično dosadna, i sem hladne propovijedi koja sledi; koja je to svečanost, koja bi slavila uspomenu na te događaje?” (Hegel 1982: 144).<sup>4</sup> Kasniji Hegel imaće sasvim drugačiji pogled na Augsbursko ispovedanje i na reformaciju koju ono simbolizuje. Na tristotu godišnjicu Augsburskog ispovedanja 1830. Hegela je pozvao rektor Univerziteta u Berlinu da održi govor u čast tog jubileja. On počinje hvalom princeva i gradonačelnika, to jest svetovnih političkih vođa koji su prihvatili ispovedanje, za „besmrtno delo” kojim su „obezbedili tu neprocenjivu slobodu za sve nas”, naime slobodu laika od slepe pokornosti prema sveštenstvu u stvarima vere.

\* \* \*

Dobro je znana hegelovska generalna shema svetske istorije kao napredovanja svesti o slobodi, od svesti u pojedincu, preko svesti u nekolicini ljudi do svesti kod svih ljudi. Grci i Rimljani znali su da su neki slobodni i držali su da sloboda ne pripada i robovima. S hrišćanstvom sloboda svih prvi je put u principu priznata i prepoznata. No, ovaj hrišćanski princip prvi put se u reformaciji ostvario u realnom životu: „Tek su germanske nacije u kršćanstvu došle do svijesti da je čovjek kao čovjek slobodan, da sloboda suha sačinjava njegovu najvlastitiju prirodu” (Hegel 1966: 23). Reformacija izvodi svoj svetskoistorijski značaj na osnovu te činjenice. „To je bitni sadržaj reformacije; čovjek je sam po sebi određen da bude slobodan” (isto, 432). Ali, sloboda mora preciznije biti određena. Polazišna tačka za specifikaciju jeste razlika između katoličkog i luteranskog razumevanja nafore, za šta Hegel drži da je ogromna razlika između katoličkog i protestantskog iskustva: „Zato Luter nije mogao drukčije, nego da ništa ne popusti u nauci o večeri u kojoj se sve koncentrira” (isto, 430). Ukoliko Hegel drži da je sve što se da prigovoriti katolicizmu proizlazi iz njegove teologije nafore, fatalna mana

4 Dodaje: „Izgleda kao da bi vlastodršci u Crkvi i državi rado vidjeli, da se ne održi u životu uspomena na ono što su nekad naši preci osjećali kao pravo i da su hiljade mogle staviti na kocku svoj život za učvršćenje jednog takvog prava, da spomen na to zaspi u nama”.

tog učenja može se izraziti u jednoj jedinoj reči, spoljašnjost (*Ausserlichkeit*). Termin ima otprilike značenje „pozitivnosti” iz ranijih Hegelovih radova. Dva aspekta njegovog značenja treba držati na pameti:

- 1) Sama nafora, to kako se Bog predstavlja religioznom obožavanju, jeste spoljašna stvar. Crkva nudi specifično i konačno utelovljenje božanstva koje prepoznaje kao nešto „čulno”, nešto „spoljašnje” u grubosti materijalne forme, tako da imamo „osjetilni subjektivitet, neposredni subjektivitet koji ona nije preobrazila u duhovni” (isto, 428). Iskazano najgrubljim mogućim rečima, u katoličkoj crkvi „nafora se obožava i kao spoljašnja stvar: tako da kada neki miš pojede neku naforu, onda treba obožavati njega i njegove ekskremente” (Hegel 1983a: III, 113).
- 2) Ukoliko bi se odgovorilo da nafora nije bilo koji stari hleb i vino već elementi koji su posvećeni te, otud, preobraženi iz čulnih u duhovne, Hegel odgovara da to samo baca svetlo na još jednu dimenziju spoljašnjosti, onu sveštenstva koje posvećuje i laika koji učestvuju. Status vernika odgovara dvostrukoj spoljašnjosti svetog što je osnova cele katoličke religije. Subjekt je u tom pogledu nešto pasivno i primalačko, smatra Hegel, ne zna šta je istina i dobro već to mora prihvatiti od drugih. Ovakav stav receptivnosti znači da je pokornost vrednovana više od uvida. Nasuprot tome, luteransko je gledište da do posvećivanja dolazi samo verom. Prema tom gledištu, nafora postoji samo u veri u kojoj ono spoljašnje biva dokinuto (*aufgehoben*) i direktno povezano s verom subjekta.<sup>5</sup> Neposredna posledica toga jeste da je uloga sveštenstva u sakramentu drastično smanjena. Za luterane, nafora je validna samo u veri i u aktualnom učestvovanju, a sveštenik je samo posvećuje.

S tog je razloga za Hegela važno da formuliše smisao Luterovog odbacivanja spoljašnjosti na pozitivan i opšti način. I tu se javlja njegova ambivalentnost u određivanju protestantskog principa: s jedne strane, on ga formuliše kao princip subjektivnosti, dok, s druge, postaje princip autonomije. Ambivalentnost se pojavljuje već u *Pozitivnosti hrišćanske religije*, to jest pre nego što se deklarise kao luteranski mislilac. Na prvi pogled, naglasak se nalazi na ličnom, unutarnjoj uključenosti vernika: „Vjera svakog protestanta, dakle, mora biti njegova vjera, zato što je to njegova vjera, a ne zato što je to vjera crkve” (Hegel 1982: 118). Iako to podrazumeva reinterpetaciju crkvenog autoriteta, ne podrazumeva njegovo potpuno ukidanje. „Sva prava koja crkva ima nad njim počivaju u potpunosti na činjenici da je njegova vera takođe i njena vera”. No, potom s odobravanjem primećuje da su „veliki ljudi u novije vrijeme, pojmu imena protestant vindicirali smisao tako da on označava čovjeka ili crkvu, da se ne vezuje za nekakve nepromjenljive vjerske norme, već da protestuje protiv svakog autoriteta u vjerskim stvarima” (Hegel 1982: 123). Hegelove zrele formulacije principa subjektivnosti zadovoljile su čak i Kjerkegora (Kierkegaard): „U luterovskoj su Crkvi subjektivitet i izvjesnost individue isto tako nužni kao i objektivitet istine. Istina luterovcima nije neki napravljeni predmet, nego sam subjekat treba da postane nešto istinito, napuštajući svoj partikularni sadržaj nasuprot supstancijalnoj istini i usvajajući tu istinu” (Hegel 1966: 431). Da bi bilo jasno da ovu pohvalu subjektivnosti ne treba tumačiti kao subjektivizam, Hegel smesta dodaje: „Ako se subjektivitet stavi samo u osjećaj bez tog sadržaja, onda se zastaje kod prosto prirodne volje” (isto).

U drugoj formulaciji iste teme, vernika luteranska vera vidi kao onog koji stoji u „odnosu prema bogu i da se on sam jedino u tome odnosu mora pojaviti, mora imati

5 Za formulacije posvećenja verom up. Hegel 1983a: III, 112–113.

svoje određeno bće kao taj određeni čovek: to jest njegova pobožnost i nada u njegovu blaženost i sve tome slično zahtevaju da njegovo srce, ono što je u njemu najskriveneije učestvuje u tome. Traži se njegovo osećanje, njegova vera, prosto-naprosto ono što je njegovo – njegova subjektivnost, najbitnija izvesnost njega samog; samo ta najbitnija izvesnost može stvarno doći u obzir u vezi sa bogom. Samo čovek mora u svome srcu da čini pokoru, da se kaje, i njegovo srce mora biti ispunjeno svetim duhom tako je ovde ne samo priznat princip subjektivnosti, čistog odnosa prema meni, to jest sloboda: već se apsolutno zahteva da samo on igra glavnu ulogu u kultu, u religiji. Najviša potvrda principa sastoji se u tome što on važi pred bogom, što je neophodna samo vera vlastitog srca, savlađivanje vlastitog srca; time je najzad taj princip hrišćanske slobode tek postavljen, i istaknut je u svesti, postao je svestan u pravom smislu” (Hegel 1983a: III, 195–196). I ponovo, nema mnogo čekanja na podsećanje na važnost objektivnosti: „Ono što je istina u mome duhu to ona jeste; i obrnuto, moj je duh samo tada u pravu ako je ona u njemu, ako se na taj način nalazi u toj sadržini. Nije moguće da se izoluje jedno ili drugo” (Hegel 1983a: III, 198). Nema potrebe naglašavati da Hegel ne odstupa do posvećenosti objektivnosti istine. Ipak, osim ovih formulacija protestantskog principa kojima se svakom pojedincu dodeljuje odgovornost za prosudbu šta je istina i šta je ispravno, čime sam princip postaje pounutarnjen, mogu se naći i formulacije koje idu dalje od toga u činjenju razuma pojedinca kriterijumom ili standardom po kojem treba suditi, praveći od protestantizma veru „koja protestuje protiv svakog autoriteta”. Otud, tvrdnja da se „spasenje čovekovo tiče samo njega” ne znači samo da ono ne zahteva posredovanje sveštenika koji imaju tzv. sredstva spasenja u svojim rukama već znači i „u pogledu saznanja čovek vratio natrag u sebe, natrag iz inostranosti autoriteta; i um je bio saznat kao ono što je opšte po sebi i za sebe, a u njemu kao ono što je božansko” (Hegel 1983a: III, 194).

Isti se motivi javljaju kad god Hegel formuliše protestantski princip kao princip autonomije: „Tako, naposljetku, princip religiozne i ćudoredne savjesti postaje jedan te isti u protestantskoj savjesti, – slobodni duh postaje takav da sebe zna u svojoj umnosti i istini” (Hegel 1987: 462).

„Ali u njemu [germanskom svetu] je živio potpuno nov duh iz kojega se sada svijet morao preporoditi, naime slobodni duh kojoj se osniva na samome sebi, apsolutna samovolja subjektiviteta” (Hegel 1966: 361).

„Velika je svojeglavost, svojeglavost koja čovjeku čini čast, ne htjeti ništa priznati kao nazor što nije opravdano mišlju – a ta je svojeglavost ono što karakterizira novije vrijeme, inače osebujni princip protestantizma. Ono čime je Luther kao vjerovanje otpočeo u čuvstvu i u svjedočanstvu duha, jest isto što je dalje sazreli duh težio da shvati u pojmu” (Hegel 1989: 19).

Možda je najupečatljivija formulacija ona u kojoj se Luter i Dekart (Descartes) posmatraju kao dve strane istog novčića: „Sa njim [Dekartom] mi ulazimo u nezavisnu filozofiju koja zna da samostalno dolazi iz uma i da samosvest predstavlja suštinski momenat onoga što je istinito. U tom novom periodu princip jeste mišljenje, mišljenje koje polazi od sebe, – ta unutrašnjost koja je uopšte bila prikazana s obzirom na hrišćanstvo i koja predstavlja protestantski princip. Opšti princip jeste sada da se zadržati unutrašnjost kao takva, a da se suzbije mrtva spoljašnjost, to jest autoritet” (Hegel 1983a: III, 251).

Možemo samo pretpostaviti koliko bi Luter bio iznenađen da vidi kako je povezan s Dekartom, posebno u Hegelovom tumačenju kartezijanskog principa. Teško je zamisliti ikog manje kartezijanskog od Lutera na skupštini u Wormsu. Njegov prkosan odgovor može se uzeti kao utemeljen u principu subjektivnosti, odbacujući prepuštanje svoje savesti autoritetu Crkve. No, on je potpuno suprotan principu autonomije. Jer,

kako kaže, razlog zašto ne može odstupiti od svojih uverenja jeste: „Vežan sam tekstovima Biblije, moja je savest zarobljenik reči božje”. Za Lutera, sloboda savesti jeste sve pre nego protest protiv svakog autoriteta. To je sloboda od ljudskog autoriteta da bi se potčinilo božanskom autoritetu kako je izražen u Bibliji. To je nešto vrlo različito od svih Hegelovih formulacija protestantskog principa. Razlika se može izraziti i ovako: za Lutera, princip *sola fide* najtešnje je povezan s dvama drugim principima, *sola scriptura* i *sola gratia*. Prema prvom, pojedinac je zavisn od božanskog autoriteta u domenu spoznaje. Prema drugom, zavisn je od božanske pomoći u egzistencijalnom domenu. No, za Hegela, zavisnost i receptivnost odlike su one spoljašnjosti koja je poricanje slobode. Zato, on raskida vezu između *sola fide* i druga dva principa, a potom svodi njihova značenja da bi ih učinio sinonimima sa svešteničkom prirodom svakog vernika i, konačno, proširuje taj princip ne bi li ga postavio kao kartezijansko-prosvetiteljski princip ljudske autonomije. Hegelovo izlaganje reformacije završava kao panegirik razumu.

Možda se najveći problem u Hegelovom tumačenju tiče samog principa autonomije razuma. Na jednom mestu na kojem beleži razlike između reformacije i prosvetiteljstva, on izražava princip autonomije na sledeći način: „Ali u mišljenju je vlastitost sebi prezentna... To je upravo apsolutna sloboda, jer je čisti Ja, poput čistog svetla, upravo kod sebe” (Hegel 1966: 451). No, upravo je Hegel onaj ko je paradoks apsolutne slobode izložio bolje nego iko drugi. U poznata dva poglavlja *Fenomenologije* prvo napada pretenzije apsolutne slobode, a potom ih preokreće. U poglavlju „Zakon srca i zakon stvarnosti” on nudi kritiku, ali u poglavlju „Apsolutna sloboda i užas” pokazuje sve pustošenje i destruktivnost koju donose rezultati pokušaja da se apsolutna sloboda napravi stvarnom umesto da bude samo jedan slogan. Ukoliko je autonomija apsolutna sloboda i apsolutna sloboda je onakva kakvu je on prikazuje u *Fenomenologiji*, tada modernost ukoliko, se temelji na principu autonomije, ne može biti ništa drugo do put do pakla i holokausta.

\* \* \*

Ono šta smo nasledili od Hegela i naše istorije jeste da je teško negirati princip autonomije, ali da je još teže živeti s njim. Nažalost, Hegel je izgleda bio nesvestan ozbiljnosti s kojom njegovo vlastito delo postavlja tu dilemu.

Njeno razrešenje sigurno ne predstavlja tumačenje da je autonomiju apsolutne slobode Hegel veličao u domenu teorije, ali ju je kritikovao u domenu prakse. On reformaciju hvali upravo zbog njene svetovnosti, zbog uverenja da je „postojeći svet ponovo bio tu kao dostojan da se duh njime interesuje” (Hegel 1983a: III, 204). Protestantizam on vidi kao afirmaciju javne sfere, a glavni izraz toga jeste okretanje od manastirskog života i zaveta čistote, siromaštva i pokornosti (Hegel 1983a: III, 193–194).

Ova je tema temeljna koliko i učenje o nafari, i bilo bi pošteno reći da dok većina protestantskih tumačenja reformacije vidi problem opravdanja verom kao jedino centralno pitanje, Hegel ga vidi kao elipsu s dve žiže, posvećivanje nafore samo verom i odbacivanje triju manastirskih zaveta zajedno sa svetom koji oni simbolizuju. U vezi s ovim poslednjim, on pokušava da nas podseti na provaliju između reformacije, u kojoj je svetovnost slobode prvi put proglašena i događanja u osamnaestom veku u kojem to obećanje dolazi do ispunjenja. Već u *Veri i znanju* piše govoreći o prosvetiteljstvu: „Lijepu subjektivnost protestantizma pretvorio u empirijsku subjektivnost, poeziju njegovog bola – koji je prezrivo odbio svako pomirenje sa empirijskim opstankom – pretvorio u prozu zadovoljenja sa tom konačnošću i u prozu dobre savjesti o tome” (Hegel 1983b: 215). No, nije prosvetiteljstvo kao takvo ono koje završava reformaciju

koju je Luter započeo. Neophodno je ići dalje od „Dekartove apstraktne metafizike” i „spokojne teorije” kantovske moralne filozofije, ne bi li prosvetiteljske ideje zadobile „praktične posledice” i to je Francuska učinila u svojoj revoluciji (Hegel 1983a: 396).<sup>6</sup>

Upravo izmirenje svetog i sekularnog ističe iz reformacije čije odsustvo i iz katoličke i iz protestantske forme religioznog života Hegel u svojim ranim spisima vidi kao njihovu Ahilovu petu. Umesto „ateizma etičkog sveta” o kojem priča u predgovoru za *Osnovne crte filozofije prava*, protestantski modernitet afirmiše da principi religiozne i moralne svesti postaju jedno te isto (up. Hegel 1966: 467–468). To pomirenje ni u kom slučaju ne treba poistovećivati s miroljubivom koegzistencijom crkve i države koje su neprijateljski nastrojene jedna prema drugoj, ali koje su se složile da primenjuju princip „živi i pusti druge da žive”. To je tumačenje u kojem religija jeste temelj, ali samo temelj države. To je suština koja mora preći u egzistenciju.

Ma kakva da je ambivalentnost sadržana u principu autonomije kao delu Hegelove interpretacije modernosti, jasno je da njegovo gledište na protestantsko društvo nije jednostrana sekularizacija onog što je bilo pre toga sveto. Kako Hegel poima, protestantizam poziva religiju iz izolacije unutrašnjosti ili drugosvetskosti da se uključi u svet i poziva društvo od sekularne samodovoljnosti na ozbiljnu potragu za etičkim i religioznim temeljima. Jer, nije moguća revolucija bez reformacije. Nisu prihvatljive ni apolitična religija ni ateistička i amoralna politika. Da ovaj dvostruki izazov nimalo nije lak zadatak jasnije je kada se prisetimo dva modusa religiozno aktivnog angažovanja koje treba isključiti, teokratiju i građansku religiju. Hegel je eksplicitan oko neteo-kratske prirode svojih namera. Nije primereno da crkva diktira javnu politiku države, naprosto zato što prava i obaveze javnog života pripadaju svakom ljudskom biću kao takvom, a sektaško bi društvo po prirodi stvari narušilo taj princip. Za Hegela, koncept hrišćanske, jevrejske ili islamske države jeste protivrečnost u pojmu.<sup>7</sup> Možda je još važnije naglasiti, pošto je Hegel manje jasan oko toga, da protestantizam ne treba razumeti kao državnu religiju. To treba razumeti u njegovom primarnom smislu, prema kojem je manje ili više nerazlučiva od patriotizma tipa „bog i zemlja”. Daleko od toga da je apolitična, ova vrsta religije veoma je uključena u društvena događanja, ali samo kao nekritički prenosnik božanske milosti na trenutnu raspodelu moći i privilegija. To je naprosto ono što Marks (Marx) zove ideologija. Hegelovi marksistički kritičari bili su skloni da tvrde da i sama Hegelova filozofija i odnos religije prema društvu kako ga on predstavlja imaju ideološki karakter i služe kao racionalizacija društvenih praksi koje se ne slažu s idealima slobode, pravde i jednakosti za sve. No, to nije slučaj iz prostog razloga što Hegelov gleda na modernost kao na zadatak koji je primljen od protestantizma ali još nije dovršen. Govoreći o reformaciji kao o principu slobode duha, on piše: „Vrijeme od onda do nas trebalo je i treba da izvrši samo taj posao da taj princip unese u svijet, budući da izmirenje po sebi i istina postaju objektivni, prema formi” (Hegel 1966: 431). Čak i kada govori o Francuskoj revoluciji, piše: „Anaksagora je prvi rekao da *nous* upravlja svijetom. Ali tek je sad čovjek došao do spoznaje da misao treba da upravlja duhovnom zbiljom. Prema tome bio je to divan izlaz Sunca. (...) uzvišen je zanos vladao u ovo vrijeme, entuzijazam duha prostrujao je svijetom, kao da je tek sada došlo do zbiljskog pomirenja božanskoga sa svijetom” (Hegel 1966: 459). Ukratko, dok je princip slobode i racionalnosti za Hegela i njegove savremenike stvar istorijskog nasleđa, slobodu tek treba osvojiti, a svet još uvek nije racionalan. Moglo bi biti tačno da Božje kraljevstvo i moralni svet jesu „jedna ideja”, ali iz perspektive vremena postoji

6 Za razlike u tumačenju Hegela i Francuske revolucije, up. Ritter 1989: 5–61.

7 „Čovjek vrijedi tako jer je čovjek, a ne jer je Židov, katolik, protestant, Nijemac, Talijan itd.”, Hegel 1989: 337.

samo borba da se to jedinstvo ostvari. Hegel nije spreman da izvede revolucionarnu praksu iz tih imperativa na način francuskih, američkih ili marksističkih revolucionara. On ne veruje da je trebanje puki proizvod duha bez ikakve snage da utiče na stvarnost, niti veruje da pojedinci ili političke partije mogu da preuzmu zadatak upravljanja istorijom bez završetka u katastrofi. Ali ti reci, zajedno s nedvosmisleno turobnim krajem *Filozofije istorije*, jasno ukazuju da Hegel nije smatrao da je zadatak harmonizovanja društvenog sveta i religije u ikojem smislu dovršen.

Danas imamo razloga da budemo uznemireni narastanjem masovnih pokreta koji kombinuju teokratski pristup s različitim moralnim stvarima. Hegelova ambiciozna interpretacija reformacije stavlja nas pred relativno jednostavan zadatak odbacivanja ovakvih alternativa i pred izuzetno komplikovan zadatak pronalaženja alternative. Hegel je već video da je prosvetiteljski san o religiji i moralu zasnovanim na razumu slobodnom od istorijskih uslovljenosti i otud od sve pozitivnosti, tek vežba u apstraktnom mišljenju i samoobmani. Njegov vlastiti koncept istorijski utemeljenog uma koji transcendirira konačnost svoje perspektive time što je odraz božjeg kraljevstva na zemlji pretpostavlja ostvarenu eshatologiju. Drugim rečima, ima smisla samo u stepenu u kojem je to kraljevstvo došlo i nudi tek najopštije vođstvo onima za koje identitet realnosti i umnosti ostaje primarni cilj. No, to znači samo da nam Hegel ništa više ne nudi recepte za okončanje zadatka nego što nam obećava mir u svetu koji je već dovršen. Možda u tome leži veličina njegove interpretacije reformacije, da, umesto ikojeg od ova dva, on tako jasno definiše večni zadatak u vezi s kojim bi bilo budalasto da ga ostavimo po strani, isto koliko bi bilo budalasto da verujemo u recepte.

## Literatura

- Bart 1959: K. Barth, *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*, New York: Harper and Row.
- Hegel 1983a: G.V.F. Hegel, *Istorija filozofije*, Beograd: BIGZ.
- Hegel 1982: G.V.F. Hegel, *Rani spisi*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Hegel 1983b: G.V.F. Hegel, *Jenski spisi*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Hegel 1966: G.V.F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Zagreb: Naprijed.
- Hegel 1987: G.V.F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Hegel 1989: G.V.F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Labuschagne, Slutweg 2012: B. Labuschagne, T. Sloodweg (eds.), *Hegel's Philosophy of the Historical Religions*, Leiden, Boston: Brill.
- Lovit 1988: K. Lovit, *Od Hegela do Nietzschea*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Mekarni 2000: J. McCarty, *Hegel on History*, London: Routledge.
- Riter 1989: J. Riter, *Hegel i francuska revolucija*, Sarajevo, Veselin Masleša.
- Taylor 1975: C. Taylor, *Hegel*, New York: Cambridge University Press.
- Westphal 1972: M. "Hegel, Tillich, and the Secular," *The Journal of Religion* 52: 223–224.

## HEGEL ON REFORMATION

### Summary

This paper analyzes Hegel's understanding of the historical importance of the Reformation in the context of his philosophy of history. It is suggested that his attitude had changed over time, from the youthful critique of all Christian religion to the mature position of the importance of Protestantism as a first inherent affirmation of the principle of subjectivity. In that context, his linkage of Descartes and Luther has been analyzed as the origin of his reinterpretation of Luther's Protestant principles (*sola fide, sola scriptura, sola gratia*). A further consequence is that his interpretation of the Reformation ends in the panegyric of reason, i.e. in the reconciliation of the sacred and the mundane, in contrast to the abstract Enlightenment dream of religion and the morals founded on reason.

*Keywords:* Hegel, Luther, Reformation, Protestantism, the principle of subjectivity, philosophy of history

*Predrag R. Milidrag*