



# Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

# Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

řídí Pavel Filipi

číslo 17 (2010/2)

Schleiermacherovy promluvy O náboženství 1799  
(Erlangenský seminář)

Schleiermacherovy  
promluvy  
O náboženství 1799

(Erlangenský seminář)

Uspořádal Jan Kranát

*Toto číslo vzniklo za podpory Rozvojového projektu MŠMT na rok 2010 „Program na podporu mezinárodní spolupráce v oblasti vysokoškolského vzdělávání ,Erlangenský seminář. Náboženství a rozumění, Schleiermacher v kontextu“*

Studie a texty Evangelické teologické fakulty

Řídí Pavel Filipi

Vychází dvakrát ročně

Vydává Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta

Adresa: UK ETF, pošt. př. 529, Černá 9, 115 55 Praha 1

<http://www.etf.cuni.cz/sat>

ISSN (print) 1802-6818

ISSN (on line) 1805-2762

ISBN: 978-80-86498-43-0

# Obsah

JAN KRANÁT

Předmluva

Schleiermacherův první pobyt v Berlíně (1796–1804) . . . . . 3

WOLFGANG SCHOBERTH

Schleiermacherovy promluvy *O náboženství* a jejich kontext . . . . . 17

HANS-HERMANN TIEMANN

Schleiermacherova perspektivická kombinatorika – teorie univerzálního dorozumění. Uvedení do tématu podle promluv *O náboženství*, *Krátkého přehledu teologického studia* a *Věrouky* . . . . . 26

OLGA NAVRÁTILOVÁ

Jednotlivec a universum ve Schleiermacherových promluvách

*O náboženství* . . . . . 48

TOMÁŠ ŽIVNÝ

Mystika Schleiermacherových promluv *O náboženství* . . . . . 63

JAN KRANÁT

Vyslovit, zachytit, znázornit:“ Pojem pocitu ve Schleiermacherových

promluvách *O náboženství* . . . . . 75



# Předmluva

## Schleiermacherův první pobyt v Berlíně (1796–1804)

Jan Kranát

### 1. Schleiermacher romantický

V září roku 1796 nastoupil sedmadvacetiletý Friedrich Schleiermacher do Berlína na své první stálé místo nemocničního kaplana v proslulé nemocnici Charité. Tento bývalý morový špitál stávající před bezmála sto lety ještě za městem sloužil nyní částečně též jako starobinec, chudobinec a blázinec. Průkopník německé sociální práce a svérázný literát JOHANN DANIEL FALK (1768–1826) ho v jedné ze svých satir srovnával s berlínskou veterinární akademií, na které prý „léčí psy jako lidi“, zatímco „v Charité léčí lidi jako psy“.<sup>1</sup> Z této málo utěšené situace pramenily četné nápravné snahy tamních duchovních pastýřů, sám Schleiermacher věnoval otázkám sociální péče spis *O chudinství* (Zum Armenwesen), z něž se nám bohužel zachovaly jen dva listy rukopisu srovnávající jednak sociální situaci ve městě a na venkově, jednak pojednávající péči o duševně nemocné pacienty, mj. otázku, zda nechávat „bláznů“ jejich rodinám či doufat v jejich ústavní léčbu.<sup>2</sup> O tom, že se pohyboval v medicínském prostředí, ba v blázinci, svědčí četné narážky jeho *Promluv*: „symptomy asfyxie svobody a lidství“<sup>3</sup>, „deflegmatizovaný duch“<sup>4</sup>, „trhavé a těkavé pohledy“ náboženských astheniků<sup>5</sup> či naopak „hlasitě řvoucí svatě šílenství“

<sup>1</sup> Cit. dle KURT NOWAK: *Schleiermacher*, Göttingen 2001, s. 77

<sup>2</sup> FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: *Kritische Gesamtausgabe*, hg. Hans-Joachim Birkner u. Gerhard Ebeling, Hermann Fischer, Heinz Kimmerle, Kurt-Victor Selge, Ulrich Barth, Konrad Cramer, Günter Meckenstock, Berlin/New York 1980 ff. = KGA; KGA I/2, s. 157–161

<sup>3</sup> FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, vyd. anonymně, Berlin 1799; citovat budeme podle českého překladu *O náboženství. Promluvy ke vzdělaněm mezi jeho utrhači*, Praha 2012; dále uváděno jako *Promluvy* dle standardní paginace podle prvního německého vydání. – Zde *Promluvy*, p. 104

<sup>4</sup> *Promluvy*, p. 95

<sup>5</sup> *Promluvy*, p. 158

stheniků<sup>6</sup>, „sthenická smrt neboli euthanasie ducha“<sup>7</sup>, osvícenská protináboženská profylaxie<sup>8</sup> apod.

Na teologii či jinou intelektuální práci nový kazatel zatím neměl čas a vlastně ani odvalu. Lze dokonce říci, že teologická studia kolem něj prošla bez hlubšího vlivu, teologickou fakultu v Halle absolvoval jako průměrný, ne-li podprůměrný student, druhý teologický examen složil pouze „postačitelně“. Jako syn reformovaného kazatele patřil v luterském Prusku k menšině, byť významné, studia na ochranovských školách v Nieském a Barby ho uvedla k menšině ještě menší, totiž k obnovené Jednotě bratrské, z jejichž spárů posléze raději utekl, aby nakonec na novém místě v Berlíně kázal nikoli „stovkám posluchačů mezi paláci královského města, nýbrž malému stádcu a v domě, který postavila křesťanská láska“.<sup>9</sup> Berlín byl sice hlavním městem, na svůj kulturní věhlas však teprve čekal, nyní ještě převažovalo střízlivé osvícenství a posádkový dril. Na mladého kazatele dolehla nepříliš povzbudivá realita špatně placeného místa, násobená pochybami o vlastních schopnostech. V den svých narozenin, 21. listopadu 1797, píše sestře Charlottě: „Dvacet devět let a dosud nic vykonáno! S tím se on [přítel Friedrich Schlegel] nemohl nikterak smířit a musel jsem mu na to opravdu slavnostně dát ruku, že ještě v tomto roce začnu psát něco vlastního – a tento slib mě opravdu tíží, jelikož k psaní nemám vůbec žádné sklony.“<sup>10</sup> Zde se zřejmě nacházíme v okamžiku zrodu pozdějších *Promluvy* a je to opravdu Friedrich Schlegel, snad největší duchovní hybatel německé

---

<sup>6</sup> *Promluvy*, p. 160

<sup>7</sup> *Promluvy*, p. 160

<sup>8</sup> *Promluvy*, p. 174–175: „Ti z vás, kteří si zvykli pokládat náboženství za pouhý neduh myslí, obvykle i zastávají názor, že prý je to snesitelnější, ba snad i snáze léčitelná nemoc, dokud je jí stíženo jen tu a tam několik osamělých jedinců, že prý však veřejné ohrožení vzroste na nejvyšší míru a vše je ztraceno, jakmile je mezi mnoha takovými nešťastníky příliš těsné společenství. V prvním případě by prý paroxysmy mohly být zmírněny vhodně zaměřenou léčbou, protizánětlivou dietou a zdravým vzduchem a kdyby se nepodařilo zcela přemoci ony zvláštní látky působící tuto nemoc, přece by je bylo možno naředit do neškodného poměru. V druhém případě bychom se však museli vzdát vši naděje na záchranu, nemoc by postupovala tím pustošivěji a byla provázena o to nebezpečnějšími symptomy, kdyby se pěstovala a nadmíru vzrostla vzájemná blízkost lidí. Několik jedinců by brzy otrávil veškerou atmosféru, i nejzdravější těla by byla nakažena, všechny kanály, jimiž má proudit životní proces, by byly zničeny, všechny štávy rozloženy, a v záchvatu téhož horečnatého šílenství by byl učiněn nezvratný konec celým generacím, ba celým národům.“

<sup>9</sup> FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: *Sämtliche Werke*, II/7, Predigten in den Jahren 1789 bis 1810 gehalten von Friedrich Schleiermacher. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und aus Nachschriften der Hörer herausgegeben von A. Sydow, Berlin 1836, s. 371 = SW

<sup>10</sup> KGA V/2, s. 213



romantiky, kdo ho k tomuto prvnímú počínu pohnul. Ten píše o týden později bratru Augustu Wilhelmovi o společných plánech, které se svým přítelem má: „Že Schleyermacher může mít popularitu, je fakt. Mnozí filisté mi ho už vychválili jako velmi dobrého kazatele. Nemysli si ovšem, že se jeho paradoxie vlamuje do domu dveřmi, jako většinou ta moje. Ke všemu totiž přistupuje polehounku... Jeho největší chybou ovšem je, že nemá pravý zájem, něco *dělat*, ačkoli by mohl.“<sup>11</sup>

Jak vidno, Berlín nebyl zdaleka tak nepodnětný, jak se mohlo nově příchozímú zprvu zdát. Kulturní a intelektuální život se ovšem soustředil v salónech, do nichž musel být nový kazatel teprve uveden. Stalo se tak už 30. prosince 1796, kdy zavítal na večeři do rodiny židovského lékaře a dvorního rady Dr. Markuse Herze. Zde na něj zvláště silně zapůsobila jeho půvabná mladá manželka HENRIETTE (1764–1847), sice o čtyři roky starší než Schleiermacher, ale v bezdětném a poněkud osvícensky škrobeném manželství dychtivě toužící po nových podnětech. Těch se jí od „Schleiera“, jak důvěrně nazývala svého přítele, dostalo zřejmě měrou svrchovanou: „Schleiermacher mi je vzácným zjevením – tolik rozumu, tolik vědomostí, tak láskyplný a přitom tak jemný, naprosto krásné myslí. Může-li se ještě ze mě něco stát, stane se to jeho prostřednictvím, tolik námahy si dává, aby ze mě něco udělal.“<sup>12</sup> Sečtělá Henriette, ovládající údajně deset jazyků, se stala prvním kritikem Schleiermacherových nepsaných i zapsaných myšlenek, stýkali se pravidelně u četby Shakespeara a *Viléma Meistera*, otevřela mu cestu do velkého světa berlínského vzdělaného měšťáctva a seznámila ho s přáteli, jejichž vliv na jeho další směřování byl naprosto zásadní, v první řadě s Friedrichem Schlegelem.

Nutno však učinit ještě jednu poznámku ke Schleiermacherově domnělému antijudaismu. Stalo se tehdy zvykem či snad též společenskou nutností, že osvícení a emancipovaní Židé – zdaleka nejen Herzovi – konvertovali ke křesťanství. Kromě jasného společenského zařazení za tím většinou nelze hledat nějaké zvláštní náboženské pohnutky, lhostejnost či dokonce odpor vůči tradičnímu náboženství rostla mezi berlínskými Židy tím více, čím východněji zasahoval pruský zábor polských rovin.<sup>13</sup> Vůči svobodomyšlným literárním salónům tak už nestál jen společen-

<sup>11</sup> List Friedricha Schlegela Augustu Wilhelmovi a Caroline Schlegelovým z 28. listopadu 1797, in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Paderborn/München/Wien 1958ff.; Bd. 24/3, Nr. 36, s. 45

<sup>12</sup> List Henriette Herz švédskému diplomatovi a Schleiermacherovu spolužáku Alexandrovi zu Dohna, KGA V/2, s. XXXI, pozn. 69

<sup>13</sup> Po trojím záboru Polska v letech 1772–1795 vzrostl počet Židů v Prusku z 37 000 na 224 000. NOWAK, s. 95

sky neškodný protestantismus, ale poměrně divoká židovská ortodoxie se striktním zákonictvím a citelným postihem za každý odklon od předpisů. Třebaže byl její vliv omezen toliko na vlastní souvěrce, zdál se být tento přesah náboženské reglementace do soukromého života – v jinak poměrně liberálních pruských poměrech – překvapivým přežitkem. Jelikož pruský stát už tehdy stál na rozumu, bylo nutno z důvodů fiskálních i obranných řešit postavení těchto ne právě loajálních obyvatel, jimž na jedné straně vlastní náboženské tradice, na straně druhé pak předsudky křesťanské většiny bránily plnému občanskému zařazení. Jelikož problém měl základ především náboženský, totiž mojžíšský zákon, nescházely ani roztodivné projekty unionistické. Schleiermacherovu kritickou pozornost upoutal především návrh židovského předáka a stoupence haskaly DANIELA FRIEDLÄNDERA (1750–1834), jenž se obrátil k protestantským orgánům, jmenovitě berlínskému proboštu Tellerovi, s dotazem, zda by pro zrovnoprávnění stačilo vytvořit jakousi náboženskou unii, v níž by Židé přijali „ceremonie křesťanské církve“, aniž by však zároveň byli nuceni přijímat „dogmata této společnosti“. Na propuknutí debatu reagoval Schleiermacher svým prvním teologickým spiskem pod typicky šroubovaným názvem *Dopisy u příležitosti politicky teologického zadání a listu židovských otců*.<sup>14</sup> Zatímco se v něm jasně vyslovuje pro občanské zrovnoprávnění Židů, jednoznačně odmítá náboženské spojení, jehož výsledkem by prý bylo pouze „judaisované křesťanství“ ke škodě jak Židů, tak křesťanů. Při té příležitosti Schleiermacher varuje církev před nucenými přestupy a odmítá emancipaci spojovat se změnou náboženství. Na druhou stranu však podmiňuje občanské začlenění Židů celkem rozumnými předpoklady – rituální zákon by byl podřízen zákonu státnímu a Židé by se museli odřít naděje na „Svatou zemi“. Přestože Schleiermacher neměl o tradičním judaismu přehnané mínění a považoval jej od oddělení křesťanské církve za dějinně uzavřený a – na rozdíl od křesťanství – za prostý proroků, nemůžeme jej v žádném případě vinit z nějakého antijudaismu. K židovské obci nakonec chová plnou úctu už tím, že jí odmítá vnucovat jakékoli „společné“ křesťanské obsahy a totéž nárokuje pro církev. Henriette Herz byla možná překvapena náhlým „teologickým“ zájmem svého duchaplného přítele, který ji ještě před sepsáním tohoto spisu ubezpečuje: „Něco psát o této teologické otázce mi vůbec není tak nepříjemné, jak si myslíte.“<sup>15</sup> V té době se již totiž chýlily ke zdárnému završení jeho *Promluvy*.

<sup>14</sup> *Briefe bei Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter*; KGA I/2, s. 327–361, spis vyšel anonymně na jaře 1799, jako autor byl uveden „Kazatel mimo Berlín“, viz NOWAK, s. 95, pozn. 45

<sup>15</sup> Schleiermacherův list Henriette Herz z 16./17. března 1799; KGA V/3, Nr. 583

První zmínku o *Promluvách* nacházíme ke 2. prosinci 1798, kdy Schlegel píše Novalisovi, že Schleiermacher „pracuje na nějakém díle o náboženství“.<sup>16</sup> Právě FRIEDRICH SCHLEGEL (1772–1829) byl vedle užšího okruhu berlínských přátel zřejmě hlavním podnítelem tohoto spisu. V červenci 1797 ho osud zavál do Berlína, kde se během podzima zrodil plán na založení zcela nově pojatého literárního časopisu, z nějž později povstalo proslulé *Athenaeum*. Navzdory svému mládí a nedokončeným studiím si už dokázal zjednat uznání intelektuálního světa spisem o řecké poesii<sup>17</sup>, v oblasti nové poesie jej pak utvářelo přátelství s vrstevníkem Novalisem. Na stránkách *Athenaeae* se postupně setkal kroužek pozoruhodných osobností, jež byly později nazvány ranými romantiky, vedle básníka Novalise to byl Schlegelův starší bratr, význačný filolog August Wilhelm s fatální manželkou Caroline, pozdější „král romantiky“ Ludwig Tieck a konečně – reformovaný kazatel Schleiermacher. Setkání s neúnavně tvořivým a stále provokujícím Schlegelem v salónu Herzových bylo pro Schleiermachera skutečným zjevením a krátce před Vánoce 1797 se oba přátelé na půl druhého roku – do srpna 1799 – sestěhovali do společného bytu, zatímco příbytek v Charité procházel nutnou přestavbou. Schlegel se stal nedostižným vzorem svému příteli, který o něm píše sestře: „Je to mladý muž, 25 let, s tak širokými vědomostmi, že nelze ani pochopit, jak k nim při takovém mládí dospěl. Má originálního ducha, který zde, kde už tak je mnoho ducha a talentu, všechno dalece předčí... Zkrátka, od té doby, co jsem ho blíže poznal, začíná pro mou existenci ve filosofickém a literárním světě jakési nové období.“<sup>18</sup>

V čem vlastně čistý intelektuál a literát Schlegel tak zapůsobil na pietisticky formovaného kazatele ze Charité? Především mu ukázal cestu, po níž bylo možno uniknout z osvícenské praktičnosti běžného církevního provozu. Tou cestou mělo být umění, zvláště literatura a básnictví. Právě jejich prostřednictvím měla být pozornost obrácena od obecného – obecných pojmů, vědeckých systémů a obecně závazných pravidel – k individuálnímu činu jedince, jeho neopakovatelné situaci a zejména pak k uměleckému počinu, ryze individuálnímu a tvořivému, který byl ovšem chápán v širším než pouze „estetickém“ smyslu a přesahoval do vědy, etiky, politiky – i náboženství. Oblíbeným termínem romantického kroužku byla

<sup>16</sup> FRIEDRICH WILHELM KANTZENBACH: *Schleiermacher mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1969; 8. Aufl. 1999, s. 49

<sup>17</sup> FRIEDRICH SCHLEGEL: *Über das Studium der griechischen Poesie*, in: Die Griechen und Römer. Historische und kritische Versuche über das klassische Altertum. Erster Band, Neustrelitz 1797

<sup>18</sup> Schleiermacherův list sestře Charlottě z 2. září–12. listopadu 1797, KGA V/2, Nr. 402

„symfilosofie“, tedy společný filosofický počín, v němž mezi jeho účastníky zmizí hranice dosud striktně oddělující vědu a poesii, etiku a tvorbu a koneckonců i filosofii – a náboženství.<sup>19</sup> Náboženství – ba křesťanství – se má takto zcela organicky navrátit do lidského života, odkud bylo předtím vykázano třístaletým úsilím osvíceného rozumářství a církevního konfesionalismu.<sup>20</sup> Schlegel pro nové myšlení a tvorbu požadoval též rozchod s tradičními formami uměleckými i vědeckými. Médiem se měl – alespoň pro první dvě čísla *Athenaea*<sup>21</sup> – stát fragment, tedy útvar spíše kratší, bez nároku na úplnost, leč s jasným zaměřením na klíčový detail. V něčem nám tato literární forma může připomínat Schleiermacherův názor celku skrze jednotlivinu. Pro vědomě nemetafysické a nesystematické myšlení *Promluv* by fragment možná byl i vhodnou formou, ale v mnohém ohledu je pro Schleiermachera příznačné, že nakonec promlouvá přece jen systematicky, nechce-li posluchače šokovat, nýbrž přesvědčit. Také *Athenaeum*, jež mělo vycházet takto fragmentárně, nakonec ukázalo jisté meze pouhého, byť duchaplného glosování.<sup>22</sup> Autorství většiny ze 451 fragmentů *Athenaea* připadá Friedrichu Schlegelovi, přispěli však i jeho přátelé, Schleiermacher asi třiceti. Jeden z nejpozoruhodnějších je zřejmě jeho *Idea katechismu rozumu pro urozené paní* psaná formou Dekalogu.<sup>23</sup> Reformovaný kazatel se zde zřejmě pokouší spojit svůj vznešený ideál ženy se zcela konkrétními okolnostmi, jež mu připravil berlínský společenský život. Uvádíme ho zde v plném znění, v českém prostředí nám totiž může připomenout podobně nenaplněné tužby stejně romantické a přitom střízlivě intelektuální duše – Boženy Němcové:

<sup>19</sup> FRIEDRICH SCHLEGEL: *Athenaeum*, fr. 125: „Filosofovat znamená společně hledat vše-vědění... Začala by zcela nová epocha věd a umění, kdyby se symfilosofie a sympoesie staly tak obecnými a tak vroucími, že už by nebylo nijak vzácné, aby vícero vzájemně protikladných povah tvořilo společná díla.“

<sup>20</sup> ERNST BEHLER: *Friedrich Schlegel mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1966; 6. Aufl. 1996, s. 71: „Kdybychom chtěli vymezit, speciální oblasti těchto SYMFILOSOFUNTES, pak by byl Friedrich Schlegel teoretikem a filosofem, August Wilhelm Schlegel filologem a kritikem, Schleiermacher moralistou a teologem, romantické Akademie; Tieck by se k této lize přidal jako populární vypravěč a Novalis jako esoterní mystik.“

<sup>21</sup> *Athenaeum* vycházelo od května 1798 do srpna 1801, celkem vyšlo šest sešitů ve třech svazcích.

<sup>22</sup> Formou fragmentů byl vydáván pouze první svazek, dodnes vydáván jako „Athenäums-Fragmente“, druhý svazek se zásluhou A. W. Schlegela vrátil k tradičnější satirické a literárně-kritické formě, třetí pak se naopak vrací ke svérázné religiozitě, jejímž příkladem mohou být Novalisovy *Hymny noci*, čes. NOVALIS: *Modrá květina*, Praha 1971, s. 257–274, přel. Valter Feldstein.

<sup>23</sup> Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen, *Athenaeum*, fr. 364

I. Nebudeš mít milenců  
kromě něho:  
ale buď ráda přítelkyní,  
aniž bys kolorit lásky  
rozehrávala a koketovala  
nebo vzývala.

II. Neučiníš sobě ideálu,  
ani anděla v nebi,  
ani hrdiny z básně  
či románu,  
ani tebou vysněného  
nebo vyfantazírovaného;  
ale budeš milovat muže,  
jaký je.

Neboť příroda, tvá paní,  
je přísné božstvo,  
jež nadšení dívek  
trestá na ženách  
až do třetího a čtvrtého věku  
jejich citů.

III. Nezneužiješ svátost lásky  
ani v nejmenším,  
neboť ta přijde o svůj něžný cit,  
která svou přízeň znesvěťtí  
a vydá sebe sama  
za lichotky a dary,  
nebo jen aby se v tichu a klidu  
stala matkou.

IV. Pamatuj  
na den sobotní svého srdce,  
abys ho slavila,  
a když tě zastaví,  
pak užívej svobody  
nebo se obrať do nitra.

V. Cti svéráz  
a svobodu svých dětí,  
aby prospívaly  
a dlouho žily na zemi.

VI. Neoživíš schválně.  
[= Nepočneš naschvál dítě??]

VII. Neuzavřeš manželství,  
v němž bys musela zesmilnit.

VIII. Nenecháš se milovat,  
kde sama nemiluješ.

IX. Nevydáš o mužích  
křivého svědectví.  
Nebudeš jejich barbarství  
zkrášlovat slovy  
ani skutky.

X. Nebudeš dychtit  
po mužském umění,  
moudrosti ani cti.

Činnost romantického kroužku se však nevyčerpávala jen provokativními afórismy, ale měla v úmyslu i zcela seriózní vědecké a vydavatelské počiny. Ještě někdy během roku 1798 se Schlegel se Schleiermacherem nadchli pro společný překlad Platóna do němčiny. Pro různost jejich povah není snad nic příznačnějšího: zatímco Schlegel z tohoto plánu po horečných přípravách (např. vypracování kritické chronologie dialogů) vzápětí potichu vycouval, Schleiermacher s malým zpožděním přeložil, okomen-

toval, doplnil předmluvami a v průběhu 24 let vydal téměř celé Platónovo dílo.<sup>24</sup>

Mezitím ovšem přišel v jeho životě zlom. 15. dubna 1799 okolo 10. hodiny ráno zakončil své první velké a zřejmě i nejznámější dílo – promluvy *O náboženství*, na němž vskutku intenzivně pracoval poslední dva měsíce. Jeho adresáty byli předně nejbližší přátelé – Henriette Herz pravidelně informoval o postupu práce a poslal jí i část rukopisu k nahlédnutí a snad i jako důvěrné vyznání, „že jeho náboženství je veskrze náboženstvím srdce [= *Herzreligion*]“.<sup>25</sup> Nemohl to myslet příliš upřímně, protože jeho srdce už v té době hořelo pro jinou vdanou, leč mladší ženu, Eleonoru Grunow, manželku kolegy A. C. W. Grunowa, luterského kazatele z Invalidovny. Mladý kazatel měl už tak dost problémů – nadřizení uvažovali dokonce o jeho přeložení do Schwedtu na Odře – proto zřejmě také dílo vydal anonymně. Ani název – *O náboženství* – se nijak nevymykal tehdy běžné produkci.<sup>26</sup> Proslulý berlínský kazatel, kdysi významný církevní činitel fridericiánské doby a Schleiermacherův příznivec JOHANN JOACHIM SPALDING (1714–1804), jež Schleiermacher v Berlíně zastihl jako uznávaného autora, byť již věkem zchátralého, a několikrát jej uctivě navštívil, proslul ještě před nedávnem svými *Důvěrnými dopisy týkajícími se náboženství*.<sup>27</sup> – Přesto se po vydání *Promluv* znenadání přivalila z celého Německa vlna odmítnutí: Schleiermacherův jinak velmi vstřícný nadřízený, biskup Sack, je označil za „apologii panteismu“, jeho oblíbený učitel filosofie z Halle Johann August Eberhard pak přímo za „ateismus“, odmítli je Goethe, Schiller a dokonce i Fichte čerstvě obviněný z ateismu a vyhnaný z jenské university. Schelling, proslavený v té době svou přírodní filosofií, se pohoršoval nad odnáboženštěním přírody v *Promluvách* a při té příležitosti složil dokonce jízlivou báseň *Epikurejské vyznání Heinze Widerporsta*, v níž se nevybíravě pustil do Schleiermachera a romantiků.<sup>28</sup> Příznivějšího zařazení, byť nakonec stejně kritického, se mu dostalo od Hegela, jenž v prvním svazku *Kritického filosofického žurnálu* [1801] zařadil

<sup>24</sup> *Platons Werke*, übers. mit Einleitungen und Anmerkungen, 5 Bde., Berlin 1804–1809; 2. verbesserte Aufl., 6 Bde., Berlin 1817–1828

<sup>25</sup> Schleiermacherův list Henriette Herz ze 14./15. dubna 1799; KGA V/3, Nr. 629

<sup>26</sup> NOWAK, s. 97: „Knihy s nadpisem, De religione“, De vera religione' a jiné podobné se od raného novověku vydávaly často. Pokud jde o 18. století, pak si pojem, náboženství' stál podobně jako pojem osvícenství. Všichni ho používali, jeho význam byl ovšem neurčitý.“

<sup>27</sup> JOHANN JOACHIM SPALDING: *Vertraute Briefe, die Religion betreffend*, Berlin 1784

<sup>28</sup> *Epikureisch Glaubensbekenntniß Heinz Widerporstens* [1800]; Schelling se hlásí jménem i formou „knittelversu“ k básni Hanse Sachse z roku 1524, po neúspěšném pokusu uveřejnit báseň v *Athenaeu* ji vydal v prvním svazku vlastního časopisu *Zeitschrift für spekulative Physik*; viz *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings Gedichte u poetische Übersetzungen*, hg. v. Erich Schmidt, Leipzig 1913, s. 1–14.

*Promluvy* zcela správně do filosofické linie Friedricha Heinricha Jacobiho a to jako „vyhrocený protestantský princip hledající smíření v tomto světě a nevymaňující se z povahy subjektu“.<sup>29</sup> Friedrich Schlegel na jednu stranu vítal *Promluvy* jako „dokument nového věku“, jeho představy o náboženském obrození se však ubíraly jiným směrem. Na Schleiermacherově pojetí mu vadilo odtržení náboženství od metafysiky a morálky a vlastně i od poesie. Náboženství se prý tak stává osamoceným a přijímá rysy „bezbožnosti“ (Irreligiosität).<sup>30</sup> – Schleiermacher by tak snadno mohl nabýt pocitu nezdaru, kdyby se nedostavil jediný naprosto přejný ohlas z pera Novalisova, kterého navíc znal jen zprostředkovaně přes Schlegela. V poněkud provokativním spise *Křesťanství neboli Evropa*, jež je nadšenou oslavou středověku a neskrývá značné rozpaky nad německou reformací, je Schleiermacher uveden jako „bratr“, který „cítí tep nové doby“. Není sice jmenován, ale z průhledné šifry je jasné, kdo „zhotovil závoj“ pro Světici, tj. náboženství. *Promluvy* jsou Novalisovi „slavnostním svoláváním nového shromáždění, mocným tlukotem křídel prolétnuvšího anglického herolda, prvními porodními bolestmi“, po nichž se má každý chystat na „zrození“.<sup>31</sup>

Navzdory takřka skandálnímu uvedení se *Promluvy* brzy staly nejznámějším Schleiermacherovým dílem, později dokonce – zvláště zásluhou populární edice Rudolfa Otta ke stému výročí jejich prvního vydání – jakýmsi manifestem moderního liberálního protestantismu určeným spíše okolnímu světu, jemuž vlídně ukazují, jak vzájemně skloubit neopakovatelnou perspektivu jedinečné lidské zkušenosti s poměrně tradiční, byť dovedně zahalenou církevní doktrinou. Tuto intenci posílily v lednu 1800 vydané *Monology*, jakýsi etický doplněk *Promluv* s doproučeními, jak vzdělavat či utvářet sebe sama bez obecně platných mravních předpisů a přitom v plné shodě s duchovním lidským společenstvím a k jeho nejlepšímu prospěchu. *Monology* zůstaly bohužel nezaslouženě ve stínu *Promluv*, čehož si roku 1902 povšiml i vydavatel jediné jejich moderní edice Friedrich Michael Schiele: „Kdyby byly *Monology* napsány v etiopském jazyce a nějakém temném koutě světa, měli bychom jistě k dispozici už tucet nejlepších kritických vydání jejich textu a učenci by se předháněli, aby pečlivě zapsalí a duchaplně komentovali i tu nejmenší variantu... Různé textové podoby, *Promluv* o náboženství“ sice teologové a filosofové pečlivě porovnali a bohatě toho využili pro porozumění Schleiermacherovi; získat

<sup>29</sup> Cit. dle NOWAK, s. 110–111

<sup>30</sup> Cit. dle NOWAK, s. 111–112, zde odkazy ke *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*.

<sup>31</sup> NOVALIS: *Die Christenheit oder Europa*, Berlin 1799; čes. NOVALIS: *Zázračná hra světa*, Praha 1991, přel. Věra Koubová, s. 129–130

stejný užitek z Monologů se nikdo nevnasnažil.<sup>32</sup> Možná právě proto se později Schleiermacherovi dostalo nespravedlivých výtek „zbožného subjektivismu“ a „mystiky“. *Monology* jsou přitom celkem jasným potvrzením možná nepřilíš zřetelné intence *Promluv*, že k tomu, abych se stal v plném smyslu sám sebou, nutně potřebuji druhé, či jinak řečeno, náboženství a nic významného v našem životě není ryze soukromá záležitost.

V Berlíně stihl Schleiermacher vydat i první sbírku svých kázání – zajímavý protipól *Promluv*, určený tentokrát dovnitř zbožného společenství –, která později vstoupila do prvního dílu jeho *Kázání* v Sebraných spisích.<sup>33</sup> Je jistě zajímavé, že sbírka neobsahuje kázání ze Charité, nýbrž jen plody předchozího působení, zejména na místě pomocného kazatele v Landsbergu na Wartě.<sup>34</sup> Přesto se *Kázání* mohla stát jedním ze dvou spisů, které mohl Schleiermacher předvést jako své odborné dílo, jakmile se dostavila naděje na akademickou dráhu. – Druhým, tentokrát již plně odborným spisem byly *Základní směry kritiky dosavadní mravouky*<sup>35</sup>, poučené, systematické a kritické pojednání o etice, „nejobsáhlejší filosofické dílo, jež Schleiermacher kdy vydal“.<sup>36</sup> Kantova a Fichtova etika povinnosti byla podrobena poměrně zásadní kritice jako pouhý formalismus, vědecký přístup si však prý žádá vyvážené spojení formy s obsahem. V provedeném srovnání vycházejí pro Schleiermachera lépe Platón a Spinoza, přinejmenším pod jejich vlivem získává Schleiermacherův etický systém vedle učení o povinnostech ještě učení o ctnostech a o dobru. – Platónem se v té době zabýval podrobně, pustil se totiž konečně do dlouho plánovaného překlada, na nějž se mezitím důkladně připravoval. Od samého počátku ho zaměstnávala idea celku díla, z níž by bylo možno usuzovat na postavení jednotlivých dialogů. Rozpracoval nejen pravděpodobnou chronologii, ale i jakýsi systém, v němž má každý dialog své určité místo. Rozlišuje tak tři řady dialogů, jednak elementární, v níž se formuje Platónův základní názor pravdivého a jsoucího, jednak konstruktivní, v níž se z tohoto názoru utváří věda, mezi nimi tvoří spojnicí ještě zvláštní řada, jejímž středním článkem, v němž se má názor obracet ve vědění, je dialog *Gorgias*. Ať si

<sup>32</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER: *Monologen nebst den Vorarbeiten*, hrsg. v. F. M. Schiele und H. Mulert, 3. Aufl. als unveränderte Nachdruck der Auflage von 1914, Hamburg 1978; s. III

<sup>33</sup> FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: *Predigten*, Berlin 1801; 2. vyd. *Predigten von Friedrich Schleiermacher*, SW II/1, Berlin 1834

<sup>34</sup> *Kázání* v Charité zrekonstruoval a vydal Adolf Sydow v SW II/7, Berlin 1836; viz výše pozn. 9

<sup>35</sup> FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, Berlin 1803; 2. vyd. 1834

<sup>36</sup> KANTZENBACH, s. 80



o tomto systému myslíme cokoli, Schleiermacher se už zde ukazuje jako prozíravý interpret, jenž v práci překladatele uplatňuje zásady své budoucí hermeneutiky. První díl přeložených Platónových spisů vyšel roku 1804.<sup>37</sup>

Můžeme se ptát, kde plně vytižený kazatel ze Charité našel čas k této odborné práci. Odpověď překvapivě nalezneme u ženy, která v té době zcela ovládla Schleiermacherovo srdce – ELEONORE GRUNOW (1769–1837). V této nepříliš krásné, leč vnímavé a upřímně zbožné ženě našel Schleiermacher skutečně spřízněnou duši.<sup>38</sup> Rozuměla mu jako už poté žádná jiná žena, o čemž svědčí jejich obsáhlá vzájemná korespondence. V této době dokonce už vykonala vpravdě romantickou vzpouru a opustila právoplatného manžela, nicméně nedokázala překonat výchovou vstřípené vědomí povinnosti a zdráhala se vstoupit do nového manželství s milencem. Schleiermacher se jí v návalu zoufalství rozhodl „poskytnout čas k rozhodnutí“, spíše však svému zjitřenému srdci dopřát kýženého zapomnění. Zjara 1802 se nechal na radu svých nadřízených dočasně – byť nakonec až do roku 1804 – přeložit k reformovanému sboru v pomoranském Stolpu. Zde se v teskné samotě a bez přístupu k jakékoli lépe vybavené knihovně pustil do náročné, ale zřejmě i úlevné práce na *Základních směrech mravouky* a na překladu Platóna. Rovněž pocit osamělosti na malíčkém reformovaném ostrůvku prostřed luterského moře v něm probudil pozoruhodnou myšlenku církevní unie, jež se později měla naplnit v tzv. Pruské unii (1817). Ve Stolpu jí věnoval anonymní spis opět pod krkolomným názvem *Dva nepředbíhající posudky ve věcech protestantské církevnosti předně ve vztahu k pruskému státu*.<sup>39</sup> Přimlouvá se zde především u svých reformovaných spolubratří za unii s luterány, která by ovšem neměla být ani unií věroučnou, ani by neměla vést k liturgickému splynutí. – Mezitím se však Eleonore po vlně vnitřních zmatků rozhodla odmítnout Schleiermacherův návrh sňatku a roku 1805 se v pokoře vrátila do bezdětného a zřejmě nenaplněného manželství. Po letech to Emanuel Hirsch výstižně shrnul, „že nikoli pouze navenek, ale též niterně svým ‚Ne‘ učinila zásadní podnět, aby se nám ve Schleiermacherovi zrodil křesťanský myslitel a kazatel“ a jeho „romantický individualismus se tak

<sup>37</sup> *Platon – Werke*, Bd. I/1, übers. mit Einleitungen und Anm. von F. Schleiermacher, Berlin 1804

<sup>38</sup> Její nepříliš „romantickou“ charakteristiku podala Henriette Herz přítelkyni Rahel Varnhagen: „Velká, hubená postava. Tvář spíše škaredá než pěkná. Ani náznak grácie v chování, suchá, jalová. Žádný výtečný duch. Vždy špatně oblečená, nedbale a chudě; kartounová spodnička a černé vlněné punčochy, například.“ – cit. dle KGA V/3, s. LXXVII

<sup>39</sup> *Zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens zunächst in Beziehung auf den preussischen Staat*, Berlin 1804; KGA I/4, s. 358–460

proměnil v křesťansky zbožný subjektivismus<sup>40</sup>. Zhrzený Schleiermacher se již nemínil vrátit na staré místo do Berlína a štěstěna mu – navzdory všem drásavým zvrátům – nakonec přece nastavila svou příznivější tvář. Nečekaně se mu dostalo dvou pozvání na akademickou půdu – na nově zřízenou protestantskou teologickou fakultu do Würzburgu, jenž byl právě připojen s celými Franky k Bavorsku, a do Halle. Rozhodne se zůstat věrný pruské koruně jakož i své *alma mater* a v říjnu 1804 nastupuje jako mimořádný profesor – navíc sám reformovaný – na luterskou fakultu v Halle.

## 2. Erlangenský seminář roku 2010

Schleiermacher se nerozhodl pro Franky, ve franském Erlangen však přece vypučel pozoruhodný květ, jehož kořeny – přes všechny výhrady vůči Schleiermacherovi – nepochybně vyrůstají ze schleiermacherovské půdy, tzv. starší erlangenská škola. Nelze v této souvislosti nezmínit jejího nejvýznamnějšího představitele, jímž je bezpochyby JOHANNES VON HOFMANN (1810–1877). Vždyť právě on je otcem termínu „dějiny spásy“ (Heilsgeschichte), jež od dějin světa odlišuje nejen nutná vázanost na zvěst Písma, ale především to, že se v jakési hutné, leč účinné zkratce individuálně opakují a naplňují v nitru každého křesťana. Vědecký teolog je pak „jako křesťan“ sám sobě „jako teologu“ nejvlastnější látkou své vědy.<sup>41</sup> Tato myšlenka může působit antikvovaně, ba podezřele jen do té doby, než si spolu se Schleiermacherem ujasníme, že zbožnost – již von Hofmann nazývá zkušeností znovuzrození (Wiedergeburtserfahrung) – není nějaké „soukromé zjevení“ nebo dokonce nějaký svévolný vrtoch, nýbrž na církev a její zvěst vázané porozumění sobě jako naprosto závislému a tím nakonec i *porozumění* zvěsti církve jako zvěsti smysluplné a důležité nejen pro nějaké dávné věky, ale i pro mě samotného.

V květnu a červnu roku 2010 jsme se s erlangenskými kolegy nadvakrát setkali v Erlangen a v Praze na víkendovém semináři nad Schleiermacherovými *Promluvami*. Skupinu erlangenských studentů vedli prof. Walter Sparr a prof. Wolfgang Schoberth, německou stranu posílil i dr. Hans-Hermann Tiemann z Osnabrückeru, aktivní člen Schleiermacherovy společnosti, a Jonathan Böhm z Lipska, který mi byl vždy ochotně ku pomoci, když jsem se ztrácel v houštinách Schleiermacherových košatých souvětí. Za českou stranu aktivně vystoupili Olga Navrátilová a Tomáš Živný, je-

<sup>40</sup> EMANUEL HIRSCH: *Schleiermacher Christusglaube. Drei Studien*, Gütersloh 1968, s. 10

<sup>41</sup> JOHANNES VON HOFMANN: *Der Schriftbeweis*, Bd. I, Erlangen 1851, s. 10

jichž příspěvky ze semináře rovněž přinášíme. Nakonec jsem svou studii po mnoha úpravách přiložil i já.

WOLFGANG SCHOBERTH nás v úvodní stati seznamuje s rétorickým žánrem jako klíčem k *Promluvám*. Jejich cílem nemá totiž být poučení, nýbrž přesvědčení utrhačů náboženství, kteří se z domnělých oponentů stávají nakonec pomyslnými spojenci proti domnělým spojencům, kteří se stávají oponenty. Tato dialektická přesmyčka nemá ovšem nakonec vést ke kritice tradiční ortodoxie, nýbrž naopak k její obhajobě, byť poněkud neobvyklými prostředky, a kritice je naopak podrobena její racionalistická a etická reinterpretační v osvícenském duchu. Schoberth tak zprvu ukazuje žánrovou neslučitelnost *Promluv* a pozdější *Věrouky*, aby nakonec *Promluvám* přece přiznal pravověrnost, pouze prostředkovanou jinému publiku.

HANS-HERMANN TIEMANN nás poté uvede do kontextu jednotlivých vydání *Promluv* a ukáže na jejich vnitřní souvislosti s pozdějšími spisy – *Krátkým přehledem teologického studia* a *Věroukou*. Schleiermacher pro něj není myslitelem, který by založil školu, proto možné navazování na něj vidí ve dvojnásobném smyslu – jako „prosazení“ i jako „dorozumění“, jako Ritschl i jako Troeltsch. Téma *Promluv* vidí pokračovat v pozdějším konceptu filosofické teologie. Právě zde má místo Schleiermacherova perspektivistická pozice chápající křesťanské stanovisko jako jedno z možných v širším spektru „projevů podstaty“. Přesto je však pro něj křesťanství „nejdokonalejším mezi nejvíce vyvinutými formami náboženství“, k čemuž dospívá zvláštní kombinatorikou různých dějinných projevů jeho zbožnosti a jejich zaměřeností na „jeden objekt“, z níž vychází křesťanství jako „nejvyšší forma monoteismu“. Daří-li se Schleiermacherovi takto udržet pohromadě perspektivnost i „absolutnost“ křesťanství, je jistě vhodným autorem do věku „konce konfesí“.

OLGA NAVRÁTILOVÁ chce ve Schleiermacherových *Promluvách* nalézt předpoklady jeho známé teorie individuality z *Monologů* (1800). Podle nich je člověk jako individuum jednak výsledkem vlastního svobodného sebeutváření (Selbstbildung)<sup>42</sup>, jednak „společenství s druhými duchy“<sup>43</sup>. Individuum tak není určeno jen vydělením z celku, ale rovněž svým neopakovatelným včleněním do celku a jeho jedinečnou konstelací. Aniž by pro to byly přímé doklady v *Promluvách*, snaží se Olga Navrátilová logicky oddělit celek sám (Universum) od jeho manifestace v lidstvu (svět). Přes všechnu snahu by se tak Schleiermacherovi nepodařilo zcela uniknout ide-

---

<sup>42</sup> *Monologen*; p. 57

<sup>43</sup> Tamtéž, p. 47

alistickému dědictví a představě světa jako „produktu lidského ducha“<sup>44</sup>. Universum vlastně nakonec nemá lepší možnost svého zjevení člověku než v lidském společenství, potažmo v dějinách, jež by se bez jednání Universa (Handlung) staly pouhou „prométheovskou hybris“<sup>45</sup>. Tato drobná hegelovská korekce je jistě výstižným domyšlením Schleiermacherových raných náznaků, jimž se později dostane náležitého rozvedení v přednáškách z *Etiky*, kam spadá i jeho koncepce dějin, a *Hermeneutiky*.

TOMÁŠ ŽIVNÝ se ve svém příspěvku kriticky navrácí ke staré Brunnerově výtce, že Schleiermacher zaměnil Boží slovo za mysticky chápanou zkušenost, a pokouší se ze zmínek o mystice v *Promluvách* vytěžit jejich nosný obsah. Schleiermacher předně rozlišuje různé druhy mystiky, před některými z nich varuje, některé pak připouští jako možnou paralelu vlastní koncepcce náboženství. Můžeme se stavět zdrženlivě k Živného náhlému ztotožnění Schleiermacherovy nauky s onou „velkou a mocnou mystikou“ z *Třetí promluvy*<sup>46</sup>, jeho příspěvek však znovu otevírá důležité otázky mystické zkušenosti a možné souvislosti *Promluv* s tradicí starší německé mystiky.

Sborník uzavírá můj příspěvek, jenž se pokouší už v *Promluvách* nalézt držitelnou koncepci pocitu, který by nebyl jen pasivním a niterným prožitkem vzpírajícím se jakémukoli zvnějšnění, nýbrž vždy už sou-citem, tj. cítěním s druhými, lépe snad „s-rozuměním“ s druhými, které vždy nutně předpokládá výraz, tj. vyslovení, zachycení a znázornění pocitu. Otázkou potom je, zda bychom nějaký „pocit Universa“ či „pocit naprosté závislosti“ vůbec zažili, kdybychom ze sdělování druhých, tedy z nějaké tradice, „nevěděli“ už předem, co hledáme. Snad se mi podařilo ukázat, že už v *Promluvách* jsou jasně patrné indicie, že pocit jako „bezprostřední sebevědomí“ předpokládá společenství s druhými a není rozhodně jen nějakým „zbožným subjektivismem“.

---

<sup>44</sup> V rkp s. 56

<sup>45</sup> V rkp. s. 61

<sup>46</sup> V rkp. s. 74

# Schleiermacherovy promluvy *O náboženství a jejich kontext*

Wolfgang Schoberth

**Zusammenfassung: Schleiermachers Reden „Über die Religion“ in ihrem Kontext.** Der Aufsatz zeigt die Bedeutung des Kontexts der Reden für ihre Interpretation auf und verwendet ihren vollen Titel als hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der Reden. Das Genre der Rede fokussiert im Gegensatz zur Abhandlung einen konkreten Adressaten, der bewegt werden soll und in dessen Plausibilitätsraster sich Schleiermacher in seiner durchgängig apologetisch ausgerichteten Rede bewegt. Bei den Adressaten handelt es sich um die Frühromantiker, in deren Kreisen er sich zum einen selbst bewegt, zum anderen als reformierter Prediger ein anderes Verständnis von kirchlicher Tradition hat. Diese Dissonanz ist im Großen zugleich die Spannung zwischen Theologie und Kirche der Zeit, die auf einer Entfremdung der christlichen Intellektuellen von der erstarrten Kirche gründet. Auf diesen Gegensatz geht der Autor in der Argumentationsstruktur der Reden ein, die in der Synthese dieser scheinbaren Gegensätze von Religion und Bildung mündet.

## 1. K literárnímu žánru *Promluv*

Můj pokus stručně pojednat o kontextu *Promluv* přináší zároveň návrh na jejich interpretaci. Proto bych rád hlavní tezi svých úvah uvedl na samém začátku: plný titul promluv *O náboženství ke vzdělavcům mezi jeho utrahači* je zároveň hermeneutickým klíčem k tomuto dílu a musí být proto ve všech svých momentech přijat mnohem přesněji a reflektován pečlivěji, než se tomu běžně děje.<sup>1</sup> Cíl *Promluv* byl jasně stanoven jako rétorický: jsou naprosto vědomě stavěny jako „promluvy“, nikoli jako nějaké pojednání, a právě tento cíl řídí jednotlivé momenty, myšlenkové kroky i dílčí výpovědi. Rétorické zaměření *Promluv* je zase založeno v kontextu jejich vzniku a k němu i míří, *Promluvy* mají konkrétní adresáty, pro něž jsou for-

<sup>1</sup> K tomu srov. nedávno vydaný článek GUNTHER WENZ: *An die Gebildeten unter ihren Verächtern. Zu Schleiermachers Reden über die Religion von 1799*, in: KuD 58/2012, s. 21–53. Wenz právem zdůrazňuje: „Forma, v níž jsou obsahy promluv předneseny, není vůči nim lhostejná, nýbrž jim odpovídá“ (s. 21). Jeho formulace, že Schleiermacher „si ne zvolil formu teoretického pojednání ani dogmatického traktátu, aby rozvinul své porozumění náboženství“, nejde podle mého názoru příliš daleko. Zastávám spíše tezi, že logické vyplývání je zde třeba obrátit: Schleiermacher rozvinul své porozumění náboženství právě kvůli rétorickému zaměření *Promluv*.

mulovány. Jelikož však Schleiermacher svůj spis koncipoval jako literární *promluvu*, nemůže být čten jako *pojednání* o náboženskosti a teologii. Stejně tak se tu nepodává žádná teorie náboženství. Proto ani nelze tento spis považovat za ustavení či epochální obrat teologie, o což jejich autor také ani neusiluje.

Promluvy *O náboženství* nebyly zprvu ani přijímány jako nějaká epochální změna směru. Nikoli Schleiermacher *Promluvu*, nýbrž autor *Věrouky* se stal „církvním otcem 19. století.“<sup>2</sup> Toto hodnocení platí navíc teprve ve zpětném pohledu – jeho současníci jej vnímali jako významného, nikoli však výjimečného teologa. *Promluvy* začaly být široce recipovány teprve počátkem 20. století, především ve vydání Rudolfa Otta. Je nasnadě domněnka, že tato nová recepce profitovala v neposlední řadě z toho, že ze Schleiermacherových *Promluv* učinila projekční plochu vlastních teologických představ a teologických či církevně politických zájmů. Bylo to tím snadnější, že klíčové pojmy, jimiž Schleiermacherovy *Promluvy* operovaly, nebyly vůbec samozřejmé, ale naopak jich bylo užíváno ve velmi specifickém, často též svévolném smyslu; mnohé z těchto pojmů prodělaly díky Schleiermacherově užití dalekosáhlou proměnu významu. Platí to zejména a nikoli jediné o samotném pojmu „náboženství“, jenž není vůbec identický s tím, čemu dnes (rovněž jen zdánlivě) neproblematicky rozumíme jako „náboženství“. Už jen fakt, že Schleiermacher sám se později tomuto pojmu dalece vyhnul a ve *Věrouce* ho nahradil pojmem zbožnosti, dokládá, že v jeho úvahách nemá tento pojem příliš velký a už vůbec ne konstitutivní význam – zcela v protikladu k jeho recepci ve 20. století.<sup>3</sup>

Problém, jenž se tímto pojmem otevírá, nelze bez dalšího řešit jen z kontextu *Promluvy*. Otázka po kontextu vyžaduje totiž vzít vážně literární žánr, který zde Schleiermacher užívá. K podstatě promluvy přece patří, že má konkrétní adresáty, jež oslovuje a chce získat. Proto také promluva nenabízí žádnou promyšlenou teorii – to přenechává jiným literárním žánrům. Promluva není přednáška ani traktát, spíše chce a má své posluchače oslovit a uchvátit, jejím cílem je posluchače především emocionálně pohnout a získat pro hledisko či stanovisko mluvčího. Třebaže k dosa-

<sup>2</sup> Karl Barth, jemuž je tato formulace často připisována, není jejím původcem, ale cituje jen název knihy CHRISTIANA LÜLMANNA: *Schleiermacher, der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 1907.

<sup>3</sup> Tato diskrepance by si zasloužila podrobnější zkoumání: lze-li pojmu náboženství, jemuž se jak ve Schleiermacherově argumentaci v *Promluvách*, tak v jejich soudobé recepci přisuzuje nosná funkce, rozumět tak zásadně rozdílně, měl by to být podnět k velké zdrženlivosti v užívání Schleiermacherových myšlenek pro dnešní formulace problémů.

žení tohoto cíle může být užito též intenzivní intelektuální argumentace, promluvy se nezaměřují předně na poznání, nýbrž na *vůli* posluchače, kterou chtějí ovlivnit, a proto působí též na emoce, jež mohou vůli pohnout.

Nezbytnou podmínkou toho, aby promluva mohla tento úkol splnit, je přinejmenším předběžné přizpůsobení mluvčího řečovým formám a přesvědčením posluchačů. Může je totiž oslovit a ovlivnit jen tehdy, užije-li kritérií a hodnocení, jež jsou pro jeho posluchače důležitá a mohou je bezprostředně přesvědčit. *Captatio benevolentiae* proto není pouze řečnická figura, ale představuje též postoj, jenž je pro zacílení promluvy podstatný. Právě proto však promluva musí myšlenkově a argumentativně svým posluchačům vycházet hodně vstříc. Jelikož se pokouší mluvit řečí posluchačů a proniknout do světa jejich představ, musí zároveň respektovat a naplňovat jejich plausibilitu. Otázka, zda kritéria posluchači předpokládaná jsou též přiměřená a odůvodněná má pro promluvu jen nepřímý význam. Aby vůbec rétoricky uspěla, musí tento rastr plausibility spíše akceptovat – a případně ho změnit. Hra s přijetím a posílením očekávání publika na jedné straně a jejich prolomením a uvolněním na straně druhé, je charakteristikou dobré promluvy. V každém případě platí, že promluvy směřují méně k tomu, co *říkají*, než k tomu, co *činí*.

## 2. Apologetické zaměření *Promluv*

Jak známo, *Promluvy o náboženství* nebyly proneseny, ale pouze napsány, a Schleiermacher v průběhu těchto pěti promluv ne vždy dodržel jejich žánr: mnohé pasáže se stylisticky blíží spíše traktátu. Přesto je rétorická forma pro *Promluvy* vesměs podstatná a charakteristické znaky promluvy lze také zde rozeznat: forma a myšlenkový postup jsou podstatně určeny svými adresáty, kteří mají být osloveni. Autor se uchází o své posluchače/čtenáře, jde mu o uznání, především však míří na jejich pocit. Přistupuje proto na jejich řeč a způsob myšlení. Že Schleiermacher v *Promluvách* mluví řečí svých posluchačů a chce splňovat jejich kritéria není podmíněno jen rétoricky, ale především tím, že tato kritéria jsou do značné míry jeho vlastními, rétorická forma pak těsně souvisí s obsahem *Promluv*.

Vytýčení úkolů je zřetelně vyjádřeno titulem: oslovit a získat vzdělance mezi jeho utračči. *Promluvy* jako celek jsou zaměřeny především apologeticky a to nikoli pouze první z nich, jež nese výslovný titul „Apologie“. Obrana se přitom přímo nestaví proti útokům z okruhu jeho přátel: raní

romantici nejsou utrhači náboženství, spíše bychom mohli mluvit o „raně romantickém obratu k náboženství“.<sup>4</sup> Toto společné přesvědčení přitom vůbec neznamená jednotu v tom, *co* náboženství vůbec je a jak by mělo být dovedeno k platnosti. Schleiermacher tedy souhlasí se svými přáteli pokud jde o význam náboženství a současně má vůči nim odstup jako zástupce instituční církve a reformovaný kazatel. Náboženství zdůrazněné ranou romantikou není institucionalizované, ani zakořeněné v tradici, ale vzešlo z literární fantazie.

Specifická apologetická úloha *Promluv* tím má být určena přesněji než jen jako nutnost zprostředkovat kritéria, platná v okruhu raných romantiků a tedy i u Schleiermachera samého, s jádrem křesťanské tradice, s níž byl Schleiermacher spjat nejen svou profesí, ale i svými náboženskými kořeny a náboženskou přítomností. Proto je apologetická úloha *Promluv* naléhavá též existenciálně: první adresáti *Promluv* pocházeli ze stejného okruhu, k němuž se sám hlásil, v němž ale zároveň zaujímal překérní postavení. Odtud pochází zvláštní napětí *Promluv*, jelikož příslušnost k to muto okruhu je v napětí s jeho vlastním povoláním: Schleiermacher jako mladý třicetiletý teolog – a teologem chce být a nadále i zůstat –, k tomu navíc evangelík a reformovaný, nezapadá do okruhu raných romantiků a přirozeně nezapadá ani do církevních struktur. V době sepsání *Promluv* se Schleiermacher těsně přimkl k romantickému kroužku, od roku 1797 bydlel společně s Friedrichem Schlegelem. Zřejmě to bylo přátelství s romantiky, jež Schleiermachera přimělo, aby se stal filosofickým autorem. Na druhé straně byl v této době kazatelem v Charité. Tento titul zní možná honosněji, než co ve skutečnosti představoval: nepřilíživé místo pro začátečníka. Kazatel v Charité byl přece jen vázán jinými ohledy a sdílel v zásadě jiná přesvědčení než romantický literát. Proto je pozice, v níž se Schleiermacher nachází, sledována s podezřením jak ze strany jeho církve, tak jeho přátel.<sup>5</sup> Překonání této disonance je proto jak existenciálním, tak věcným úkolem *Promluv*, jimž se dostane signifikance

<sup>4</sup> ANDREAS ARNDT: *Einleitung*, in: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, mit einer Einleitung herausgegeben von Andreas Arndt, Hamburg 2004, VII–XXVII, s. X. Lze přitom sotva ještě určit, kdo tehdy koho ovlivnil, spíše se jedná o „společný diskusní proces, v němž téma náboženství vykristalizovalo jako centrální“ (tamt.). Arndt poukazuje na to, že společné zdůraznění významu náboženství v žádném případě neznamená zaujetí jakéhokoli stanoviska. Spíše zde v kruhu romantiků vyvstávají značné diference.

<sup>5</sup> K tomu srov. epigram A. W. Schlegela Významné jméno (Bedeutsamer Name): Nahé pravdě dělat závoj [Schleier machen], může jen bystrý teolog, a zahaliteli [Schleiermacher] v těchto věcech jsou všichni mistři dogmatiky.



a exemplárního významu, přestane-li být tato disonance individuálním osudem Schleiermacherovým a bude-li – byť snad s jistým časovým odstupem – rozpoznána vícero křesťanskými intelektuály jako jejich vlastní situace. Tím, že Schleiermacherovy *Promluvy* hájí náboženství proti jeho utračům, hájí zároveň podvojnou existenci jejich autora; a tím, že se obracejí ke vzdělancům, ušetří si nejen zbytečné spory s vulgárními utrači, nýbrž směřují právě k těm, na jejichž úsudku Schleiermacherovi záleží.

### 3. Vnitřní napětí *Promluv* a tříступňová apologie

Pokoušejí-li se *Promluvy* překonat vnitřní disonanci Schleiermacherovy existence, obracejí tím pozornost k napětí, jež už není čistě osobní, ale naopak prostupuje teologií a církví jeho doby, byť v méně rozvinuté podobě než tomu bylo v rámci romantické rozpravy. Tato situace se vyznačuje na jedné straně strnulostí církve a teologie, na straně druhé pak odcizením zejména vzdělaných kruhů církvi. Teologickým pokusům překonat tento příkop a prostředkovat mezi osvícenstvím a křesťanstvím se Schleiermacher jenom vysmívá: takto zkonstruované „rozumné křesťanství“ je jen „špatně slátanými útržky metafysiky a morálky“ a lidi neosloví, jak zamýšlelo, zatímco náboženská realita se spíše vyznačuje hrubou pověrou.<sup>6</sup> V *Promluvách* se tedy již v prvním náznamu projevila ona úvaha, kterou Schleiermacher roku 1829 ve druhém listu Lückemu o *Věrouce* vyjádřil známou rétorickou otázkou: „Má snad být zápletka dějin vyřešena tak, že křesťanství bude přiřazeno k barbarství a věda k nevěře?“<sup>7</sup> Jelikož Schleiermacher chce zabránit této rozluce náboženství a kultury, aniž by však zaujal neutrální pozici, musí překonat protiklad tím, že ho prohlédne jako pouhé zdání.

Toto zaměření *Promluv* s sebou přináší apologetiku, která má získávat stoupence spíše než odrážet útoky: nemají vyvracet argumenty žalobců nebo dokonce vést nějaký protiútok, Schleiermacher nechce totiž vůbec vyvracet stanovisko svých adresátů, ale jen je smířit se svým vlastním. Rétorická strategie *Promluv*, jež jde ruku v ruce s jejich věčným jádrem,

---

AUGUST WILHELM VON SCHLEGEL: *Poetische Werke*. Zweiter Theil. 4.–7. Buch, hg. von Eduard Böcking, 3., sehr vermehrte Ausgabe, Leipzig 1846, s. 233.

<sup>6</sup> *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799); in: *Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799*, hg. von Günter Meckenstock, KGA I.2, Berlin/New York 1984, 185–326; s. 199 [*Promluvy*, p. 25]

<sup>7</sup> *Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke*, in: *Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften*; hg. von Hans-Friedrich Traulsen, KGA I.10, Berlin/New York 1990; 307–394, s. 347.

spočívá proto ve třístupňové argumentaci: První krok je přitom celkem tradiční, náboženství je nejprve hájeno poukazem, že to, proti čemu jeho utrhači vystupují, není ve skutečnosti náboženství samo, ale spíše jeho pokrivená podoba. Překonání předsudků o náboženství, na nichž podle jeho přesvědčení spočívá ono utrhaní, je přece jen více a zároveň i něco jiného než pouhá lest mající útok odvést do prázdna. Ve druhém kroku Schleiermacher spíše tuto kritiku přijímá jako nutnou očistu ve službě náboženství, takže utrhači náboženství se bezděky ocitnou v roli jeho obránců: apologeta učiní z útočníků spojence. Důsledkem takového postupu je ovšem výměna rolí i na druhé straně: ti, kdo se považovali za obránce náboženství, se ve Schleiermacherově výkladu ukazují jako špatní správci, protože užívají nevhodných prostředků a stávají se tak pro náboženství hrozbou, jelikož ani oni nerozumějí jeho podstatě.

Není třeba hlouběji zkoumat, odpovídá-li tento popis skutečnosti. Přestože v jednotlivostech jistě nemusí souhlasit, mnohé napovídá tomu, že ani osvícenstvím ovlivněný racionalismus vládnoucí universitám, ani církevně šířený a bezmocnou ortodoxií poznačený supranaturalismus nemohly nabídnout jakékoli podněty pro další pojednání těchto otázek. Schleiermacher provádí ve svých *Promluvách* ostrou kritiku obou pólů soudobé církevní a teologické debaty a připouští, že čtenář těmito výtvyry právem pohrdá. Chápe proto, že se náboženství těší tak malé úctě, a považuje to dokonce za správné, jsou-li tak alespoň pojmenována tato neblahá úchylení.

Schleiermacherův hlavní argument však spočívá v tom, že všechna tato stanoviska nevystihují, co je vlastně podstatou náboženství. Jeho argumentace pokračuje výměnou rolí: ve třetím kroku označí právě vzdělance mezi utrhači náboženství za ty, kdo by mohli být ve vlastním smyslu náboženští, jelikož něco vědí o zkušenosti, jíž je náboženství neseno a vytvářeno. Schleiermacher tedy nechce jednoduše zmírňovat protiklad náboženství a vzdělání, nýbrž usiluje v precizním smyslu o syntézu toho, co je pravdivé u obou stanovisek, která jsou jinak na první pohled diametrálně protikladná. V *Promluvách* se to děje ve zcela romantickém duchu, přicházejí s objevem, že spojení obou zdánlivě se vylučujících stran je nejenom možné, ale vede dokonce k překonání deficitů na obou stranách. Schleiermacher chce tedy v *Promluvách* ukázat, že křesťanská a teologická realita, ale též romantický program jsou deficitní, pokud se vzájemně vylučují; teprve spojením obou může jejich pravda vystoupit na světlo. Schleiermacher tedy argumentuje spolu s romantikou proti racionalismu a ortodoxii, přitom však ukazuje, že i romantický podnět, jež sdílí, se naplňuje teprve ve správně pochopeném náboženství.

## 4. Syntéza v identitě náboženství a umění

Syntéza, v níž dospívá tato třístupňová apologetická argumentace ke svému cíli, spočívá na svébytném a pro *Promluvy* zcela zásadním určení pojmu náboženství. Záměrně zdůrazňuje příbuznost umění a náboženství, jež se v *Promluvách* ukázala ve své programové podobě: „Náboženství a umění stojí vedle sebe jako dvě spřátelené duše, jejichž vnitřní spřízněnost jim, pokud ji vůbec tuší, přece ještě zůstává neznáma.“<sup>8</sup> Třebaže v této shodě umění a náboženství zaznívá rétorická akomodace vůči adresátům stejně jako identifikace mladého Schleiermachera se základními přesvědčeními rané romantiky, blízkost náboženství a umění není přece nic vnějšího, ale naopak něco pro teologii *Promluv* fundamentálního, s čím souvisejí i antropologické implikace: co z jejich pohledu dělá člověka člověkem, není nakonec obsaženo v tomto duálu. Tím se Schleiermacher staví do jasného protikladu vůči osvícenství, jež lidství člověka spatřuje v rozumném myšlení. Schleiermacher oponuje též osvícenské ideji „rozumového náboženství“, když neuznává význam náboženství pro zachování a zniternění morálky. Morální dimenzi náboženství přitom nepopírá, ba naopak: v kázání na Příslaví 14,34, jež pronesl stejně jako *Promluvy* v roce 1799, velebí náboženství přímo jako „bohatý pramen společenských ctností“, takže králové a knížata „pokládali jeho zachování za svůj největší úkol“.<sup>9</sup> Schleiermacherovi však v *Promluvách* velmi záleží na tom, aby morálka nebyla užívána za *zdůvodnění* náboženství. Mohli bychom říci, že morálka netvoří základ náboženství.

Schleiermacher spolu s romantikou vystupuje proti morální instrumentalizaci náboženství a vyzdvihuje jeho spontánní, extatické a mystické prvky, jež spojuje s populárním pojmem „Nekonečna“. Stejně tak spolu s romantikou vystupuje proti instrumentalizaci umění jako rétorického prostředku, jež by měl sloužit k okrášení nebo k posílení vůle k dobru.

<sup>8</sup> *Reden*, 263 [*Promluvy*, p. 169]

<sup>9</sup> *Predigten*. Vierter Band, Neue Ausgabe, Berlin 1844, s. 1. Schleiermacher spatřuje v uveřejnění těchto kázání „zvláštní *entrée* do literárního světa“, jak píše Henriette Herzové; *Briefwechsel 1774–1796 (Briefe 1–326)*; hg. von Andreas Arndt und Wolfgang Virmond, KGA V.3, Berlin/New York 1985, s. 95. Vztah teologie, jak se projevuje v kázáních, ke Schleiermacherovým vydaným spisům si žádá dalšího zkoumání; lze se domnívat, že Schleiermacher se v kázání sotva mohl tak odchýlit od svých základních přesvědčení, jak bychom si mohli myslet z Kantova svérázného rozlišování „veřejného“ a „privátního“ užití rozumu, v němž nazývá veřejné kázání „privátním“. S pomocí tohoto rozlišování může Kant tvrdit, že kázání se děje „z cizího pověření“ a proto je nutné nesvobodné, zatímco akademické užití rozumu jako veřejné nesmí býti omežováno; IMMANUEL KANT: *Was ist Aufklärung?*, in: *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, hg. von Erhard Bahr, Stuttgart 1980, 51–61, s. 57.

## 5. Inovace a tradice – Schleiermacher jako církevní dogmatik

Na této cestě Schleiermacher prochází Kantovým ovlivněním a v setkání s romantikou dospívá zpět ke svému vlastnímu pietistickému základu. Několik let po vydání *Promluv* píše svou pověstnou větu, „že se po tom všem opět stal ochranovcem, pouze vyššího řádu“. Odkazuje na význam Ochranova pro svou teologii: „Zde se ponejprv rozvinula ona mystická vloha, jež je mi tak bytostně vlastní, a ochránila a zachovala mě před všemi návaly skepse.“<sup>10</sup>

S genuinní apologetikou *Promluv*, které nejsou žádnou obranou pevných pozic, nýbrž tyto pozice teprve objevují a rozvíjejí v průběhu kritiky, se Schleiermacherovi podařilo překonat onu existenciální i intelektuální životní disonanci, příslušnost k romantickému hnutí, aniž by se přitom vzdal svého zakořenění v reformační a to znamená dogmaticky určené církvi. Z toho však lze vyvodit, že již v *Promluvách* rozvíjí prostřednictvím vlastní svébytné terminologie celkem tradiční teologické pohledy. Hermeneutickým důsledkem této teze je otázka, zda lze ústřední výpovědi *Promluv* přeložit zpět do tradičních věroučných článků, jak by věrouce příslušelo. Takto lze vysvětlit i rozdíl mezi koncepcí *Promluv* a *Věrouky*, aniž by se tím relativizovala zvláštnost obou děl jako pouze zdánlivý rozpor, vycházející především z jiného okruhu adresátů a jiného žánru. *Věrouka* i *Promluvy* vděčí za svou zvláštní formu a pojmové vyjádření pokaždé jinému zaměření na různé recipienty:

*Věrouka* zjevně sleduje program formulovat daný stav evangelické tradice způsobem odpovídajícím nárokům myšlení své doby zatímco *Promluvy* směřují jednoznačně k necírkevním čtenářům, zvláště k „utrhačům náboženství“.

Nyní bychom tuto hermeneutickou tezi vzešlou z kontextualizace *Promluv* měli přezkoušet a uplatnit na jednotlivých tématech a myšlenkových figurách; jsem přesvědčen, že by se v této perspektivě nezdálo prokázaly jako reformulace známých reformačních tezí. Je snad popis fundamentální náboženské zkušenosti tak vzdálen zkušenosti ospravedlnění spjaté s teologií stvoření? Není-li „Universum“ myšleno jako prostor či souhrn jevů, nýbrž jako jednající a cítící subjekt, čím se pak odlišuje od jiných jmen pro živoucího Boha? Schleiermacherova velikost (a též omezení) – v *Promluvách* stejně jako ve *Věrouce*, jež si zde dosti odpovídají –

<sup>10</sup> Dopis Georgu Andreasi Reimerovi z 30. 4. 1802; *Briefwechsel 1801–1802* (Briefe 1005–1245); hg. von Andreas Arndt und Wolfgang Virmond, KGA V.5, Berlin/New York 1999, s. 393.

nespočívá v tom, že by zakládal nějaký nový zkušenostní svět náboženství či náboženskou subjektivitu, ale naopak v tom, že jeho díla v jazyce doby a tomu odpovídajících představách – oproti vyprázdněnému rozumovému či pouze zvykovému náboženství – otevírají reformační víře soudobé jazykové formy.

*(přeložil Jan Kranát)*

# Schleiermacherova perspektivická kombinatorika – teorie univerzálního dorozumění.

Uvedení do tématu podle promluv

*O náboženství, Krátkého přehledu teologického studia a Věrouky*

*Hans-Hermann Tiemann*

**Zusammenfassung: Perspektivische Kombinatorik bei Schleiermacher – Theorie einer universalen Verständigung. Eine Einführung anhand der *Reden über die Religion*, der *Kurzen Darstellung des theologischen Studiums* und der *Glaubenslehre*.** Der Aufsatz betrachtet das theologische Werk Friedrich Schleiermachers als theoretische Grundlage und Anwendungsversuch einer perspektivischen Kombinatorik aus philosophischen und theologischen Sichtweisen, die es möglich macht, von einem dezidiert christlichen Standpunkt aus die Unterschiede zwischen den verschiedenen Religionen und Konfessionen zu erfassen, ohne dabei Absolutheitsansprüche geltend zu machen oder auf bloße Durchsetzung der eigenen Position zu drängen. Dies zeigt er zunächst anhand der philosophischen Theologie, die Schleiermacher in der „Kurzen Darstellung des Theologiestudiums“ ausbildet. Ihr zentraler Gedanke liegt in der Notwendigkeit, dass alle theologischen Fächer ihren Beitrag leisten zum Ganzen der Theologie und dass sie dies tun in ständigem Austausch mit den ihnen benachbarten Wissenschaften und unter steter Ausrichtung auf die kirchliche Praxis. Dadurch wird die theologische Arbeit zu einem Verständigungsprozess, den der Verfasser schon in den „Reden über die Religion“, aber in ausgezeichneter Form in der „Glaubenslehre“ umgesetzt findet. Unter vergleichender Bezugnahme auf andere Religionen und Konfessionen stellt Schleiermacher dort das Besondere und Vorzügliche des Christentums protestantischer Prägung heraus, entreißt es aber dadurch nicht dem weiten Feld der allgemeinmenschlichen religiösen Erfahrungen. Schließlich folgert der Verfasser, dass und wie Schleiermachers Konzeption einer perspektivischen Kombinatorik sowohl Anknüpfungspunkte für eine Überwindung allzu starker Abgrenzungen zwischen den verschiedenen Religionen bzw. Konfessionen bietet als auch die Überhöhung bestimmter kirchlicher Hierarchien, ob nun struktureller oder intellektueller Art, zu relativieren hilft.

1. Uvedení
2. Schleiermacherovy *Promluvy* a jejich první vydání
3. Schleiermacherova „filosofická teologie“ v kontextu dějin teologie

4. Schleiermacherova perspektivická kombinatorika
  - a) Spektrální analýza
  - b) Další rozvoj schleiermacherovské metody
  - c) Perspektivická kombinatorika ve Schleiermacherově  
*Krátkém přehledu teologického studia*
  - d) Vnitřní členění filosofické teologie
  - e) Křesťanství jako „nejvyšší uskutečnění“ „podstaty“ náboženství  
ve *Věrouce*
5. Závěry

## 1. Uvedení

Kdykoli se vzájemně setkává německá a česká teologie a filosofie, nemohou nikdy pominout staré české teology a neocenit jejich význam pro reformaci. Čeští předchůdci reformace rovněž náležejí ke struktuře a dynamice konfesí. Můžeme se ptát, zda po upálení M. Jana Husa na kostnickém koncilu roku 1415 bylo ještě možno se reformaci vyhnout nebo ji zastavit.

Jak může teologie nabýt takové dějinné dynamiky jako česká reformace? Jak může pomocí filosofie propojit reformační náběhy ze sklonku středověku s logikou náboženství a živoucí podstatou křesťanství? Odpověď můžeme hledat u FRIEDRICH DANIELA ERNSTA SCHLEIERMACHERA (1768–1834), jenž vnitřní rozmanitost náboženství integroval pomocí filosofických prostředků do teologie a sám podobně jako Luther příkladně ztělesnil svým vlastním vývojem konfesijní dynamiku křesťanství. Jeho promluvy *O náboženství* z roku 1799 otevírají zbožnosti moderní, filosofickou perspektivu. Po období konfesionalismu a náboženských válek 16. a 17. století ukazují náboženskou povahu moderního vědomí a jeho schopnost poradit si s rozdílnými způsoby víry. Schleiermacher předvedl, „jak a nakolik“ se může česká či luterská teologie co do „pojmu zbožných společností“ „odlišovat od jiných“<sup>1</sup> a přitom lze prokázat, že jejich dějinná existence je „pro vývoj lidského ducha nutným elementem“<sup>2</sup>. Toho lze docílit prostřednictvím kombinatorické perspektivy z filosofických a teologických pohledů.<sup>3</sup> Ve svém *Krátkém přehledu teologického studia*

<sup>1</sup> FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behufe einleitender Vorlesungen* (1811/1830), hrsg. v. Dirk Schmidt, Berlin, 2002, Einleitung (2. Aufl.), § 23, s. 148

<sup>2</sup> Tamtéž, § 22, s. 148; srov. 1. vyd., § 23, s. 66 – dále cit. jako *KD*

<sup>3</sup> INGOLF DALFERTH: *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*, Freiburg u. a. 1991 právem ve Schleiermacherovi vidí objevitele kombinatorické metody.

představil modelový příklad. V úvodu do své *Věrouky*<sup>4</sup> tento model poprvé použil. Tím se křesťanské teologii poprvé umožnilo z křesťanského hlediska pojednat různost náboženství a konfesí, tedy otevřít problematiku, jejíž naléhavost cítíme dnes stále silněji.

Takovémuto pojednání mohu sám dodat náležité dějinné konkrétnosti poukazem k mému bydlišti Osnabrückeru. Roku 1648, tedy před více než 350 lety, byl v Münsteru a Osnabrückeru uzavřen tzv. Vestfálský mír. Jeho motto *cuius regio, eius religio* rozhodlo konflikt víry a loajality vzešlý z reformace, jenž se v evropském prostoru po tzv. Pražské defenestraci roku 1618 rozvinul do událostí Třicetileté války. Místní vrchnost mohla a měla nyní určit náboženství, tzn. konfesní příslušnost svých poddaných. Tím sice byla ukončena Třicetiletá válka, ale spolu s tím i potlačena ona zmíněná konfesní dynamika. Teprve díky emigraci a v USA prvně zaručenému právu člověka na svobodu vyznání byla ona dynamika, rozvinutá už v Čechách 15. století, zbavena vnějších omezení a v plné míře se tak projevil vnitřní diference křesťanství. Proto se také teprve díky studiu a dalšímu rozvinutí Schleiermacherovy teologie v Americe stala plně srozumitelnou její vnitřní logika.

Události předcházející a následující reformaci společně ukazují, jaké formující náboženské síly v sobě křesťanství na sklonku středověku skrývalo a jak víra může vytvářet a utvářet moderní obraz světa. Nakolik se nejedná pouze o dějinnou náhodu, nýbrž o dění vycházející s věcnou a pojmovou nutností z podstaty člověka a tím z podstaty náboženství, může filosoficky i teologicky ozřejmit právě schleiermacherovské učení. U něj nalézáme vícestupňový a mnohovrstevnatý teoretický model. Tento model bychom zde měli vyložit.

## 2. Schleiermacherovy *Promluvy* a jejich první vydání

Schleiermacherovy „promluvy“ *O náboženství. Ke vzdělancům mezi jeho utrhači* se dočkaly vícero vydání. Nejdůležitější jsou tyto:

1. vydání, anonymní, Berlín 1799
2. vydání, anonymní, ovšem s věnováním nesoucím Schleiermacherovo jméno a datovaným 29. srpna 1806 v Halle nad Sálou
3. vydání, beze jména ovšem s podepsanou předmlouvou, Berlín 1821 a

---

Zobecňuje to ovšem s ohledem na rozdílné „referenční systémy“ kultury a dějin. Tím mu uniká noetická struktura správně vykázané kombinatoriky a to nejen u Schleiermachera.

<sup>4</sup> *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Friedrich Schleiermacher*, Berlín 1821, 2. vyd. 1830 – dále cit. jako *CG<sup>1</sup> a CG<sup>2</sup>*



4. vydání, Berlín 1831, až na několik nevýznamných odchylek nezměněný otisk 3. vydání.

Přehled:<sup>5</sup>

1. vyd.	Anonymní	bez předmluvy	nakladatelství Johann Friedrich Unger	Berlin 1799	312 s.
2. vyd.	anonymní, ovšem se Schleiermacherovým věnováním Gustavu von Brinkmannovi, Halle 29. srpna 1806	bez předmluvy, četné změny, především rozšíření textu	Realschulbuch- handlung	Berlin 1806	372 s.
3. vyd.	Titulní strana bez uvedení jména autora, předmluva s autorovým podpisem	Dodatek ke věnování, malé a většinou formální změny textu + „Vysvětlivky“ po každé Promluvě	nakladatelství G. Reimer	Berlin 1821	461 s.
4. vyd.	bez předmluvy	otisk 3. vyd. s několika nevýznamnými odchylkami	nakladatelství G. Reimer	Berlin 1831, stejně i ve Werkausgabe a v jednotlivých vydáních	
5. vyd.		= 4. vyd.	nakladatelství G. Reimer	Berlin 1843	
6. vyd.		= 4. vyd.	nakladatelství G. Reimer	Berlin 1859	
	Bibliothek der deutschen Nationalliteratur des 18. und 19. Jahrhunderts, Bd. 1, hrsg. v. Carl Schwarz	= 4. vyd.	nakladatelství F. A. Brockhaus	Leipzig 1868	

<sup>5</sup> Zpracován především podle *Friedrich Schleiermacher's Reden über die Religion*. Kritische Ausgabe. Mit Zugrundelegung des Textes der ersten Auflage besorgt von G. Ch. Pünjer, Lic. theol., Dr. phil.. Dozent der Theologie zu Jena, Braunschweig 1879, 306 s., s. IV

7. vyd.		= 4. vyd.	nakladatelství G. Reimer	Berlin 1878	
---------	--	-----------	-----------------------------	-------------	--

### Vydání Rudolfa Otta:

1. vyd.	Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächter. Ke 100. výročí 1. vydání v původní podobě s průběžným přehledem jednotlivých myšlenkových kroků, s Úvodem, de Wetteho Dodatkem a věcným rejstříkem, vyd. Rudolf Otto	Nakladatelství Vandenhoeck	Göttingen 1899 a další vydání	XLI + 159 s.
---------	---	-------------------------------	----------------------------------	--------------

Ještě při prvním vydání tehdy zcela nekonvenčních *Promluv* roku 1799 se Schleiermacher obával, že bude odhalen jako jejich autor. Měly však takový úspěch, že pokládal za nutné, vydat je znovu, postupně je rozšiřovat a pozměňovat. Změnami a komentáři je zajišťoval před útoky z různých směrů. Máme tak *Promluvy* trojí, jednou jako anonymní původní text, jednou ve druhém vydání, s opatrným zmíněním autora, ale textově zbažené původní britkosti, a jednou ve třetím vydání s autorskou předmluvou a s důkladnými vysvětlivkami ke každé promluvě. Plného uvedení jména autora na titulním listě se *Promluvy* dočkaly teprve ve vydání čtvrtém.

Ve Schleiermacherově recepci a u něj samotného se tak rozvinulo rozdílné vidění celé problematiky. Počáteční vznešený tón a romantický entuziasmus byly posléze církevně-pragmaticky zmírněny a systematicky zploštěny. – Je to známá věc, mladické nadšení raději spořádáme do pevných forem, aby na nás nedolehlo. Pozvolna se stáváme realisty. Dnes se řekne, že náš „vnitřní tým“ (Friedemann Schultz-von-Thun) dospěl k použitelným formám práce.

Berlínský historik a filosof Wilhelm Dilthey (1833–1911) v prvním díle *Života Schleiermacherova* (1870) se jako první znovu obrátil pozornost k původnímu vydání *Promluv* jako ke skutečně směrodatnému. Následoval ho roku 1879 Bernhard Pünjer se synoptickým porovnáním všech tří vydání a 1899 Rudolf Otto se svou novou edicí prvního vydání ke 100. jubileu *Promluv*, která se pro 20. století stala směrodatnou a nejvíce čtenou. Z nich k nám promlouvá autentický mladý Schleiermacher pronikající k náboženskému „Universu“, jenž později ony riskantní pasáže vyškrtl

a namísto nich vystavěl systematicko-teologickou součást své teorie vědomí.

O přepracování jednotlivých verzí píše Schleiermacher v předmluvě ke třetímu vydání: „Spis sám dostal sice četných změn, leč všechny jsou nanejvýš vnějškové, téměř jen opravy pravopisu, a nikterak jsem nezamýšlel jimi odstranit všechny mladické myšlenky... Mé smýšlení o tomto předmětu – snad s výjimkou toho, co každému přinesou a náležitě vyčeří teprve léta, – zůstalo od té doby ve stejné podobě, v jaké se tehdy zformovalo.“<sup>6</sup> K tomu Pünjer v Úvodu ke svému „kritickému“ vydání poznamenává: „Tak tomu úplně není. Mnohé změny jsou jistě jen terminologické, mají částečně vymýtiti cizí slova, částečně vylepšit styl. Vedle toho je tu ovšem mnoho změn věcných. Ty se předně týkají pojmu náboženství a jeho psychologického založení, pak také pojmu Boha a vztahu Boha ke světu stejně jako zhodnocení historického křesťanství. Zevrubně zde pojednat, jak se Schleiermacherovo myšlení dále vyvíjelo, není zde mým záměrem.“<sup>7</sup>

O vysvětlení, kam směřují tyto změny, se pokoušejí teologové tzv. „Schleiermacherovské renesance“, podnícené kolem roku 1910 zejména Ernstem Troeltschem. Tak např. podle filosofické disertace Hermanna Süskinda *Schellingův vliv na vývoj Schleiermacherova systému*<sup>8</sup> prý Schleiermacher ze své koncepce náboženství odstranil pojem názoru a místo něj náležitě rozšířil pojem pocitu, jelikož v Schellingově paralelním rozpracování názoru vystoupila do popředí vědecká a nikoli náboženská povaha tohoto výrazu. Proto se prý Schleiermacher v analýze náboženství soustředil na pojem pocitu. Süskindův vzor a podporovatel Troeltsch vidí u Schleiermachera postupující „zcírkevnění“ postupující od mladého, „mysticko-enthusiasticky“ argumentujícího romantika k etablovanému, konzervativnímu a státně-církevnímu teologovi pozdějších let.<sup>9</sup>

Pokud Schleiermacher v *Promluvách* vystupoval jako nadšený zastánce nového, od pocitu se odvíjejícího, idealistického náboženství, vrátil se později k církevně křesťanskému zjevení. Rozvíjel a zastupoval „věrouku“

<sup>6</sup> Pünjerovo vydání, tamtéž, s. XIV; týž s. III.

<sup>7</sup> Tamtéž, s. III

<sup>8</sup> HERMANN SÜSKIND: *Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, Tübingen 1909

<sup>9</sup> Srov. HANS-HERMANN TIEMANN: *Ernst Troeltsch und die „Religion der Menschheit“. Struktur und Dynamik der Konfessionen. Zur Interpretation Luthers und Schleiermachers*, in: *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft*, Bd. IX, Augsburg 1995/96, s. 71–118

„podle zásad evangelické církve“<sup>10</sup> a z obecné etiky<sup>11</sup>, filosofie náboženství<sup>12</sup> a apologetiky<sup>13</sup> vyvodil tzv. přejímky (Lehnsätze). Jelikož navzdory příslušným plánům žádný spis o filosofii náboženství nevydal, musíme se spokojit s *Promluvami* jako jeho náhražkou, naznačením a prvním rozvedením jeho nábožensko-filosofických intencí.

### 3. Schleiermacherova „filosofická teologie“ v kontextu dějin teologie

Pojednávat Schleiermachera jako autora *Promluv* v jeho „kontextu“ neznamená pouze rekonstruovat jeho nedokonale provedenou filosofii náboženství.<sup>14</sup> Jde také o to pojednat tuto filosofii v souvislosti s jeho koncepcí vědy a tím i jeho teologické encyklopedie. Nejenže Schleiermacher zaujímá jisté náboženské či křesťanské stanovisko, ale rovněž metodicky řadí teologii do celkové soustavy věd. Ve své „filosofické teologii“ se vrací zpět k oněm zmiňovaným „přejímkám“, tzn. přebírá potřebné základní poučky. Teologie se tak stává tzv. „pozitivní“ vědou.<sup>15</sup> „Pozitivní“ znamená, že nespočívá na spekulativních, dogmatických či morálních principech, nýbrž na historicky daném útvaru, tj. církvi. Dále to znamená, že je přizpůsobena určitému oboru jednání a její jednotlivé součásti jsou tak spjaty pouze praktickým zájmem. Vedle teologie jsou v uvedeném smyslu za pozitivní disciplíny označeny i právní věda a medicína. Od nich se odlišuje filosofie jako vlastní teoretická věda, jež předchozím třem slouží a jejichž studium tradičně připravuje prostřednictvím „sedmi svobodných umění“.

<sup>10</sup> Srov. *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Friedrich Schleiermacher*, 7. Aufl., 1. Bd., auf Grund der zweiten Auflage und kritischer Prüfung des Textes neu hrsg. und mit einer Einleitung, Erläuterungen und Register versehen von Martin Redeker, Berlin 1960 = *CG*<sup>2</sup>

<sup>11</sup> Einleitung zur Glaubenslehre, 1. Kapitel. Zur Erklärung der Dogmatik, I. Zum Begriff der Kirche. Lehnsätze aus der Ethik, in: *CG*<sup>2</sup>, §§ 3–6, s. 14–47

<sup>12</sup> II. Von den Verschiedenheiten der frommen Gemeinschaften überhaupt; Lehsätze aus der Religionsphilosophie, in: *CG*<sup>2</sup>, §§ 7–10, s. 47–74

<sup>13</sup> III. Darstellung des Christentums seinem eigentümlichen Wesen nach Lehnsätze aus der Apologetik, in: *CG*<sup>2</sup>, §§ 11–14, s. 74–105

<sup>14</sup> Srov. *CG*<sup>2</sup>, § 11, Erläuterung 5b, s. 82: „Snad bude možno v obecné filosofii náboženství, na niž by se posléze, až se jí dostane náležitého uznání, mohla odvolat apologetika, představí vnitřní povahu křesťanství o sobě a pro sebe a to takovým způsobem, že mu bude zajištěna zvláštní oblast v náboženském světě.“

<sup>15</sup> Srov. ERICH SCHROFNER: *Theologie als positive Wissenschaft. Prinzipien und Methoden der Dogmatik bei Schleiermacher*, Frankfurt a. M. 1980

V prvních paragrafech prvního vydání svého teologického „vědosloví“ *Krátkého přehledu teologického studia ku potřebě úvodních přednášek* z roku 1810 Schleiermacher definuje:

„Teologie je pozitivní věda, jejíž jednotlivé části spojuje do jednoho celku společný vztah k určitému náboženství; u křesťanské teologie vztah ke křesťanství.“<sup>16</sup>

Ve druhém vydání z roku 1830 to formuluje podrobněji:

„Pozitivní věda vůbec je totiž takový souhrn vědeckých elementů, jež spolu nesouvisejí podle ideje vědy jako nutná součást vědecké organizace, nýbrž jen nakolik jsou potřebny k řešení praktického úkolu.“<sup>17</sup>

Pozitivní „zájem na křesťanství“<sup>18</sup> prokazuje teologie tím, že zjišťuje, jak je uskutečňováno „souhlasné vedení křesťanské církve, tzn. křesťanského církevního regimentu“.<sup>19</sup> Dnes bychom řekli, že primárně slouží nikoli vědeckému výzkumu, nýbrž církevní organizaci.

Kontext „užitě vědy“, jak je to již patrné z *Promluv o náboženství*, otevírá v nauce o náboženství perspektivy pro teology i filosofy. Tyto perspektivy u Schleiermachera nejsou odvozeny z jediného myšlenkového modelu, ať už by to byla teologie zjevení, morálka, spekulace nebo prakticko-empirický přístup. Otevírají se v jeho *kriticko-kombinatorické* koncepci tzv. „filosofické teologie“, která tvoří první, zakládající část, „kořen veškeré teologie“.<sup>20</sup> Na ni navazují „historická teologie“ jako „vlastní korpus (Körper) veškerého teologického studia“<sup>21</sup> a „praktická teologie“ jako „koruna teologického studia“<sup>22</sup>.

Převzetím obecně vědeckých poznatků do oblasti náboženského přesvědčení se filosofické teologii otevírají nejrůznější souvislosti rozmanitých hledisek a pohledů na tytéž předměty. Usiluje o vzájemná doplňování a konkurenční vztahy mezi disciplínami poznávajícími náboženství. Umožňuje diferencované vztahy mezi filosofií a teologií. Tím činí schleiermacherovskou představu teologického studia tak poutavou a zajímavou.

<sup>16</sup> *KD*<sup>1</sup>, Einleitung, 1, s. 63

<sup>17</sup> *KD*<sup>2</sup>, Einleitung, § 1, poznámka, s. 140

<sup>18</sup> *KD*<sup>2</sup>, Einleitung, § 8, teze, s. 143

<sup>19</sup> *KD*<sup>2</sup>, Einleitung, § 5, teze, s. 142

<sup>20</sup> *KD*<sup>1</sup>, Einleitung, 26, s. 67

<sup>21</sup> Tamtéž, Einleitung, 36, s. 68: „Historická teologie představuje vlastní korpus veškerého teologického studia a svým způsobem do sebe pojímá obě další součásti.“ Srov. *KD*<sup>2</sup>, § 28, s. 150: „Historická teologie představuje tedy korpus teologického studia, jenž je skrze filosofickou teologii spjat s vlastní vědou a skrze teologii praktickou pak s činným křesťanským životem.“

<sup>22</sup> *KD*<sup>1</sup>, Einleitung, 31, s. 67

Lze se nadít, že svobodná diskuse a metodický pokrok budou určovat teologickou práci a nikoli převažující věroučný názor určité dogmatické „školy“.

Koncepce, již Schleiermacher vyvinul pro teologii, je tedy vědecky zaměřena, nikoli stranicky zaujatá, ačkoli se týká křesťanství a především protestantské církve. Přece však právě proto slouží vědecké pravdě. Prostředkuje jistotu, že věřené je historicky věrné a z církevního pohledu zastávatelné. Tím vytváří „model dorozumění“, nikoli pouze „model prosazení“.

Pohlédněme nejprve na další vývoj a recepci. Dorozumění a prosazení nás v Německu často střídavě potkávají. Idealistická fáze je pokaždé vystřídána koncentrickým ustoupením a toto znovu rozšiřujícím otevřením. Po Schleiermacherovi přichází Albrecht Ritschl (1822–1889) jako zakladatel školy, jejíž teorie poznání o morálním soudu víry zúžuje univerzálně vědecké východisko, a proti tomu protestující Ernst Troeltsch (1865–1923) jako představitel nábožensko-dějinné školy a z ní vycházející, na Schleiermachera se odvolávající kulturní, sociální a historické vědy. Vůči nim se opět obrací Karl Barth (1886–1968) jak ve své dialektické teologii, tak v teologii Božího Slova, již určil za jediný rozhodující základ „církevní dogmatiky“.

Že Ritschl a jeho škola náležejí k modelu prosazení, nepotřebuje žádné dlouhé vysvětlování, vždyť jeho stoupenci se považovali za završitele teologie založené na morálním soudu a ofenzivně pronikající do kultury, a teologie tzv. kulturprotestantismu se hlásí k Ritschlvi jako svému zakladateli. Karl Barth se naopak kriticky ohražoval vůči svým „barthiánským“ ctitelům a nechtěl zakládat žádnou dogmaticko-teologickou „školu“. S odvoláním na Anselma z Canterbury se ovšem rovněž rozhodl pro model prosazení usilující porozumět výkladem objektivní autority Boží (*credo, ut intellegam*).<sup>23</sup>

Takto se mohl Barth systematicky pozvednout nad novoprotestantismus, popř. modernismus na jedné straně a katolicismus na straně druhé, aby své církevně-teologické stanovisko „bránil útokem“ (KD I,1, 276, 280<sup>24</sup>). Má za to, že se musí obrátit proti „naprosté hlouposti“ „nového humanismu“ v americké teologii (KD I,1, 75). Pro heretické názory není „v církvi žádný prostor“ (KD I,1, 180), v teologickém sporu nelze „ustoupit ani o krok“ (KD I,1, 180). Své soudy chce ovšem chápat „jen jako zcela jasně položené otázky“, nikoli jako nějaké „vynesené Boží soudy“ (KD I,1,

<sup>23</sup> KARL BARTH: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik* (= KD), 1. Halbbd., 9. Aufl., Zürich 1975 (1. Aufl. 1932), s. 86

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 327: Schleiermacher a Tillich jako „protivníci“, et passim.

304). Reduktivní perspektiva je jasně patrná ve větách jako: „Církevní učení o Trojici je do sebe uzavřený kruh“ (KD I,1, 400), „Náš Bůh a jedině náš Bůh, totiž ten Bůh, který se ve svém zjevení stává naším, je Bůh“ (KD I,1, 403), Kristus jako Pán „je vůči nám nositelem autority a moci. Činí si na nás nárok a užívá nás. Poroučí a vládne.“ (KD I,1, 445). Vlastní prosazení je tedy připisováno Bohu, v Barthově teologii se však vyjadřuje.

V Německu dlouho platilo, že pod vládou jednoho teologického směru byl vždy jiný směr potlačen a mohl vyrůstat jen skrytě pod povrchem jako takzvaný „rhizom“. Nyní se ovšem silněji rozvíjí perspektivismus teologie dorozumění, která zohledňuje spíše méně privilegovaná stanoviska než dominanci jednoho teologického přesvědčení. Tím také Schleiermacher došel jistého uznání, jak bude ještě ukázáno.

V rozmanitých teologických tradicích USA se oba modely společně rozvíjely už dříve. Protiklad teologie prosazení a dorozumění je napříkladem jasně patrný na bratřích Helmutu Richardu Niebuhrvi (1894–1962) a Reinholdu Niebuhrvi (1892–1971). H. R. Niebuhr zastával liberální, kulturně filosofickou teologii, Reinhold pak teologicky konzervativní, na augustinismus navazující, politicky naopak spíše sociální a levicové pojetí. Ve své knize *Moral Man and Immoral Society* (1932) se Reinhold Niebuhr po linii Martina Luthera a Maxe Webera kriticky vyslovil proti liberalismu, že totiž křesťan sice může být morálně motivován a jednat odpovědně, společnost se však chová a musí chovat podle partikulárních zájmů a quasi egoisticky. Tím se sociální angažmá stává existenciální otázkou prosazení morálně odpovědných principů. Oba teologové vyjádřili cosi nábožensky a společensky důležitého a inspirujícího: Helmut Richard spíše deskriptivně a kontemplativně, Reinhold spíše proskriptivně a napínavě. Helmut Richard navazuje na Troeltsche a skrze něj na Schleiermачera. Na H. R. Niebuhra zase navazuje James W. Fowler se svou teorií vývoje víry.<sup>25</sup> Zde se opět na aktuální úrovni rozpracovává světonázorové hledisko Schleiermacherových *Promluv* psychologicky a teologicky přesažené do jednotlivých dimenzí sloužících k uchopení vývojových stupňů zvládnání světa. Na tom se zřetelně ukazuje, jakého pokračování se dostalo Schleiermacherově kombinatorické, filosoficko-teologické koncepci. Toto

---

<sup>25</sup> Viz jeho disertaci *To See the Kingdom. The Theological Vision of H. Richard Niebuhr*, Nashville 1974

světonázorové hledisko<sup>26</sup> musí být jasně pochopeno jako alternativa vůči silnějším dogmatickým modelům.

#### 4. Schleiermacherova perspektivická kombinatorika

Ukažme nyní jednotlivě, v čem spočívá potenciál Schleiermacherovské koncepce „filosofické teologie“.

– Tématem *Promluv* je otázka: Proč bychom měli „Universum“ cítit – a podle 1. vydání nazírat – , proč rozvíjet „smysl a vkus pro Nekonečno“ a proč vůbec mít náboženství?

– Tématem *Krátkého přehledu* je otázka: Jak teologicky vedeme a organizujeme „církve“? Které vědecké disciplíny k tomu přibíráme?

– Tématem *Věrouky* je otázka: Jak zdůvodňujeme a rozvíjíme naše vlastní křesťanské přesvědčení s ohledem na jiné přístupy?

Pro tyto úkoly Schleiermacher rozvinul koncept perspektivické kombinatoriky, tzn. program metodického spojování rozdílných pohledů. Neprosazuje *svůj* pohled na věci, nýbrž uceluje rozdílné perspektivy do komplexního celkového obrazu. Je to pokládáno za pokrokové, ačkoli to není snadno pochopit a osvětlit.<sup>27</sup>

##### a) Spektrální analýza

Schleiermacher tedy neříká: „Co jako křesťané děláme, je správné a všechno ostatní je špatné, nýbrž: „Je spektrum možností, jež všechny patří do oné pro nás významné třídy projevů podstaty. *Naši* zvláštní volbu zdůvodníme tím, že určíme a vykážeme místo, jež v onom spektru naší vírou zaujímáme. Toto je koncept „filosofické teologie“.

*Jak* by takové zaujetí podstatného místa ve spektru mělo být jednotlivě provedeno, Schleiermacher v *Krátkém přehledu* neříká. Jeho nauky o rozlišování předložené ve *Věrouce* zůstávají formulovány *ad hoc* a na čtenáře působí částečně heuristickým dojmem. Nejsou dopracovány až do konce

<sup>26</sup> Srov. „perspective-taking“ jako anamnetickou oblast výzkumu Fowlerovy náboženské vývojové psychologie: *Stages in Faith Consciousness*, in: GERHARD BÜTTNER (Hg.): Die religiöse Entwicklung des Menschen. Ein Grundkurs, Stuttgart 2000, s. 112, 114, 118 a 120.

<sup>27</sup> K teologickému užití pojmu „perspektivy“ srov. INGOLF DALFERTH, tamt. s. 87–96. Jeho důrazy také zde pomáhají, příliš rychle však sumaristicky zobecňuje a tak zůstává abstraktní, k tomu srov. s. 96. Racionalita teologické perspektivy podléhá jasným omezením: v teologii nelze kombinovat všechna možná stanoviska, ale metodologicky se musíme omezit na logicky správná spojení stejně jako pouze na určité pozice ve spektru náboženských možností. Jako příklad uvedme výše uvedené, Barthem od Anselma převzaté spojení „*credo, ut intellegam*“.



a jen málo jsou doloženy příklady. Je třeba brát v potaz vědeckou tradici, abychom poznali, kterak Schleiermacher dospěl k jednotlivým rozlišením. Také je třeba zohlednit práce jeho žáků a následovníků, kteří jeho určení dále rozpracovávali, využívali a obměňovali.

Horší ale je, že spektrální analýza musí být provedena vícekrát, jednou pro různá náboženství a jednou pro různé konfese. To také Schleiermacher v úvodu k *Věrouce* důkladně provedl, pro náboženství poměrně dalekosáhlé, pro konfese, jak říká, jen „předběžně“ a se sice významným, ale ještě ne dostačujícím rozlišením:

„Pokud reformace nebyla jen očistou a návratem před vplíživší se zlořády, nýbrž z ní vznikl svěbytný útvar křesťanského společenství, lze protiklad mezi protestantismem a katolicismem předběžně pojmut tak, že protestantismus vztah jedince k církvi činí závislým na jeho vztahu ke Kristu, zatímco katolicismus naopak vztah jedince ke Kristu činí závislým na jeho vztahu k církvi.“<sup>28</sup>

V *Krátkém přehledu* obě rozlišení částečně splývají. Tak je v § 21 druhého vydání podstata křesťanství postavena do protikladu k tomu, co se nazývá „jiné způsoby víry a církve“. To činí terminologické potíže, neboť pojem církve je tu zjevně použit pro jiná náboženství. Přesto má spektrální důraz Schleiermacherův velký teoretický a praktický význam a lze ho označit za průkopnický. To, co je na křesťanské víře zvláštní a podstatné může být takto pochopeno v celkové souvislosti, totiž z pohledu „nad křesťanstvím“, „tj. v obecném pojmu zbožného společenství či společenství víry“<sup>29</sup> Tím je ustaven předmět teologie v obecně vědeckém smyslu.

## b) Další vývoj schleiermacherovské metody

Podstata křesťanství nelze vědecky přípustným způsobem vymezit jednou provždy. Dosažený pokrok, například pozvednutí všeobecné kulturní úrovně, musí být vykázan pro každou oblast a uveden do metodologických diskusí jednotlivých disciplín. To předpokládá dostatečně široce vyjádřený souhlas. Tento úkol, jak později ukázal Ernst Troeltsch, musí být teoreticky a prakticky proveden v každé době znovu.

Schleiermacherovské bádání se rozběhlo ve velkém stylu teprve roku 1999 počínajíc kongresem v Halle u příležitosti 200. výročí vydání *Promluv*. Kdyby se v Praze na pozadí českých církevních dějin povedlo k tomuto bádání přispět a tak i přispět k určení podstaty křesťanství, bylo by to velice zajímavé a do budoucna slibné. Může se tak podstatně na-

<sup>28</sup> *CG*<sup>2</sup>, § 24, Teze, tamtéž, s. 137

<sup>29</sup> *KD*<sup>2</sup>, První díl. O filosofické teologii, § 33, tamtéž s. 152, *KD*<sup>1</sup>, tamtéž, 4., s. 70: „Stanovisko filosofické teologie ve vztahu ke křesťanství vůbec lze zaujmout jedině nad ním.“

pomoci utváření společného pohledu na různost křesťanských vyznání a integraci izolovaných hledisek jednotlivých církví, jelikož obě disciplíny filosofické teologie – apologetika a polemika – ještě dvě stě let poté, co je Schleiermacher ve svém *Krátkém přehledu* ustavil, „očekávají své vypracování“.<sup>30</sup>

Základní demokratický rys schleiermacherovské metody lze dále vykládat:

„Jelikož filosofická teologie každého teologa v sobě nese principy celkového způsobu teologického myšlení, musí je tento pro sebe zcela reprodukovat.“<sup>31</sup>

Nejenže je zde každý teolog tázán, jak by chtěl přispět k vývoji teologie a utváření podstaty křesťanství, nýbrž musí si na to rovněž vytvořit vlastní celkový názor. Dnes bychom řekli, že „vnitřní tým“ každého teologa se toho musí zúčastnit v plnosti.

Tento způsob konstrukce kompenzuje jistý „vrchnostenský“ moment, s nímž Schleiermacher postupuje teologii plně do správy církevního vedení:

„Křesťanský teolog takto představuje souhrn oněch vědeckých poznatků a metodických pravidel bez jejichž vlastnictví a užití není možné souhlasné vedení křesťanské církve, tzn. křesťanského církevního regimentu.“

Schleiermacher svou teologii rozvádí nikoli z myšlenky církevní služby, jak by to odpovídalo Ježíšově teologii společenství<sup>32</sup>, nýbrž z myšlenky „církevního regimentu“. Přece však pojem církevního vedení (Kirchenleitung) vztahuje na všechny, kdo jsou zaměstnáni přenašením teologických znalostí do života.

„Každé jednání s teologickými znalostmi jako takovými, ať jsou jakéhokoli druhu, spadá vždy do oblasti církevního vedení.“<sup>33</sup>

Úvahy o církevní službě (*KD*<sup>2</sup>, §§ 277–308) staví před úvahy o církevním regimentu (*KD*<sup>2</sup>, §§ 309–334) a prostor pro rozvoj svobody vidí v životě společenství, do něž podle možností nemá církevní regiment pronikat. Ovšem i v církevní službě je vedoucí činnost chápána jako cílevědomé „umění“, jež ukazuje, „jakými způsoby jednání lze dosáhnout

<sup>30</sup> *KD*<sup>2</sup>, § 68, Teze, tamtéž s. 165. Připomíná to klávesu „Editovat“ v nějakém novějším participativním, popř. interaktivním internetovém lexikonu jako Wikipedie.

<sup>31</sup> *KD*<sup>2</sup>, § 67, tamtéž, s. 165

<sup>32</sup> Srov. Mk 9,33–37 parr., Mk 10,35–45 parr.: „Víte, že ti, kdo platí u národů za první, nad nimi panují, a kdo jsou u nich velcí, utlačují je. Ne tak bude mezi vámi; ale kdo se mezi vámi chce stát velkým, buď vašim služebníkem“ (10,42–44). Srov. zvláště důsledky sahající až k poslednímu soudu ve verzi Lk 22,24–34.

<sup>33</sup> *KD*<sup>2</sup>, § 11, tamtéž, s. 144

cíle<sup>34</sup>. Ve své filosofii umění Schleiermacher rozpracoval produktivní estetiku, podle níž při prostředkování umělecké ideje není rozhodující cílevědomé jednání, nýbrž nový produktivní vznik pravzoru v recipientovi, ale tato koncepce zde ustoupila do pozadí. Jeho návrhy církevního vedení „seshora“, popř. „zezdola“ můžeme u něj jakožto patriota a též vůči konsistoriálnímu, královsko-pruskému církevnímu vedení považovat za dobově podmíněné.<sup>35</sup>

Všichni „praví teologové“ mají podle § 12 *KD*<sup>2</sup> podíl na církevním vedení. Zde Schleiermacher cosi rozhodujícího „zahalil“, co bylo již dříve odhaleno Lutherem. Jako protiváha teologicky řízeného církevního vedení zde chybí „všeobecné kněžství všech věřících“.<sup>36</sup> I v církevní *službě* představuje liturg, na rozdíl od kazatele, řádný „orgán církevního regimentu“.<sup>37</sup> Pokus zajistit oblast „svobodného sebeurčení“ (*KD*<sup>2</sup>, § 287) nachází v evangelickém pojmu „kultu“ poslední výslovně potvrzený prostor. Že se Schleiermacher snažil o svobodné sebeutváření a právě proto odmítal liturgické předpisy pruského krále, přičemž ale sám s ohledem na požadavky státu byl pod legitimačním tlakem, je zde nutno brát v potaz.

Podobně odmítá v organizačních otázkách „špatné pokusy o unii“ (*KD*<sup>2</sup>, § 53 pozn.). Apologeticky založené výtky rozličných církevních společenství vůči sobě navzájem směřují podle něj k pochybením „anarchie“ a „korrupce“<sup>38</sup>, která však obě vznikla nedostatkem církevního vedení a nikoli snad dlouhou dobou živoucího spoluutváření. Z dnešního pohledu se můžeme ptát, zda se u „anarchie“ snad převážně nejedná o pochybení způsobené rostoucím podílem žen na církevním regimentu a u „korrupce“ o pochybení způsobené známým církevním patriarchátem.

<sup>34</sup> *KD*<sup>2</sup>, § 280, Vysvětlení, tamtéž, s. 239

<sup>35</sup> Srov. HERMANN FISCHER: *Friedrich Schelermacher*, Berlin 2001, s. 47, též 42–45

<sup>36</sup> Srov. MARTIN LEITNER: *Methodischer Leitfaden Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Göttingen 2008, s. 14: „Co je úkolem teologie? Podle Schleiermachera je to „církevní vedení [...] v nejširším smyslu“ [...] Teologie má za úkol vzdělávat faráře, učitele náboženství a další osoby, které v církvi vidí jen podněcující, vyučující a pořádající funkce. [...] Tím svou teorii zbytečně oslabil a učinil zranitelnou. Koherentnější a rovněž věcně správnější je názor, že teologie je užitečná pro všechny křesťany. Toto pojetí zastával též Martin Luther, od nějž pochází věta, *Omnes sumus Theologi*, tzn. každý křesťan“ (WA 41,11).“

<sup>37</sup> *KD*<sup>2</sup>, § 286

<sup>38</sup> *KD*<sup>2</sup>, § 52, Teze, tamtéž s. 159; srov. *KD*<sup>1</sup> 1. díl, 1. oddíl, 11., tamtéž s. 75

### c) Perspektivická kombinatorika ve Schleiermacherově *Krátkém přehledu teologického studia*

Perspektivická kombinatorika, jež zde má být představena jako značně pokrokový program filosofické teologie, je ve Schleiermacherově *Krátkém přehledu teologického studia* rozvíjen především v následujících pasážích:

„Jelikož lze vlastní podstatu křesťanství stejně málo čistě vědecky konstruovat, jako ji lze pouze empiricky pojmout, můžeme ji jen kriticky určit (srov. § 23) vzájemným vyhraněním toho, co je v křesťanství dějinně dáno, a protikladů, jimiž se zbožná společenství mohou od sebe navzájem odlišovat.“<sup>39</sup>

Slovo „kriticky“ v této souvislosti neznamená, že by ve smyslu polemiky či apologetiky měly být vytknuty nezdravé či podstatě odcizené stavy, nýbrž označuje vymezení místa, jež konkrétní náboženský útvar zaujímá ve spektru možných protikladů. Obě strany, jak logicko-spekulativní, tak také konkrétně historická, přispívají k určení podstaty. Postihují rod a specifickou diferencí v zájmu vědecké definice:

„Nebylo by žádného vědění o křesťanství, kdybychom se spokojili jen s empirickým pojetím namísto rozumění jak jeho podstatě v protikladu k jiným způsobům víry a k jiným církvím, tak také podstatě zbožnosti a zbožného společenství v souvislosti s ostatními činnostmi lidského ducha.“<sup>40</sup>

K nutnému vymezení podstaty dochází na dvou logických úrovních, jednou na úrovni deskriptivní etiky, která na způsob idealistické filosofie ducha popisuje náboženství jako základ lidského ducha a tedy jako relevantní smysluplnou oblast pro další analýzu, a jednou na úrovni „kritické“ filosofie náboženství, jež stanoví zvláštní ráz křesťanství v náboženském spektru.

„Z dalšího rozvinutí pojmu zbožných společenství musí též plynout, jakým způsobem a do jaké míry se jedno může odlišovat od druhého, a rovněž, jak se k těmto diferencím mají zvláštnosti dějinami daných družin víry (Glaubensgenossenschaften).“<sup>41</sup>

### d) Vnitřní členění filosofické teologie

Filosofická teologie se dělí na dvě dílčí disciplíny a je jimi plně utvářena: apologetikou a polemikou.

Apologetika jako dílčí disciplína filosofické teologie ukazuje, nakolik má křesťanství, třebaže je to pozitivní a tedy i historicky náhodný jev, rovněž

<sup>39</sup> *KD*<sup>2</sup>, § 32, tamtéž, s. 152

<sup>40</sup> *KD*<sup>2</sup>, § 21, tamtéž, s. 148

<sup>41</sup> *KD*<sup>2</sup>, § 23, tamtéž, s. 148

obecný význam a patří tak k „organizacím společného života rozvíjejícím se z pojmu lidstva“ (*KD*<sup>2</sup>, § 48). Používá přitom spektrálních „střídavých“ pojmů „přirozeného a pozitivního“ (*KD*<sup>2</sup>, § 43).

Polemika se ze stanoviska filosofické teologie křesťanství neobrací navenek k obecně, nýbrž dovnitř k určení „nezdravého“ a „odchylného“ (*KD*<sup>2</sup>, §§ 40f), aby tak u druhých konfesí pojmenovaly podstatu toho, co křesťanství protirečí (*KD*<sup>2</sup>, § 60).

„Co je označeno za nezdravé, o tom se musí prokázat, že co do obsahu protirečí podstatě křesťanství, jak je vyjádřena v učení a rádech, nebo ji dokonce rozkládá, a že co do vzniku není v souladu se způsobem, jak ze základních křesťanských skutečností něco povstává.“

Apologetika a polemika uvádějí kritický přístup k podstatě křesťanství v teologických skutek. Představují vedoucí linie i pro praktickou teologii a církevní jednání vůbec. Ty mají osvědčovat to, co bylo ve filosofické teologii co možná nehlouběji „pracováno“.<sup>42</sup>

### e) Křesťanství jako „nejvyšší uskutečnění“ „podstaty“ náboženství ve Věrouce

Nárok křesťanství na nejvyšší platnost vychází z reakce křesťanského sebevědomí na záměr vědecky uchopit formu zbožných společenství v náboženské filosofii. Věrouka sama užívá této myšlenky, aby se zorientovala, dojde-li eventuálního souhlasu s pojetím skutečnosti pro ni relevantním. Sama však nemůže oprávněnost toho nároku vědecky dokázat.

Víra ve své niterné sebejistotě<sup>43</sup> předpokládá, že vlastní náboženství, křesťanství, musí představovat nejvyšší ze všech náboženských forem, že

„nejniterněji a tedy i v nejdokonalejší podobě – jak bychom předem rádi křesťanství označili – musí být vnitřní zvláštnost spjata s tím, skrze co je vnější jednota dějinně založena.“<sup>44</sup>

Schleiermacher ovšem nezdůvodňuje křesťanskou víru „důkazem pravdy a nutnosti křesťanství“<sup>45</sup>. Spíše jakýmsi stupňováním buduje definici podstaty křesťanství, v níž se podle jeho zvláštností definitoricky reprodukuje vývojový stupeň a způsob<sup>46</sup>. Na cestě k této vymezující definici podstaty přednesené v § 11 jako určení apologetiky probíhá reflexe vícero kombinačními stupni, na nichž se zájem křesťanské zbožnosti o potvr-

<sup>42</sup> *KD*<sup>2</sup>, § 337, poznámka

<sup>43</sup> Srov. *CG*<sup>2</sup>, § 11, Vysvětlení 5b, na konci, tamtéž s. 83

<sup>44</sup> *CG*<sup>2</sup>, § 10, Vysvětlení, tamtéž s. 65

<sup>45</sup> Srov. *CG*<sup>2</sup>, § 11, Vysvětlení 5b, na konci, tamtéž s. 83

<sup>46</sup> Srov. *CG*<sup>2</sup>, § 7, Teze

zení setkává v pokračujícím tázání s rozdílnými vědeckými informacemi. V tomto myšlenkovém pokroku je nutno rozlišit dvě rozdílná stanoviska. Z analýzy křesťanské zbožnosti jako vyšší formy vnímání očištěné od smyslového sebevědomí vyplývá, že se může zaměřit jen na *jeden* objekt a tím je tedy dokonale „monoteistická“. Vývoj ke stále silnějšímu zduchovnění bezprostředního sebevědomí dovoluje postavit na sám vrchol křesťanskou víru jako nejvyšší formu:

„A tak toto srovnání se sobě rovnými ručí za to, že je křesťanství ve skutečnosti nejdokonalejší mezi nejvíce vyvinutými formami náboženství.“<sup>47</sup>

Toto pojetí se opírá o určení filosofie náboženství přejaté z etiky, podle něž na nejvyšším stupni monoteismu se židovství omezilo na „abraha-movský kmen“ a teprve později, po babylónském zajetí, se stalo zcela monoteistickým a islám se pro svou vášnivost a „smyslový obsah svých představ“ ještě plně neoddělil od smyslově vázaného vývojového stupně. Tento hodnotový rozdíl mizí ovšem při vlastním nábožensko filosofickém rozlišování teleologického, popř. estetického druhu zbožnosti:

„Monoteistický stupeň se tak ukazuje rozdělen, teleologický typ je nejvíce vy-jádřen v křesťanství, méně dokonaleji pak v židovství, a naproti tomu rovněž dokonale monoteistické mohamedánství vyjadřuje typ zřetelně estetický.“<sup>48</sup>

Teleologická zbožnost se v křesťanství projevuje ve směřování všech situací – též trpných a bolestných – ke Království Božímu, čímž se jim do-stává mravního určení, zatímco estetická zbožnost např. islámu nikterak nevede „k téměř podřízení trpného činnému“.

„Spíše tato podoba zbožnosti [tj. islámu] dochází naprostého klidu ve vědomí nezměnitelných Božských úradků, takže i vědomí vlastní činnosti se snoubí s pocitem absolutní závislosti takovým způsobem, že jeho určenost je dána jako součást oněch úradků: v tomto fatalistickém charakteru se nanejvýš zřetelně ukazuje, jak je tu mravnost podřízena přirozenosti.“<sup>49</sup>

Nebudeme náležitě rozumět tomuto zdánlivému rozporu mezi rovno-cenností a podřadností islámu ve vztahu ke křesťanství, jenž je rozhodující pro naše přijetí křesťanského nároku víry, pokud nezohledníme, které ze zúčastněných disciplín a instancí se svými výpověďmi a zájmy a ve kterém aspektu přispěly k myšlenkovému pokroku. Rozhodující pro překonání tohoto rozporu je, že filosofie náboženství *reaguje* pouze na zájem křesťanské víry vyjádřený otázkou, zda křesťanství nelze označit za nejvyšší

<sup>47</sup> Srov. CG<sup>2</sup>, § 8, Vysvětlení 4b, na konci, tamtéž s. 56

<sup>48</sup> Srov. CG<sup>2</sup>, § 9, Vysvětlení 2, na konci, tamtéž s. 64

<sup>49</sup> Srov. CG<sup>2</sup>, § 9, Vysvětlení 2, tamtéž, s. 63f

výraz náboženského vědomí. Filosofie sama má pouze zájem o deskriptivní pojmovou diferenciaci v rozličných „způsobech“ a přejímá stupňovitá hlediska z etiky, na jejichž základech je sama vystavěna jako speciální disciplína. Přitom je třeba myslet na to, že tyto úvahy mají sice u Schleiermachera obecně vědecký úvod a jsou opřeny o odborné výklady, vyjadřují se však zvláštním definatorickým aparátem křesťanské věrouky. Nejsou tedy v mezináboženském nebo lidském ohledu nikterak „neutrální“. Je třeba uvážit, co by tytéž disciplíny odpověděly na příslušné otázky jiných náboženství.

Otázku po odstupňování či hodnotovém rozlišování náboženství lze srovnat s odhadem výšky kmene a větví stromu od země. Z různých směrů se různé větve jeví jako nejvyšší vrchol stromu. Pohledu soustředěnému na křesťanskou „větev“ stromu zbožnosti se tato perspektivicky ukazuje jako nejvyšší. Obecná filosofie náboženství tento pohled ovšem relativizuje jinými úhly pohledu. Má sklon pokládat více vrcholů za stejně vysoké. Teprve kombinovaným srovnáním posudků z různých úhlů pohledu může padnout uvážlivý soud o relativní výši jednotlivých větví.

Tvrzení, že Schleiermacher považoval křesťanství za „absolutní“, tzn. dokonalé, je proto třeba silně relativizovat. Není žádný „Schleiermacher“ – zastánce dogmatického pojetí pravdy, nýbrž pouze autor jemné kombinace rozličných perspektiv a hledisek. Dílčí výsledky této kombinace nehrají v dalším vývoji nijak významnou roli. V definici křesťanství dle § 11 *Věrouky* lze sice ještě rozeznat příspěvky jednotlivých disciplín s jejich přejímkami, nejvyšší kombinatorické formulace ale nepřijímá. Pro další výklad stačí křesťanství vykázat a zabezpečit oblast nekonečného náboženského „pole“.<sup>50</sup> Takto může být Schleiermacherův nástin označen za projekt náboženské „teorie pole“<sup>51</sup>. Pro náboženství obecně předpokládá „náboženskou provincii v myslí“<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Schleiermacher vyjádřil to, co dnes média a veřejné diskuse označují jako „zápas kultur“ či „clash of civilizations“: „Na tomto nejvyšším stupni monoteismu nám dějiny ukazují pouze tři velká společenství, židovské, křesťanské a mohamedánské, první téměř vyhaslé, další dvě zápasící o vládu nad lidským pokolením.“ (CG<sup>2</sup>, § 8, Vysvětlení 4b, tamtéž s. 56) – Hinduismus a buddhismus s jejich rovněž částečně universalistickým poselstvím nebyly – na rozdíl od Hegela v téže době – přijaty, jak by odpovídalo jejich významu, ačkoli do značné míry utvářejí a rozvíjejí náboženské sebevědomí. Přesto představuje Schleiermacherova kombinatorická metodika dodnes základní model srovnávání náboženství.

<sup>51</sup> „Žeň je velká, dělníků málo. Nekonečné pole se otevírá v každém z těchto náboženství a mohou se na něm rozptýlit celé tisíce dělníků. Neobdělaná země se rozprostírá před zraky každého, kdo je schopen vytvořit a udělat něco vlastního, a svaté květy voní a stavějí na odív svou krásu ve všech krajinách, kam ještě nikdo nepronikl, aby o nich rozjímal a radoval se z nich.“ Promluva pátá, *O náboženství* p. 264

<sup>52</sup> Závěr Promluvy první, *O náboženství* p. 37

Otázka, jež se se Schleiermacherovým kombinatorickým odstupňováním náboženství nabízí jako poslední, se týká měřítek jeho srovnávacího soudu. Zde by se mělo říci, že napětí mezi smyslovým a duchovním, různorodým a jednotným, přirozeným a mravním, materiálním a spirituálním způsobem rozvoje lidské způsobilosti v duchovní, kulturní a sociální oblasti je u Schleiermachera poznačeno základním noetickým napětím mezi objektivitou a subjektivitou, tzn. mezi vnějškem a nitrem lidského vnímání. Nelze si nevsimnout skutečnosti, že materiálně je silněji zakoušeno vnějškově a duchovno niterně, jelikož duchovní veličiny, též kulturní povahy, musejí být vždy teprve odlišeny a učiněny představou pro společenství, zatímco materiální předměty jsou zkušenosti dostupné přímo. V tom je založen i Schleiermacherův eticko-nábožensko-filosofický soud. Přestože lze jeho příkladně rozvinutou koncepci vědy pokládat za idealistickou, nutné to není, jelikož má svůj počátek v základních obsazích lidského poznání jako takového. Nese jak idealistické a církevní, tak také obecně vědecké rysy. Náboženství je dokonce naopak jasným předpokladem definice noetického protikladu a tedy i duchovna jako takového.

## 5. Závěry

Schleiermacher uskutečnil svůj filosoficko-teologický myšlenkový model pouze v jakési počáteční formě. O dvě stě let později mnohé z jím navržených disciplín, zvláště apologetika a polemika, nejsou ještě významněji rozvinuty. Proto se nabízí otázka, co se stane, vezme-li někdo vážně a rozvine-li dále, co bylo pouze načrtnuto. Tato otázka souzní s požadavkem vůči náboženství a konfesím, aby se vyrovnaly s protikladem mezi materiálním a spirituálním zaměřením. Na tuto výzvu širěji odpověděl Schleiermacherův berlínský kolega Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) ve své systematicky pojaté filosofii náboženství a zkoumání dodal účinné kategorie.

Rovněž Hegelovu filosofii náboženství určuje napětí mezi objektivitou a subjektivitou vědomí, zatímco luterskou konfesi pochopil jako realizaci subjektivního ducha<sup>53</sup>, zohlednil větší množství historicky významných náboženství a křesťanství – na rozdíl od Schleiermachera – bez metodických výhrad povýšil na absolutní náboženství.<sup>54</sup> Spektrální diferenciaci na

<sup>53</sup> G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*, Werke Bd. 12, Frankfurt a. M. 1970, s. 494; srov. též: *Filosofie dějin*, Pelhřimov 2004, s. 263

<sup>54</sup> *Vorlesungen zur Philosophie der Religion II*, Werke, Bd. 17, Frankfurt a. M. 1969, s. 188



spíše věcnou a spíše spirituální zbožnost<sup>55</sup> pochopil jasněji a jeho následovníci, leví i praví hegelovci ji rozhodněji využili v bádání o dějinách kultury a náboženství. Marxova diferenciacie společenské základny a nadstavby, jež se opírá o Hegelovu filosofii, mnohem silněji zdůraznila, např. v historické sociologii, základní orientaci na objektivitu a subjektivitu, což přineslo své vědecké plody.

Vraťme se však ke Schleiermacherovi. Jednokolejná, vykládající teorie dějin padla za obětí subjektivismu příslušného pojmového soudu, na čemž také ztroskotala. Pro odstupňování křesťanství v teologii to bylo prokázáno Troeltschovým pojednáním *Absolutnost křesťanství* (1902). Vzájemné poučování a ucelování disciplín relevantních pro náboženství, jak ho předvedl Schleiermacher, nelze jednoduše přejít spekulací a hrubým zobecňováním. Plným právem zde Schleiermacher vznáší nárok encyklopedicky orientovaného odborného vědce. Jeho perspektivicky kombinující myšlenkové úsilí přitom zůstává příkladné a směřodatné. Jak bylo možno vyčíst už z *Promluv*, vykazuje toto myšlení relativizující, egalitářské rysy a z monopolisticky znějících vět o postavení křesťanství mezi náboženstvími<sup>56</sup> dokonce vyvozuje tolerantní závěry. Křesťanství pohrdá „despotismem“, „aby ovládalo lidstvo jako jediná podoba náboženství“, chce spíše „rozmanitost nazírat mimo sebe“ a „stále očekává vykoupení z bídy, která ho nesnesitelně svírá“, „rádo vidí, jak se vynořují jiné a mladší podoby náboženství, natěsnány jedna k druhé, ze všech bodů.“<sup>57</sup> Křesťanství je „náboženství všech náboženství“, tj. „vyšší potence“ náboženství, neboť prostupuje v dokonale idealizované podobě do celého Universa a rozšiřuje tak „samo náboženství jako látku pro náboženství“<sup>58</sup>.

Prostřednictvím *Promluv* se vzájemná soutěž náboženství posunuje od morální konkurence (Lessing) a spekulativně konstruované klíčové role v ontologických a dějinných strukturách (Spinoza, Hegel) ke sporu o mnohovrstevnost mysticko-kontemplativní vydanosti Universu. „Věk konfesí“ šťastně končí tím, že se už nepočítá, k jakému příslušíme náboženství a konfesi, nýbrž to, zda máme „náboženství“. To je nové pro „vzdělance mezi jeho utrhači“, na něž se *Promluvy* obracejí. Konfliktní vztah, jenž těžce tížil jedince i národy, je takto absorbován duplicitou esoterického a exoterického učení. První nalezneme v prvním vydání *Promluv* stejně

<sup>55</sup> *Vorlesungen zur Philosophie der Religion II*, tamtéž, s. 328; *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*, tamtéž, s. 495; srov. *Filosofie dějin*, s. 263

<sup>56</sup> „Skvělejší, vznešenější, dospělého člověka hodnější, hlouběji pronikající do ducha systematického náboženství a směleji se rozevírající po celém Universu je původní názor křesťanství.“ *Promluva* pátá, *O náboženství*, p. 291

<sup>57</sup> Tamtéž, p. 310–311

<sup>58</sup> Tamtéž, p. 293–295

jako již v antické filosofii od Aristotela dále, v tomistické teologii katolicismu s jejími obory platnosti „přirozenosti“ a „milosti“ stejně jako v reformačním poselství Lutherově. Pro ty, kdo „vážně“ chtějí být křesťany<sup>59</sup>, platí prosté poznání, že „mají svou bohoslužbu v Duchu“<sup>60</sup>. Pouze pro ty, kdo jsou katecheticky připravováni platí ještě omezující normy získávacího prostředkování.

Schleiermacherovým, na pocitu a názoru založeným moderním pojetím náboženství padá nejen *absolutní* protiklad mezi náboženstvími, nýbrž též nepřátelské rozpory konfesí. Společné medium a fluidum je odhaleno a rétoricky nadšeným způsobem znázorněno. Je vytýčeno „pole“, na němž rozdílné „pevné body“ v archimedovském smyslu dovolují zaujímat rozdílné perspektivy.<sup>61</sup> Takto mohou všichni nábožensky k názoru Univerza motivovaní duchové bez ohledu na církevní status určit své místo a svou podstatu. Náboženské protiklady jsou relativizovány jako rozdílné momenty v pojmání Univerza. Pro křesťanství může vlastně být jen ještě *jedna* dobře organizovaná křesťanská církev, v níž každý, kdo má zájem, může spolupracovat a vést bez ohledu na konfesní příslušnost, postavení a předchozí náboženské vzdělání, ovšem aniž by se přitom staré formy staly zbytečnými.<sup>62</sup> Kombinatorický perspektivismus oslabuje náboženské vymezení a ruší přílišné nároky. To by jako výsledek nemělo uniknout naší pozornosti. – Je to uskutečnění moudrosti Ježíšovy: člověk zde není pro sobotu, tzn. pro církev, nýbrž sobota a tedy i církev pro člověka (srov. Mk 2,27).

Je zásluhou českých bratří a bratrské reformace, že proti vši klerikální sebeabsolutizaci objevila plné právo tzv. „laiků“ jako náboženských subjektů a poprvé je osvobodila ze středověké vázanosti. Sbory českých bratří si přes všechny krizové otřesy dodnes podržely subjektivní náboženskou

<sup>59</sup> *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts*, 1526, Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers, 19,75,5. *Promluvy* zastávají Lutherův koncept „veřejného podnětu k víře a ke křesťanství“, tamtéž, řádek 1f.

<sup>60</sup> WA 19,73,14

<sup>61</sup> Srov. Promluva pátá, p. 259f: „Krátce shrnuto: individuum a náboženství, jak ho hledáme, nemůže vzniknout jinak než tím, že některý jednotlivý názor Univerza bude svobodně – jinak se to totiž nemůže stát, jelikož každý názor by na to měl stejné nároky – učiněn středobodem celého náboženství a vše se k němu vztáhne.“ – To je klíčový koncept perspektivistické filosofie náboženství.

<sup>62</sup> „Für das Christentum kann es eigentlich nur noch *eine* gut organisierte christliche Kirche geben, bei der jeder, der Interesse daran hat, leitend mitarbeiten darf, ohne Rücksicht auf Konfessionszugehörigkeit, Stellung und religiöse Vorbildung, freilich ohne dass die alten Formen dadurch überflüssig würden.“ [*pozn. překl.*]

svobodu, již Schleiermacher rozvinul moderním způsobem do filosofických a teologických důsledků.<sup>63</sup>

*(přeložil Jan Kranát)*

---

<sup>63</sup> Srov. JIŘÍ OTTER: *Évang. Church of Czech Brethren. The first Unified Church in the Heart of Europe*, Prague 1992

# Jednotlivec a universum ve Schleiermacherových promluvách *O náboženství*

Olga Navrátilová

**Zusammenfassung: Der Einzelne und das Universum in Schleiermachers Reden *Über die Religion*.** Obwohl der Einzelne als ein selbstständiges Thema Schleiermachers Aufmerksamkeit erst in den *Monologen* gewinnt, will dieser Artikel zeigen, dass für die Frage von Schleiermachers Verständnis mit Blick auf den Einzelnen schon die *Reden* grundlegend sind. Es wird behauptet, dass das Verhältnis des Menschen zum Universum, das sich in der Religion äußert, für die Konstitution der Individualität wesentlich ist. Die religiöse Erfahrung, die als eine Erfahrung der Einheit des Einzelnen und des Ganzen begriffen wird, erschließt dem Menschen sein Angewiesensein auf das Universum, das jede begrenzte Individualität überschreitet und das sich zugleich in einer unendlichen Reihe immer neuer individueller Gestaltungen zeigt. So ist das Universum die Quelle jedes Einzelnen, der nie isoliert von seinem Verhältnis zum Ganzen gedacht werden kann. Der Einzelne kann deshalb nur von seinem Verhältnis zum Universum aus recht verstanden werden. In diesem Sinne ist die religiöse Erfahrung die ursprünglichste menschliche Erfahrung mit sich selbst wie mit der Welt und als solche auch die Bedingung einer angemessenen Ethik und Philosophie.

## 1. Jednotlivec jako ústřední předmět Schleiermacherova zájmu

Zaměření pozornosti na jednotlivce je jedním ze základních znaků moderní západní kultury, a to ve všech jejích složkách. Oproti předchozím dobám tak dochází k posunu v pojmání jednotlivce např. v literatuře, právu, politické filosofii či pedagogice.<sup>1</sup> V oblasti teologie na tyto změny, které se výraznějším způsobem projeví v oblasti náboženské již v reformaci, reaguje novým promyšlením základních teologických témat F. D. E. Schleiermacher. Jednotlivec a jeho zkušenost hrají ve Schleiermacherově teologickém rozvrhu zásadní roli.

Zatímco hlavním zájmem promluv *O náboženství ke vzdělavcům mezi jeho utrhači* (1799) je snaha o znovuoživení absolutna, neuchopitelného

<sup>1</sup> K interpretaci tohoto procesu viz např. důkladnou monografii Charlese Taylora *Sources of the Self – Making of Modern Identity* (Cambridge, Massachusetts, 1989).

ani etikou, ani metafyzikou, jakožto předmětu, který je vlastní náboženství, jednotlivec se pro Schleiermachera stává výslovným tématem až v *Monologích* (1800). V nich je jednotlivec základní etickou kategorií. Etickým ideálem není člověk, který jedná podle jediného neměnného základního principu, jemuž podřizuje všechnu rozmanitost své vlastní osoby i situací, v nichž jedná, ale člověk, který jedinečným a tvůrčím způsobem uskutečňuje lidství a toto jedinečné ztvárnění lidství také respektuje v druhých. Transcendentální všeobecný subjekt Kantův je zde Schleiermacherem individualizován v „já“ jednotlivce, jehož svoboda je plně realizována ne ve všeobecnosti kategorického imperativu, ale teprve v rozvoji vlastní jedinečnosti a osobitosti.<sup>2</sup>

Podle Ulricha Bartha<sup>3</sup> obsahuje princip individuace, který Schleiermacher v *Monologích* s ohledem na pojem jednotlivce rozvíjí, tyto strukturní momenty: spinozistický agregační model, podle nějž je každá jednotlivina i každý jednotlivec jedinečnou kombinací daných prvků;<sup>4</sup> pojem svobody jakožto sebeutváření (Selbstbildung), který vede k pojímání jednotlivce ne jako toho, jehož individualita je předem dána, nýbrž jako toho, kdo sám sebe jedinečným způsobem svobodně utváří; metafyzické upřednostnění ducha před přírodou, v jehož důsledku je svět, který poskytuje „materiál“ pro sebeutváření jednotlivce, chápán jako produkt vzájemné interakce jednotlivců, jako znázornění (Darstellung) ducha.

Již v *Promluvách* je nicméně pojem jednotlivce pojmem klíčovým a i v nich by se daly najít, i když nerozvinutě, náznaky všech těchto strukturních momentů. Ovšem nikoli v kontextu otázek etických, nýbrž v kontextu otázky po oprávněnosti náboženského přístupu k absolutnu. Náboženství není podle Schleiermachera vědecky založenou metafyzikou či na jednotlivci nezávislým systémem dogmat, ale pramení z náboženské zkušenosti jednotlivce, která je vždy jedinečná, neopakovatelná a ve své podstatě nikdy ne plně vyslovitelná. Skrze tuto zkušenost jednotlivec uchopuje sebe ve vztahu k absolutnu a absolutno je jednotlivci přístupné pouze v této zkušenosti. Tento vztah je, jak bude dále ukázáno, podmínkou

<sup>2</sup> Barth, Ulrich: Das Individualitätskonzept der ‚Monologen‘. In: *Aufgeklärter Protestantismus*. Tübingen, 2004, s. 300n.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 322.

<sup>4</sup> Toto pojetí individuality vidí jako směrodatné pro celé Schleiermacherovo dílo M. Schröder: „Individualita je tak Schleiermacherem vždy pojímána jako dějinně určená veličina, tím že se jak jednotlivý člověk, tak i kolektivní individua neztrácejí v naddějinně-identických popisech struktur, nýbrž reprezentují specifický výskyt této všeobecné struktury jakožto pokaždé nezaměnitelné dějinné konstelace strukturně-identických znaků“ (Schröder, Markus: *Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums – Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion*. Tübingen, 1996, s. 174).

pro pravdivé sebeporozumění člověka v jeho individualitě i v jeho závislosti a propojenosti s celkem, a tak i základem pro metafyziku a etiku, která chce být skutečně práva svému předmětu.

Teprve vztah k absolutnu umožňuje podle Schleiermachera jednotlivci plně uchopit a zároveň překročit jeho individualitu. Vyjasnění toho, jak Schleiermacher pojímá tento vztah ve svých *Promluvách* a jak je ve světle tohoto vztahu nahlížen jednatel a proměňována podoba náboženství, filosofie a etiky, bude hlavním tématem tohoto článku. Těžiště přitom bude spočívat v interpretaci *Promluvy druhé* (*O podstatě náboženství*), která je pro tuto otázku klíčová. Budu vycházet z prvního vydání Schleiermacherových *Promluv* z roku 1799.

Jak známo, nejsou Schleiermacherovy *Promluvy* žádným systematickým filosofickým či teologickým traktátem. Ten, kdo je plně uchvácen Universem, chce nyní sdílet svoji zkušenost: „*Jak by si měl právě působení Univerza, které se mu jeví jako to, co je největší a čemu nelze odolat, podržet pro sebe?*“ Nejvhodnější formou pro takové sdělení je poetická řeč: „*Patří se na to nejvyšší, čeho může jazyk dosáhnout, vynaložit také celou plnost a nádheru lidské řeči. ... Proto je také nemožné vyslovit a sdílet náboženství jinak než řečnický.*“<sup>5</sup> Taková řeč by měla posluchače/čtenáře přivést k jeho vlastní zkušenosti s Universem, k tichému obdivu a sebeodevzdání, nikoli k psaní článků pro teologické časopisy. Klást Schleiermacherovu textu plnému poetických obrazů otázku systematického rázu a očekávat jasnou odpověď je tedy počin, který tomuto textu ne zcela odpovídá. Nechť tuto výhradu má čtenář tohoto článku na paměti.

## 2. Jednotlivina

Otázka po jednotlivině je pro pojetí jednotlivce v *Promluvách* důležitá ze dvou důvodů. Struktura vztahu jednotliviny a celku odpovídá struktuře vztahu jednotlivce a Univerza. Vedle toho je to právě jednotlivina, která jednotlivci otevírá Univerzum. Oba důvody spolu úzce souvisejí. Vztažení jednotliviny k celku i její osamostatnění a vyčlenění z celku (což jsou dvě stránky téhož), tedy vlastní konstituce jednotliviny, je výsledkem činnosti ducha i charakteru zjevování se Univerza. Mluvit o jednotlivině a celku je možno až v kontextu světa jako podmínky veškerého smysluplného vztažování se člověka k sobě, svému okolí a Univerzu. Jednotlivina neexistuje

<sup>5</sup> *Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg, 2004, s. 100n [181]. Údaj o straně v hranatých závorkách představuje odkazy na paginaci prvního vydání. Český překlad citací vychází většinou z pracovního překladu Jana Kranáta; v případech, kdy se odlišuje, jedná se o překlad vlastní.

nezávisle na světě člověka. Z povahy člověka jako konečné bytosti dále vyplývá, že se mu celek dává vždy perspektivně, omezeně. K Universu se člověk může vztahovat pouze skrze jednotlivinu, skrze její vztah k celku, a jednotlivina je způsob, jak se Universum člověku dává.

Podle *První promluvy* je každé určité jsoucno (kámen stejně jako lidská duše) konstituováno dvěma opačnými pohyby, prasilami: přitažlivostí a odpudivostí.<sup>6</sup> Skrze tyto síly uchovává každé jsoucno integritu sebe samého, činí sebe centrem všech vztahů a zároveň se vztahuje k celku. Je i není tímto celkem, odlišuje se od svého okolí a zároveň se s ním spojuje. Skrze tyto pohyby získává svoji samostatnost, jedinečnost i svůj obsah.

Přiměřeně tomu je jednotlivina uchopena také ve *Třetí promluvě*. Aby byla jednotlivina skutečně pojímána jako jednotlivina, musí na ni být pohlíženo jako na část celku, tj. zároveň v její samostatnosti i v jejím spojení s Universem jako na „totalitu jejích účinků a vazeb. ... Abychom je náležitě vzali v potaz, musíme tuto věc pozorovat nikoli z nějakého bodu mimo ni, nýbrž z jejího vlastního středu a ze všech stran s ohledem na tento střed, tedy v jejím odlišeném bytí, v její bytnosti. Nahlížet na všechno jen z jediného hlediska je pravým opakem nahlížení jakékoli věci ze všech hledisek (nur ein Gesichtspunkt zu wissen für Alles, ist gerade das Gegenteil von dem Alle zu haben für jedes), je to nejlepší cesta, jak se Universu vzdálit a upadnout do bídné omezenosti.“<sup>7</sup>

Universum se, jak bylo řečeno, člověku dává, zjevuje, vždy skrze jednotlivinu – a to právě v její vztaženosti k celku. Celek pak není pouhou sumou jednotlivin, ale jednotou v mnohosti a mnohostí v jednotě. Universum není pro člověka přítomno jinak než v jednotlivině, zároveň ale tuto jednotlivinu překračuje, jsouc základem vši jednotlivosti a jednotou vši rozmanitosti.

Schleiermacher, pravděpodobně záměrně, nikde v *Promluvách* nepodává vymezení svého ústředního pojmu „Universum“. Univerzum je charakterizováno dvěma slovesy: zjevuje se a jedná. Ačkoli se Schleiermacher ve své apologii náboženství brání ztotožňování Univerza s Bohem a náboženství s teismem (k podstatě náboženství nepatří nutně víra v Boha), používá pro vyjádření činnosti Univerza právě tato dvě slovesa, která byla tradičně přisuzována Bohu. V obou případech je Universum vztaženo k jednotlivci a k jeho zkušenosti: vůči němu Universum jedná a jemu se zjevuje. Universum není možno uchopit v obecných pojmech, ale pouze v bezprostřední a neodvozené zkušenosti. Tato zkušenost je zá-

---

<sup>6</sup> *Reden*, s. 3n [5nn].

<sup>7</sup> *Reden*, s. 85 [152n].

kladem náboženství; v něm je uchopována a vyslovována – a to právě jako neuchopitelná a nevyslovitelná.

### 3. Zjevení Universa

Pro vztah člověka a Universa jsou určující dva základní pohyby. První pohyb vychází směrem od Universa a uchopuje člověka jako část celku, vidí v něm „stejně jako ve všem ostatním jednotlivém a konečném Nekonečno, jeho otisk a jeho znázornění.“<sup>8</sup> Druhý klade do středu člověka a z tohoto úhlu pohlíží na Universum; člověk je chápán jako „průsečík všech vztahů, jako podmínka všeho bytí a příčina všeho dění“.<sup>9</sup> Pojetí vztahu člověka a Universa, které vychází z prvního pohybu, je určující pro náboženství; pojetí, které vychází z pohybu druhého, pro metafyziku a morálku. Tato pojetí se, jak bude dále ukázáno, doplňují, aniž by však mohla být směřována, pokud si jak náboženství, tak metafyzika a morálka mají uchovat svoji svébytnost.

Jednotlivec se jako konečná bytost nemůže k Universu vztahovat na základě ničeho jiného než zjevení, jehož je příjemcem. Universum se jednotlivci zjevuje. Také tento základní teologický pojem používá Schleiermacher, aniž by jej vzdělanému opovrhovateli náboženství blíže vysvětlil. Přesto však již volba tohoto termínu napovídá mnohé o Schleiermacherově porozumění náboženství a vztahu člověka a Universa v *Promluvách*. Podívejme se, co v sobě tento pojem implicitně obsahuje. Universum i jednotlivec se stávají zároveň subjektem a objektem zjevení, které je nicméně zároveň podmíněno jednotou obou – bez této základní jednoty by k žádnému zjevení dojít nemohlo. Universum je jednotlivci ve zjevení představeno zároveň jako jednající subjekt (Universum se zjevuje) i jako předmět zjevení (Universum činí sebe předmětem zjevení). Jednotlivec vidí sebe v ději zjevení jako přijímající subjekt, na nějž předmět tohoto zjevení působí a činí tak člověka předmětem tohoto svého působení. Člověku se tedy ukazuje, že to, co je mu ve zjevení dáno jako předmět, nemůže být právě vůbec pojmáno jako předmět, nýbrž jako to, co je původní a nepodmíněné. Toto je struktura každého dávání se, každého zjevování, která je vlastní člověku jako konečnému smyslovému tvorů odkázanému na receptivitu. Tak může být za každým jednotlivým předmětem, který je člověku dán skrze smysly a který je skrze rozvažování určen jakožto předmět, zakoušeno zároveň nekonečno a nepodmíněno, které působí

---

<sup>8</sup> *Reden*, s. 29 [51].

<sup>9</sup> Tamtéž.



bezprostředně a jehož jsou přijímající člověk, stejně jako předmět jeho smyslového vnímání pouhou podmíněnou částí. Bez této nepodmíněné jednoty by člověku nemohl být žádný předmět dán.

Zjevování universa se děje v každém okamžiku. V každém novém jednotlivém jsoucnu, které se člověku ukazuje, či jednotlivé události, kterou člověk zažívá, se zároveň dává vždy i celek: „*Universum je v nepřetržité činnosti a každým okamžikem se nám zjevuje. Každá forma, kterou vytváří, každá podstata, již podle plnosti života dává oddělenou existenci, každá událost, kterou vydává ze svého bohatého a stále plodného lůna, představuje jeho jednání vůči nám. A přijímat všechno jednotlivé jako část celku, všechno omezené jako znázornění nekonečna, to je náboženství.*“<sup>10</sup> Universum je tedy nepodmíněnou jednotou, která se rozvíjí v nekonečné řadě určených jednotlivých jsoucenců a která se zjevuje vždy s těmito jsoucnými. Je podmínkou všeho dávání. Tak je nám také v každém smyslovém názoru zároveň dán i celek; proto se také může stát cokoli médiem názoru Universa, symbolem Universa. Zjevení ukazuje člověku jeho podmíněnost a odkázanost na celek. Zjevení musí být bezprostřední, neboť každé zprostředkování, které přichází s reflexí, znamená omezení, zničení původní jednoty a rozložení v subjekt a objekt. Bez této bezprostřední a zakládající zkušenosti s celkem by ani reflexe nebyla možná.

Zkušenost této jednoty je díky její povaze neuchopitelná a jako předmět našeho vědomí se ukazuje v odvozené podobě názoru a pocitu.<sup>11</sup> Pocit i názor jsou výsledkem rozpadu oné původní jednoty a předpokládají vedle pasivity lidské mysli odkázané na smyslovost a na zjevení Universa i její aktivitu, kterou tvoří obrazy objektu dané v názoru i vztah vůči sobě samému daný v pocitu. Názor Universa, který je na rozdíl od pozdějších přepracovaných vydání Schleiermacherových *Promluv* ve vydání prvním spíše než pocit východiskem pro vysvětlení podstaty náboženství, je tedy výsledkem jednání Universa i činnosti člověka. Přesto je však aktivita Universa, jak již bylo výše řečeno, předcházející a bezprostřední: „*Každý názor je vyvolán působením nazíraného na nazírajícího, původním a nezávislým jednáním nazíraného, které pak nazírající podle své přirozenosti zachycuje, shrnuje a chápe. ... To, co nazíráte a vnímáte, není přirozenost věcí, nýbrž jejich jednání vůči vám.*“<sup>12</sup>

Každému názoru leží v základu nové, neodvoditelné jednání Universa vůči člověku. Proto se Universum zjevuje pouze skrze jednotlivinu, a to v její dvojité struktuře obou pohybů, o nichž jsme výše pojednali. Každý

<sup>10</sup> *Reden*, s. 32 [56].

<sup>11</sup> *Reden*, s. 40n [72].

<sup>12</sup> *Reden*, s. 31n [56].

nový úhel pohledu na Universum se představuje jako jednotlivina. Konečnému člověku může být Universum dáno vždy pouze perspektivně; Universum je pro konečného člověka nekonečným zdrojem nových perspektiv. Tak se Universum zjevuje člověku jako nevyčerpatelný pramen vši rozmanitosti, která však může existovat pouze v jednotě. Učinit z těchto navzájem nepřevoditelných jednotlivých pohledů, v nichž se člověku v náboženství dává celek Universa, systém, znamená nebýt práv této původní zkušenosti. Tak je totiž zrušeno bezprostřední navázání jednotliviny na celek, což vede k jejímu zničení – právě v systému totiž ztrácí svoji samostatnost a jedinečnost.<sup>13</sup>

Konkrétní podoba názoru Universa je, jak již bylo řečeno, dána nejen působením Universa, ale je zároveň výsledkem činnosti naší mysli. Závisí na jedinečnosti nahlízejícího jedince a na situaci, v níž tento jedinec Universum nahlíží,<sup>14</sup> a dále pak na jeho fantazii a na stupni vzdělání (Bildung) jak jeho, tak i kultury, v níž žije.<sup>15</sup> Fantasie je „tím nejvyšším a nejpůvodnějším v člověku“.<sup>16</sup> Již při pozorování přírody má fantasie své místo<sup>17</sup> – o to více hraje roli při názoru Universa. Podílí se na tvůrčí moci Universa, vytváří člověku svět.<sup>18</sup> Vzdělání vytváří schopnost spojovat chaotickou a neurčitou rozmanitost v organickou jednotu. Stupeň vzdělání člověka či kultury spoluurčuje, jak bude Universum nahlíženo: zda spíše jako prázdná jednota bez rozmanitosti, nebo jako mnohost bez jednoty, či jako jednota v mnohosti a mnohost v jednotě.<sup>19</sup> Čím více jsou jedinec i celé lidstvo proměňováni skrze vzdělání, totiž tvořivou a svobodnou činnost ducha, tím komplexnější je jejich obraz Universa, které je pak chápáno jako organická jednota spojující rozmanitost. O to více je pak jejich názor Universa práv povaze jeho zjevující činnosti.

---

<sup>13</sup> Reden, s. 32nn [56ff].

<sup>14</sup> Reden, s. 134 [241], 142 [256] aj.

<sup>15</sup> Reden, s. 70nn [126nn].

<sup>16</sup> Reden, S. 72 [129], srov. také Reden, s. 78 [139].

<sup>17</sup> Reden, s. 47 [84n].

<sup>18</sup> Reden, s. 72 [129].

<sup>19</sup> Reden, s. 70f [126nn].

#### 4. Podmínky vědomého vztahu jednotlivce k Universu: lidstvo<sup>20</sup> a svět

Universum se může zjevovat jen člověku, který žije ve světě. Svět je tvůrcem člověka; je to jeho fantazie, nejpůvodnější mohutnost, která svět „vytváří“ (erschafft).<sup>21</sup> O světě je možno mluvit teprve v souvislosti s duchem, „*prostor a hmota netvoří ještě svět.*“<sup>22</sup> Svět je podmínkou všeho chápajícího nazírání a utváření, teprve ve světě ducha objevuje člověk Universum, jednotlivinu i celek, mnohost i jednotu. Pouze ten, kdo má svět, může také svůj svět v nazírání Universa překročit a od jeho omezených hranic vyhlížet (ačkoli nic víc než vyhlížet) směrem k nepodmíněnu a nekonečnu.<sup>23</sup> Svět je člověku otevírán teprve s pomocí jiného člověka: v druhém člověku si uvědomuje svoji vlastní tvůrčí povahu, která je v něm (i v každém jiném člověku) rozvíjena v jedinečnou manifestaci nekonečného lidstva/lidství i nekonečného Universa a která se mu představuje jako jeho svět.<sup>24</sup> Lidství odkrývá člověk v druhém člověku pouze skrze lásku, onu přitahující moc, která jej žene k tomu, aby v druhém hledal to, co jemu samotnému chybí a co vede k dokonalosti<sup>25</sup>, a spojoval se s ním při současném respektování jeho odlišnosti. Svět je tak výsledkem vzájemné komunikace odlišných lidských jedinců, kteří současně vytvářejí jak společný, tak každý i svůj individuální svět.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Překlad německého pojmu „*Menschheit*“ do češtiny je problematický. Může znamenat jak lidstvo, tak lidství. Zde je překládáno v závislosti na kontextu buď jako lidstvo, nebo jako lidství, ačkoli v každém případě je význam zúžující.

<sup>21</sup> *Reden*, s. 72 [129].

<sup>22</sup> *Reden*, s. 46 [82].

<sup>23</sup> *Reden*, s. 58 [104].

<sup>24</sup> To, že je u Schleiermachera již v *Promluvách* chápána povaha člověka jakožto tvůrčí moc, které ze své svobody samu sebe rozvíjí, naznačují například následující místa: *Reden*, s. 29n [51n] (Svoboda jakožto přirozenost); *Reden*, s. 40 [71] (člověk jakožto svobodná, skrze vlastní sílu činná část Universa); *Reden*, s. 72 [129] (role fantazie); *Reden*, s. 77f. [139] (duch člověka jako posvátná dílna universa) aj. Zkoumání lidské přirozenost se Schleiermacher věnuje o rok později v *Monolozích*. V nich hraje tvůrčí svoboda, díky níž se jednotlivec organicky utváří a rozvíjí, pro určení přirozenosti člověka hlavní roli.

<sup>25</sup> *Reden*, s. 50 [89] Vgl. *Monologen*, Hamburg, 1978, s. 44nn [61nn]. Údaj o stranách v hranatých závorkách představuje odkazy na paginaci prvního vydání.

<sup>26</sup> Srov. *Monologen*, kap. I (Die Reflexion), s. 9nn [5nn].

To, že svět je založen teprve skrze intersubjektivitu a že jediné ve světě jako kulturním produktu má své místo i náboženství, nachází Schleiermacher vyjádřeno v mýtu o stvoření ženy z Gn 2, který je podle jeho slov příběhem každého z nás. V rajske zahradě žil člověk sám. Bůh k němu sice promlouval, ale člověk mu nerozumí. Soužitím se zvířaty mu svět nevzniká. Teprve v ženě-pomocnici nachází člověk i svoje lidství, ve společenství s druhým člověkem se mu otevírá smysluplný svět. Tehdy také „*nabyl schopnosti slyšet Boží*

Ve druhém člověku objevuje člověk lidství/lidstvo, a tak jej nachází i sám v sobě. Co je ale lidstvo? Lidstvo je jednou z forem Universa, „znázorněním jedné jediné modifikace jeho elementů“.<sup>27</sup> Podobně jako se Universum zjevuje jednotlivci v nekonečné řadě jednotlivin, zjevuje se lidstvo v nekonečné řadě jednotlivých lidí. Je to právě náboženství, které vede k přiměřenému pohledu na lidstvo<sup>28</sup>, neboť právě ono má přiměřené porozumění vztahu jednotlivce k celku. Správně rozumět lidstvu neznnamená vykonstruovat si ideál člověka – to by byl pouhý prázdný obecný pojem, který by nebyl přiměřený skutečnosti – nýbrž v každém jednotlivém člověku vidět celé nekonečné lidstvo, které se ukazuje jen v jedinečnosti každého jednotlivce.

Tak jako je každá jednotlivina vytvářena ve své samostatnosti i svém vztahu k celku skrze dva protikladné pohyby, jak jsme se o nich zmínili výše, je také člověk ve svém lidství určen skrze pohyb mezi dvěma póly. V každém jednotlivci je jedinečným způsobem přítomen celek lidstva, jednotlivec je konstituován skrze vztah ke všem ostatním.<sup>29</sup>

Svět je produktem člověka, lidského ducha, Universum však nikoli. Náš svět to, co je nám dáno a co zakoušíme, spoluurčuje, nikoli však zakládá; také on je podmíněn a podléhá změnám. Pouze Universum je tím, co je nepodmíněné, co člověka i svět překračuje. Zjevení Universa jednotlivci je a zůstává bezprostřední a původní, ačkoli se toto zjevení může dít teprve ve světě. Lidstvo, jehož je náš svět výtvozem, „je pouze středním členem mezi jednotlivým a Jedním, zastávkou na cestě k nekonečnu. V člověku je nutno nalézt něco vyššího než jeho lidství, aby jej a jeho jev bylo možno bezprostředně vztáhnout k Universu. Veškeré náboženství dychtí okusit něco jiného a vyššího než lidství, aby se ve společenství s vyšším nechalo uchvátit.“<sup>30</sup> To, čemu se náboženství klaní a co uctívá, není pouhým výtvozem lidského ducha, ale tím, co lidskému duchu dává a uchovává život.<sup>31</sup>

---

*hlas a odpovídat mu. Ani nejvyšší svévole – přestoupení Božích zákonů – ho od nynějška nevytloučí ze styku s věčnou bytostí.“ Reden, s. 49f. [87nn].*

<sup>27</sup> Reden, s. 58 [104].

<sup>28</sup> Reden, s. 50 [90].

<sup>29</sup> Reden, s. 53 [94nn].

<sup>30</sup> Reden, s. 58n [105].

<sup>31</sup> K dalšímu vývoji Schleiermacherova pojetí světa srov. *Monology*, zvláště pak kap. I (Reflexe). Světem zde Schleiermacher nazývá „věčné společenství duchů, jejich vzájemné ovlivňování, jejich vzájemné vzdělávání, vysokou harmonii svobody“. Svět, který s druhými vytvářím, je svobodným produktem ducha: „Sebe mohu nahlížet pouze jako svobodu; co je nutné, není mé konání, je to jeho odraz, je to názor světa, který pomáhám vytvářet ve svatém společenství se všemi“ s. 17 [17–18]).

## 5. Jednotlivec v očích náboženství

Náboženství je určující pro sebeporozumění člověka, neboť mu přináší přiměřené chápání vztahu k sobě samému i k Universu. Ve vztahu k Universu jednotlivec nalézá základ své vlastní samostatné existence, zároveň však i svého překonání. Jednotlivec může existovat a uchovat si svoji identitu pouze ve dvojitém pohybu sebepotvrzení a sebetranscendence.

Pohled na jednotlivce v kontextu náboženství shrnuje Schleiermacher ve *Třetí promluvě*. Jednotlivec je v očích náboženství „*dílem*“<sup>32</sup>, „*nástrojem*“<sup>33</sup> a „*pozorovatelem a obdivovatelem*“<sup>34</sup> Universa. Universum se zjevuje na jednotlivci, skrze jednotlivce a jednotlivci.

Náboženství vidí jednotlivce jako toho, jehož Universum tvoří v jeho individualitě, která však může být určena jen s ohledem na celek se vši jeho rozmanitostí: „*Dobře víte, že způsob, jakým se každý jednotlivý prvek lidstva individuálně projeví, závisí na tom, nakolik je ostatními prvky omezován, nebo zůstaven sobě samému. Jedině tímto obecným sporem dospívá každý prvek určité individuální podoby a velikosti a tento spor je zase naopak udržován společenstvím jedinců a pohybem celku. A tak je každý jedinec a každá jednotlivá věc individuálně dílem Universa a jediné tak může náboženství chápat člověka.*“<sup>35</sup> Universum je „*základem našeho určitého bytí*“<sup>36</sup>. Každý člověk je jedinečnou, neodvoditelnou manifestací Universa samého: „*Chtěl bych, abyste si uvědomili, nakolik jste i vy ve svém bytí a působení zároveň nástroji Universa.*“<sup>37</sup>

Jednotlivec ale není pouze pasivním objektem tvůrčí činnosti Universa. Má svoji vlastní důstojnost, utváří sám sebe i svůj vlastní svět. Jedná jako autonomní bytost, jako „*svobodná, z vlastní síly jednající část celku*“<sup>38</sup>. Ve svém jednání a ve svém seberozvíjení zůstává však zároveň právě jen částí: jeho jednání je současně jednáním Universa, jeho seberozvíjení je současně seberozvíjením Universa.

Pokud člověk bere vážně naprostou podmíněnost každé části celkem, potom také vidí ve všem a ve všech jednání Universa. Tak je také lidstvo, lidský duch, jehož každý člověk nachází v sobě i ve světě, produktem nepřetržité činnosti Universa samého. „*Největší umělecké dílo je to, jehož*

---

<sup>32</sup> *Reden*, s. 80 [143].

<sup>33</sup> Tamtéž.

<sup>34</sup> *Reden*, s. 79 [143].

<sup>35</sup> *Reden*, s. 79f. [143].

<sup>36</sup> *Reden*, s. 80 [143].

<sup>37</sup> Tamtéž.

<sup>38</sup> *Reden*, s. 40 [71].

*látkou je lidstvo a jež je bezprostředně tvořeno Universem.*<sup>39</sup> Proto je také lhotejno, jak člověk dospěje k názoru Univerza – zda skrze pozorování sebe samého, nebo skrze nějaký prvek světa, nebo skrze umělecké dílo. Vždy se na jednotlivině či jednotlivci a spolu s nimi ukazuje celek.<sup>40</sup> V této souvislosti také není důležité, co člověk připisuje činnosti svého ducha a co tomu, co se mu nezávisle na jeho činnosti dává, neboť všechna činnost i všechno dávání jsou v posledku činností Univerza, které je Jedním a Vším, tím, co je nepodmíněné a co vše ostatní podmiňuje, co však zároveň jedná jen skrze své části.

*„Universum si samo vzdělává své pozorovatele a obdivovatele.“*<sup>41</sup> Skrze své části pozoruje Universum samo sebe, ačkoli nikdy ve své podstatě, nýbrž pouze ve svém jednání vůči těmto částem.<sup>42</sup> Universum se zjevuje jednotlivci skrze to, že mu zároveň ukazuje jeho vlastní omezenost a podmíněnost jako jednotlivce. Tak je člověk současně konečný a nekonečný. Pouze tomu, kdo bere vážně svoji konečnost, může být zjevena i jeho nekonečnost. Skrze vědomí své omezenosti dospívá zároveň k vědomí své soupodstatnosti s celkem, v němž již nadále nerozlišuje mezi sebou samým a Universem. *„Vprostřed konečnosti se sjednotit s nekonečnem a stát se věčným v okamžiku, to je nesmrtelnost náboženství.“*<sup>43</sup> Pokus dosáhnout nekonečnosti z vlastních sil, skrze popírání vlastní konečnosti, vede ke ztrátě sebe samého. V náboženství *„vše směřuje k tomu, aby se jasně vyhraněné obrysy naší osobnosti rozšířily a pozvolna ztratily v nekonečnu, abychom se nazíráním Univerza co možná nejvíce s Universem sjednotili.“*<sup>44</sup> Ti, kdo úzkostlivě lpí sami na sobě a na své individualitě, zapomínají na to, že jsou si sami sobě dáni jen skrze spojení s Universem. Nekonečnosti lze dosáhnout pouze skrze přijetí své vlastní smrtelnosti a omezenosti. Jejím popřením člověk nejenže nezíská nesmrtelnost, ale i jeho pozemský život je *„nadarmo sužovaný úzkostmi a mukami. Zkuste se přece vzdát svého života, z lásky k Univerzu. Snažte se už zde odstranit svou individualitu, abyste žili v Jednom a Všem. Snažte se být více než sebou samými, abyste přišli jen o málo, až přijdete o sebe.“*<sup>45</sup>

---

<sup>39</sup> Reden, s. 96 [173].

<sup>40</sup> Reden, s. 92f. [166n].

<sup>41</sup> Reden, s. 79 [143].

<sup>42</sup> Reden, s. 31 [56].

<sup>43</sup> Reden, s. 74 [133].

<sup>44</sup> Reden, s. 73 [131].

<sup>45</sup> Reden, s. 73 [131n]. Srov. také Reden s. 162 [291n].

## 6. Náboženství, etika a metafyzika

Jak se Schleiermacherovo pojetí vztahu jednotlivce a Universa promítá do podoby a vzájemného vztahu tří oblastí lidského ducha, v nichž se člověk pokaždé jiným způsobem vztahuje k absolutnu, totiž náboženství, filosofie a etiky? Na jednu stranu se Schleiermacher brání tomu, aby byly tyto tři oblasti vzájemně směřovány a zaměňovány, na stranu druhou je však nelze oddělit zcela, neboť mají stejný předmět a látku, „*totiž Universum a vztah člověka k němu*“.<sup>46</sup> Ačkoli Schleiermacher toto rozlišení nikde nezmiňuje, mám za to, že aby mohl být vzájemný vztah náboženství, filosofie a etiky v *Promluvách* náležitě uchopen, je třeba rozlišovat mezi jejich pravou a nepravou podobou.

Jak již bylo řečeno, ve vztahu člověka a Universa existují dva pohyby. Ačkoli je nelze oddělit, je pohyb od Universa k jednotlivci pro vztah jednotlivce k Universu pohybem zakládajícím. Svůj výraz nachází v náboženství. Právě náboženství tak vychází od Universa a přijímá jednotlivce z jeho rukou. Zjevení Universa přivádí člověka k jasnému vědomí jeho vlastních hranic a současně k otevřenosti pro vždy nově se dávající Nekonečno.

Ústřední role, kterou Schleiermacher přikládá ve svých *Promluvách* jednotlivci, určuje také jeho pojetí náboženství. To je ze své podstaty vždy individualizované. Jediný legitimní základ má ve zkušenosti jednotlivce, a má proto tolik podob, kolik je jednotlivců.<sup>47</sup> Vzhledem k tomu, že již ve svém pojmu obsahuje rozmanitost, brání tomu, aby mohly být tyto jednotlivé podoby náboženství zabsolutizovány.

Nemůže-li být tedy žádná jednotlivá podoba náboženství zabsolutizována, je vůbec možné mluvit o rozdílu mezi pravým a nepravým náboženstvím? Jak lze soudit hlavně z *Páté promluvy*, je skutečné jen takové náboženství, které vyjadřuje radikální odkázanost jednotlivce na Universum, jakkoli může toto vyjádření nabýt nejrůznější podoby. Jednotlivec je jakožto jednotlivec myslitelný pouze ve vztahu k Universu a náboženství mu tuto jeho povahu ukazuje. Právě náboženství pak není ve Schleiermacherových očích lidským výmyslem, a už vůbec ne snahou dosáhnout z vlastních sil Nekonečna, nýbrž je více či méně adekvátní reakcí každého jednotlivce na zjevení Universa, na zjevení toho, co nebo kdo jednotlivce zakládá a podmiňuje, co nebo kdo jednotlivci zároveň ukazuje v jeho konečnosti nekonečnost a v nekonečnosti jeho konečnost. Nepravé je to náboženství, které zapomíná na svůj zdroj, a aby vůbec získalo nějaký

<sup>46</sup> *Reden*, s. 24 [41].

<sup>47</sup> Schleiermacher se však snaží zároveň ukázat, že k podstatě náboženství patří i pohyb ke sdílení a společenství. Srov. hlavně *Čtvrtou promluvu*.

obsah, musí si jej vypůjčovat z morálky a filosofie. Toto nepravé náboženství není ničím jiným než směsicí „různých mínění o nejvyšší bytosti nebo o světě a mnoha přikázání pro lidský život“.<sup>48</sup>

Druhým pohybem je vztah člověka a Universa určován z pozice člověka. Celé Universum je vztahováno k člověku a uchopováno z jeho úhlu pohledu. Tímto způsobem se na člověka a Universum dívají metafyzika a morálka. V případech, kdy zapomínají na odkázanost člověka na zjevení Universa a přenášejí jeho omezenost a omezenost jeho úhlu pohledu na celek, jak se tomu v běžně pěstované metafyzice a morálce děje, se dostávají do slepé uličky a ztrácejí obojí, co tvoří jejich předmět, totiž jak člověka, tak Universum.

Zásadní chybou běžné metafyziky a morálky je, že oddělují člověka od Universa a ze svých vlastních sil se snaží dosáhnout Nekonečna. To se jim ovšem bez náboženství, tedy oné základní otevřenosti pro to, co člověka přesahuje a podmiňuje, nemůže zdařit. Oběma, filosofii i etice, chybí „*pocit Nekonečna*“.<sup>49</sup> Ztrácejí se v obecných formách a pojmech, které však jsou, jakožto prázdné formy a prázdné pojmy, vždy výtvořem člověka a nejsou přiměřené jednotlivosti, skrze niž se Universum zjevuje. Tato etika a filosofie mylně rozumí povaze člověka i povaze jeho vztahu k Universu.

Úkolem etiky je v první řadě utvářet jednotlivce, rozvíjet v něm jedinečným způsobem jeho lidství. Tomuto úkolu však nemůže nikdy dostat, když si vytváří smyšlený ideál člověka, pouhý prázdný pojem, a tomuto ideálu se snaží každého člověka přizpůsobit<sup>50</sup>, nebo když míní, že může jednu normu použít na všechny situace.<sup>51</sup> Tím totiž ztrácí živého a skutečného člověka v jeho rozmanitosti a jedinečnosti.

Úkolem metafyziky je pojmově uchopovat skutečnost. Bez otevřenosti pro Nekonečno, které se bezprostředně dává jako pramen vždy nových perspektiv, však není skutečnosti práva. Přináší tak pouze „*namísto systému klam a namísto myšlenek prázdná slova*“.<sup>52</sup> Špatná metafyzika zůstává omezena na konečnost a uzavírá se sama v sebe, jak se ukazuje na její nejvyšší podobě, totiž idealismu. Idealismus „*Universum ničí, ačkoli to vypadá, že ho tvoří, snižuje ho na pouhou alegorii, na nicotný přelud naší omezenosti*“.<sup>53</sup>

---

<sup>48</sup> *Reden*, s. 25 [44].

<sup>49</sup> *Reden*, s. 30 [53n].

<sup>50</sup> Tamtéž, srov. také *Reden*, s. 50n [90n].

<sup>51</sup> Srov. *Monologen*, s. 29 [38].

<sup>52</sup> *Reden*, s. 30f. [53n].

<sup>53</sup> *Reden*, s. 31 [54].



Jak by tedy mohly pravá etika a pravá filosofie vypadat? To lze v *Promluvách* vyčíst pouze z náznaků. Je však možno soudit, že pouze ta filosofie a ta etika mohou být pravdivé, jež neztrácejí ze svého zřetele jednotlivce a jednotlivinu, ale jsou zároveň vždy pevně zakotveny v celku, a které nezapomínají, že člověku se dává Nekonečno pouze skrze radikalitu konečnosti. Vše ostatní by byl sebeklam. Pouze pokud etika nestaví člověka proti náboženství, nýbrž jej v jeho jedinečnosti přijímá „z rukou náboženství jako část *Universa*, jako *cosi svatého*“<sup>54</sup>, může být pravou etikou. Pouze pokud filosofie udržuje své systémy otevřené a je připravena na vše pohlížet vždy z nových perspektiv, zároveň však neztrácí ze zřetele to Jediné, Veškeré a Nekonečné, které se v bezprostřední zkušenosti náboženství zjevuje jako transcendentní základ všeho jsoucího, může být pravou filosofií. Filosofie „*pozvedá člověka k pojmu vzájemného působení mezi ním a světem a učí ho poznávat sebe sama nejen jako tvora, nýbrž zároveň jako stvořitele*“<sup>55</sup> pravá filosofie může vést člověka, aniž by toto vše popřela, vždy pouze zpět k *Universu*, v němž mají vše tvoření i stvoření, člověk a jeho svět svůj základ a svůj zdroj.

Pro určení vzájemného vztahu náboženství, filosofie a etiky lze tedy shrnout: Skrze náboženství, které nezapomnělo na to, že má svůj zdroj ve zjevení *Universa* jednotlivci, se člověku ukazuje jeho podmíněnost a odkázanost na to, co jej přesahuje a zakládá. Pravá filosofie a pravá etika odrážejí tuto základní zkušenost člověka s *Universem*. To vede k tomu, že jsou schopny náležitě uchopit svůj předmět a zároveň poznat svoje hranice. Naproti tomu náboženství, filosofie a etika, které se odřízly od této základní zkušenosti, svůj předmět ztrácejí a jejich hranice splývají. Náboženství se rozpadá ve směs prázdné metafyziky a morálky, metafyzika a morálka se proměňují v prométheovskou hybris.<sup>56</sup>

## 7. Závěr

Jak bylo řečeno v úvodu tohoto článku, jednotlivec se pro Schleiermachera stává ústředním bodem úvah až rok po zveřejnění *Promluv*, v *Monozích* z roku 1800. V nich je hlavním tématem lidská svoboda, ve které jednotlivec tvůrčím a autentickým způsobem rozvíjí svoje lidství. Přesto mám za to, že úplnou představu o tom, jak raný Schleiermacher pojímá jednotlivce, není možno získat, aniž by byly brány v potaz také *Promluvy*.

---

<sup>54</sup> *Reden*, s. 95 [171].

<sup>55</sup> Tamtéž.

<sup>56</sup> *Srov. Reden*, s. 30 [53].

Jak jsme viděli, není pro Schleiermachera možno myslet jednotlivce bez vztahu k absolutnu a absolutno není pro nás uchopitelné jinak než v jeho vztahu k jednotlivci. V náboženské zkušenosti zakouším jak jedinečnost své existence, v níž se osobitým způsobem manifestuje *Universum*, tak i svoji naprostou odkázanost, podmíněnost, konečnost. Bez této vlastní zkušenosti nemohu adekvátně pojmut ani sebe, ani druhé, ani cokoli jiného. Filosofie a etika, které ve svém základu nemají tuto náboženskou zkušenost, se zvrhávají v prázdná slova, kterým neodpovídá nic skutečného. To však neznamená, že by Schleiermacher očekával, že podmínkou pro adekvátní pěstování filosofie a etiky by byla příslušnost k některému náboženskému společenství – chce pouze vzdělané opovrhovatele náboženství přivést zpět ke kořenům jejich vlastní zkušenosti se sebou i se světem. Vyjádření této zkušenosti nemusí být omezeno na vyjadřovací formy, které poskytují tradiční náboženství – a i v jejich rámci získává vždy s každým jednotlivcem osobitou podobu.

Schleiermacherovi by bylo možno jistě vytknout, že ve svých úvahách jednostranně zdůrazňuje jedinečnost, neodvoditelnost a bezprostřednost lidské zkušenosti se sebou a s celkem, aniž by zároveň ve stejné míře věnoval pozornost tomu, jak je tato zkušenost spolupodmíněna objektivními strukturami vzniklými z lidské intersubjektivní (ačkoli, jak jsme viděli výše převážně v oddíle pojednávajícím o světě a lidstvu, je si Schleiermacher této spolupodmíněnosti vědom). S tím úzce souvisí v *Promluvách* neřešená otázka, jakým způsobem je v posledku jednotlivina konstituována v našem vědomí a nakolik je nutně zprostředkována obecnými pojmy. Jak již ovšem bylo řečeno v úvodu, není cílem *Promluv* být filosofickým pojednáním, řešícím epistemologické otázky, ale být takovou reflexí na náboženskou zkušenost, podle Schleiermachera přítomnou ve vší naší zkušenosti se světem, která není vyjádřitelná jinak než pomocí metafor a básnického jazyka a která není nikdy plně převoditelná do jazyka filosofie i do otázek filosofii kladených.

# Mystika Schleiermacherových promluv O náboženství

Tomáš Živný

## Zusammenfassung: Die Mystik in Schleiermachers Reden *Über die Religion*

Die Religionsphilosophie Friedrich Schleiermachers wurde manchmal als „Mystik“ bezeichnet. Die älteren Autoren wie Wilhelm Dilthey haben damit vor allem die Unmittelbarkeit der „Anschauung des Universums“ gemeint, die neueren wie Emil Brunner haben Schleiermachers „Mystik“ als Gegenpol des „Wortes“ verstanden und so seine Kritik durchgeführt. Der Text der Reden *Über die Religion* bietet uns aber mehrere Äußerungen zur Mystik an, die zwar teilweise auch kritisch gemeint sind, teilweise aber eigene „mystische“ Neigungen Schleiermachers ausdrücken. Schleiermacher warnt die „phantastischen Naturen“, denen es an durchdringendem Geist gebricht, vor bloßen „Anfällen der Religion“. In diesem Zusammenhang finden wir aber „eine große kräftige Mystik“, die sich durch „heroische Einfalt“ und „stolze Weltverachtung“ auszeichnet und die Tomáš Živný mit Schleiermachers eigener Konzeption der „Anschauung des Universums“ identifiziert.

## Uvedení

Tématem našeho článku je otázka, zda lze – a případně v jakém smyslu – označit nauku Schleiermacherových *Promluv o náboženství*<sup>1</sup> za mystiku. Není ale snad příliš troufalé spojovat jméno tohoto zakladatele liberální teologie s mystikou? Byl to ovšem už jeho první životopisec Wilhelm Dilthey, kdo vyslovil ve svém *Životě Schleiermacherově* mínění, že je docela na místě pokládat Schleiermachera za pokračovatele, ba dokonce za pozdní plod napříč dějinami se táhnoucího hnutí německé mystiky<sup>2</sup>, s čímž ve své studii *Mystika a reformace* souhlasí i český církevní historik Martin Wernisch a směle Schleiermachera řadí do svého „zástupu svědků

<sup>1</sup> FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER: *O náboženství, Promluvy ke vzdělančům mezi jeho utrhači*, Praha 2012, přeloženo dle německého vydání Rudolfa Otta z roku 1899: *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Göttingen 2002<sup>8</sup>, dále citovány jako *Promluvy*.

<sup>2</sup> WILHELM DILTHEY: *Leben Schleiermachers*, Berlin 1870, s. 304–306, tedy v oddíle nazvaném „Mystika neboli náboženství jako forma, v níž se člověku zjevuje Universum“. Ovšem mystika je zde zmíněna toliko jednou v závěrečném, shrnujícím odstavci: „V náboženství, v mystickém, pocitem prostoupeném názoru je jednání Universa zjevné.“

a tradentů<sup>3</sup>. Za příznak mystiky našeho autora se však považuje ta či ona jeho stránka zcela podle mínění konkrétního pisatele a Schleiermacher je tak jednou pietistou vzešlým z herrnhutské školy, jindy německým romantikem a jindy zase osvícencem prchnuvším z tenat racionalismu k supranaturalismu anebo učedníkem Spinozovým atd.<sup>4</sup> Opačnou krajností zase bývá, že se komentátoři dívají na Schleiermachera a jeho dílo prizmatem celého jeho díla a to povětšinou diachronicky, takže se jim četba *Promluv* prolíná s pozdější *Věrroukou*<sup>5</sup> a jejími pojmy, zvláště „po-citem absolutní závislosti“.

My se zde pokusíme podržet textu *Promluv* a ukázat, jak se Schleiermacher dívá na křesťanskou mystiku<sup>6</sup> a jak ji uchopuje právě ve svém prvním a přitom směřodatném díle. Dobrou oporou a přitom i opozicí nám bude příslušný oddíl z knihy EMILA BRUNNERA *Die Mystik und das Wort*.<sup>7</sup>

### 1. Kantovské dědictví?

Na základní směřování Schleiermacherových úvah má naprosto zásadní vliv kritická filosofie Kantova. S ní ovšem také další německé myšlení přejalo několik nedořešených a přitom dosti zásadních problémů: 1. nepřekonatelné rozdvojení rozumu na praktický a teoretický, 2. stejně nepřekonatelné rozdvojení mysli na smyslovost a rozvažování jakož i 3. naprosté odtržení věci o sobě od věci pro nás, kterou jedinou můžeme poznávat, a konečně 4. nikdy neprovedenou kritiku tradiční teologie. Všechny tyto problémy si žádaly odpovídající řešení jak ze strany pozdějšího idealismu, tak ze strany teologie, která se nechtěla uchýlit do tradicionalistického či probuzeneckého ghetta. Po Kantově kritice totiž pro náboženství, tím spíše pro křesťanské náboženství, zůstalo v intelek-

<sup>3</sup> MARTIN WERNISCH: *Mystika a reformace, Theologia Deutsch, text a dějinný kontext*, Praha 2007, s. 154–155

<sup>4</sup> Jako příklad podobné zobecňující literatury může sloužit WALTER NIGG: *Heimliche Weisheit, Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*, Zürich 1959

<sup>5</sup> *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 18211, 18302

<sup>6</sup> Abychom alespoň trochu podepřeli toto tvrzení, podotýkáme, že Schleiermacher se v konceptu svých *Promluv* orientuje christologicky, ačkoli pro něj Kristus nehraje ústřední roli, k tomu viz: OSTHÖVENER, Claus-Dieter: *Die Christologie der „Reden“*, in: SCHREURS, N. F. M.: „Welche unendliche Fülle offenbart sich da...“, *Die Wirkungsgeschichte von Schleiermachers „Reden über die Region“*, Papers read at the symposium of the Theological Faculty Tilburg, Tilburg, 15 April 1999. Assen 2003, s. 61–78

<sup>7</sup> EMIL BRUNNER: *Die Mystik und das Wort, Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen 1924, IV, s. 49–78. Ovšem i Brunner se dopouští toho, že na *Promluvy* hledí pohledem poznačeným pozdější *Glaubenslehre*.

tuálním životě jen velmi málo místa, pakliže vůbec nějaké.<sup>8</sup> Do této situace přicházejí Schleiermacherovy *Promluvy*, zprvu vydané anonymně, v nichž se náboženství, resp. náboženské zkušenosti, v intelektuálních kruzích vytěsňené na okraj zájmu, dostalo zcela zásadního významu.

## 2. Pojem náboženství

Prvním důležitým pojmem, jež je zapotřebí pochopit, abychom vůbec mohli porozumět celým *Promluvám*, je pojem náboženství. Schleiermacher nejprve vykládá, co náboženství jednoznačně není, poté je hledá ve vlastním nitru a zkoumá náboženství v sobě nalezené. Náboženství bývalo tradičně chápáno jako jakési „vědění“ o Bohu, popř. plnění Božího zákona (mravouka). Kantova kritika metafysiky sice vyvrátila možnost cokoli o Bohu poznat, zároveň však otevřela široké pole mravního jednání novým absolutním nárokům. Proti oběma tendencím – spojovat náboženství s metafysikou či morálkou – se Schleiermacher obrací a takovéto náboženství má jen za „špatně slátané útržky metafysiky a morálky“ (p. 25)<sup>9</sup>, neboť „víra nebyla nikdy pro každého, o náboženství něco věděli vždy jenom nemnozí, zatímco miliony všemožně čarovaly s pouhými závoji, do nichž se náboženství blahosklonně nechalo zahalit“ (p. 1–2). Schleiermacher tudíž podniká nezbytný krok a náboženství vymezuje oproti morálce a metafyzice.<sup>10</sup> Podobně vychází i Brunner z pojmu náboženství a zmiňuje jeho vymezení vůči metafyzice a morálce.<sup>11</sup>

## 3. Klíčové pojmy *Promluv*: *názor a pocit*

V lidské mysli jsou podle Kanta založeny dvě oddělené a samostatné mohutnosti: vědění (Wissen) a chtění (Wollen). První je určována teoretickým, druhá praktickým rozumem. Schleiermacher se pak snaží k těmto dvěma „provinciím v mysli“ přidat „provincii“ třetí, jíž by měla být mohutnost náboženská.<sup>12</sup> V *Druhé promluvě* k tomu říká: „Stanete-

<sup>8</sup> Zásadní redukce náboženství na morálku zůstává v zásadě zachována i v pozdním spise o náboženství (*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1794): „Náboženství je poznání všech našich povinností jako Božích příkazů.“ České vydání *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, Praha 2013, s. 180.

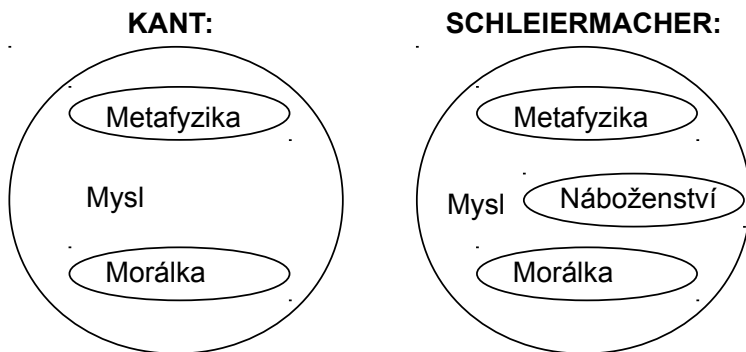
<sup>9</sup> Paginace, kterou budeme pro lepší přehlednost uvádět přímo v textu v závorkách za citáty, je paginace tradiční, převzatá z prvního vydání *Reden* z roku 1799. Tuto paginaci přejímají všechna standardní německá vydání i český překlad (viz poznámku 1).

<sup>10</sup> Srov. JOSEF BOHATEC: *Schleiermacherův pojem náboženství*, in: *ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILO-SOPHY/98*, [online] <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/archives/mysl-6/BOHATEC.htm> [11. 5. 2012].

<sup>11</sup> BRUNNER, s. 49n a 59.

<sup>12</sup> *Promluvy*, p. 37: „Že náboženství samo nutně vyvěrá z nitra každé lepší duše, že mu náleží vlastní provincie v mysli, jíž neomezeně vládne, že je hodno toho, aby svou niternou

-li na nejvyšším vrcholu metafyziky a morálky, dojdete k závěru, že obojí má s náboženstvím tentýž předmět, totiž *Universum* a vztah lidí k němu.“ (p. 41) Právě konstatování téhož „předmětu“ metafyziky a morálky (*Universum*) je onou prapříčinou neustávajícího sporu mezi nimi. Týž „předmět“ ovšem, jak rozpoznal autor *Promluv*, sdílí i náboženství a abychom se vymanili z rozporů, „musí se (náboženství) nějakým způsobem vymezit vůči metafyzice a morálce a to bez ohledu na stejnou látku (p. 42)“; náboženství tedy musí *Universum* přijímat zcela jinak a zcela jinak i utvářet vztah člověka k němu. Schleiermacher pak náboženství od metafyziky i morálky jasně odlišuje, ukazuje totiž, že metafyzika i morálka sice usilují dospět k *Universu*, ale aktivně samy od sebe a ze sebe, v čemž se právě liší od náboženství neboli názoru, neboť ten je sám pasivní a od *Universa* toliko přijímá a z něj čerpá, nechává jednat *Universum* a to pak také skutečně *jedná* (handelt): „(Náboženství) už netouží určovat a vysvětlovat *Universum* v jeho přirozenosti jako metafyzika, ani se ho nesnaží rozvíjet a zdokonalovat prostřednictvím svobody a božské vůle člověka, jako morálka. Podstatou náboženství není ani myšlení, ani jednání, nýbrž názor a pocit.“ (p. 50) Náboženství se tak dokonce stává protikladem k metafyzice a morálce, nakolik se obě aktivně pokoušejí samy dospět k „*Universu*“. Vše demonstruje obrázek uvedený níže:



Vzniká tu ovšem problém, neboť „náboženská mohutnost“ se projevuje ve zvláštní rozdvojenosti na názor (*Anschauung*) a pocit (*Gefühl*) *Universa*. Podle Schleiermachersa tudíž dochází k tomu, že: „Nejjemnější duch náboženství [= původní jednota názoru a pocitu] se tím z mé promluvy

silou pohnulo ty nejušlechtlejší a nejznamenitější jedince a bylo jimi poznáno ve své nejniternější podstatě – to je to, co tvrdím a co bych náboženství rád zajistil.“

vytrácí a jeho niterné tajemství tak mohu odhalit jen váhavě a nejistě.“ (p. 72) Toto rozdělení „náboženské mohutnosti“ je lidskému vědomí bytostně vlastní, ježto lidské (sebe) vědomí je místem nutné reflexe (touto nutnou reflexí samou), při níž se v mysli odděluje subjekt vědomí od jeho objektu.<sup>13</sup> „Faktum se pak mísí s původním vědomím naší dvojí činnosti: té vládnoucí a navenek působící, ale i oné pouze popisné a napodobivé, jež zdánlivě věcem spíše slouží.“ (p. 72) Poněvadž jsou však jak „názor“, tak „pocit“ činnostmi jediné mohutnosti – náboženství –, jsou obě původně jedno a dokonce existuje takový stav, v němž tomu tak je: „Onen první tajemný okamžik, jímž začíná každé smyslové vnímání, dříve než se názor a pocit vzájemně oddělí, dokud smysl a jeho předmět jsou vzájemně prolunuty a tvoří jednotu, dříve než se oba vrátí na svá původní místa (...) Tento moment je nejvyšším květem náboženství.“ (p. 73 a 75)

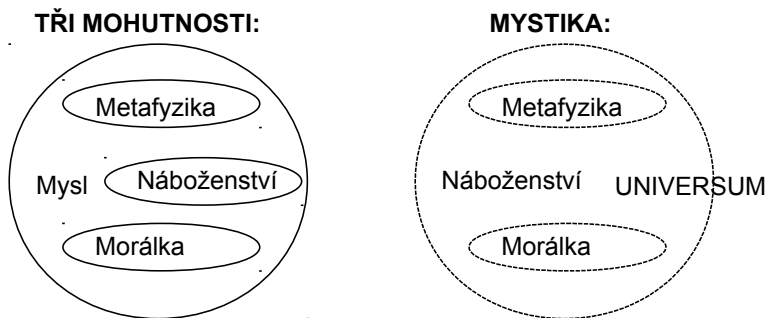
Mohlo by se sice zdát, že „morálka“, „metafyzika“ a „náboženství“ spolu nesouvisejí, že každá z těchto mohutností se svým, pro ni specifickým, způsobem snaží dojít a proniknout k „Universu“, a že tudíž zvláštní rozdvojenost na názor a pocit je pouze problémem „mohutnosti náboženské“, kdyby ovšem nebylo oné dvojznačnosti v tom, o jaké složky, z nichž se „faktum“ skládá, vlastně jde. Ona zvláštní rozdvojenost náboženství na „názor“ a „pocit“ nás však má vést k myšlence původní jednoty obojího, to znamená ke stavu před veškerou reflexí, před vším smyslovým vnímáním, ale i před veškerým lidským sebevědomím, kdy spolu „objekt“ a „subjekt“ ještě tvoří jediné „faktum“, což je stav, kdy jsou i „morálka“ a „metafyzika“ jedno. Náboženství tak má základní a zakládající roli, protože právě ono přináší správný pohled na vztah jednotlivce i každé jednotliviny a Universa, zakládá vztah mezi objektem a subjektem a tedy zakládá všechnu pravou metafyziku i morálku.<sup>14</sup> Pravá metafyzika na sebe nechává působit Univerzum a díky tomu pro obecné pojmy neztrácí jednotliviny. A pravá morálka zase neztrácí jednotlivce kvůli obecně platným morálním zásadám<sup>15</sup>.

Celou situaci a klíčovou roli náboženství v ní se snaží znázornit obrázek. Onen „mystický“ okamžik prvotní jednoty (na obrázku nazván mystika), jenž předchází veškerou reflexi, zakládá veškeré náboženství, ano sám vlastně je pravým pramenem náboženství, z něhož vyvěrá nejen veškerá náboženská zkušenost, ale též zkušenost vůbec. Lidská duše tak má vro-

<sup>13</sup> Srov. BRUNNER, s. 60n.

<sup>14</sup> „Pravou“ metafyzikou a morálkou se zde pokoušíme vyjádřit rozdíl mezi tradiční metafyzikou a morálkou, které se pokoušejí zkonstruovat Univerzum, popř. obecná pravidla jednání, a jejich „pravými“ formami, které podobně jako náboženství přijímají svůj předmět od Universa.

<sup>15</sup> Míněn je zde Kantův kategorický imperativ.



zené „mystické“ vlohy, vždyť je schopna sama ze sebe nazít nebo vycítit věčné a božské rozměry jakékoli dílčí jednotliviny. Skutečně náboženský člověk je pak ten, kdo si je dosahu tohoto mystického „okamžiku“ vědom, reflektuje jej a ví, že: „Sebeodpudivější věc, ať už svými poukazy k něčemu jinému nebo sama o sobě, je v tomto ohledu hodna bytí a má být zachována a zkoumána. Zbožné myslí činí náboženství vše svatým a hodnotným, dokonce i samu nesvatost a sprostotu, vše, co pojme i co nepojme, co zapadá do systému jejích vlastních myšlenek a odpovídá jejím vlastním postupům i co ne.“ (p. 66)

#### 4. Brunnerova kritika Schleiermachera jako mystika

Dříve než se pustíme do výkladu toho, jak Schleiermacher chápe mystiku obecně jakož i svou vlastní mystiku, je namístě nechat zaznít v úvodu zmíněný kritický hlas významného Schleiermacherova kritika Emila Brunnera a zamyslet se nad jeho obsahem.

Začneme takříkajíc „z opačného konce“: Brunner považuje Schleiermacherovo pojetí náboženství za mystiku, vidí u něj „pouze náboženství, které je mystika...“<sup>16</sup> Pojetí náboženství obsažené v *Promluvách* totiž „souhlasí s mystikou ve všech důležitých bodech“<sup>17</sup> a Brunner tyto důležité body hned uvádí: 1. „Božské“, jež Schleiermacher se zálibou označuje jako *Universum* je bezmezné (neohraničené), nekonečné a věčné. 2. V tomto systému nalézáme jak konkrétní jednotlivou „identitu“, tak za ní se nacházející „Jednotu“, jíž je *Universum*. 3. Dochází ke vzájemnému sjednocení člověka a *Universa*. 4. Každý pokus o bližší popis setkání s *Universem* se děje obraznou řečí – kupříkladu světelná metaforika anebo metaforika

<sup>16</sup> BRUNNER, s. 79.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 55.



z oblasti smyslového vnímání (voní jako...; na dotek je jako...). 5. Nechybějí zmínky o potlačení osobního vědomí. 6. Náboženství má co činit s oblastí nevědomí. 7. Důležitou roli hraje intenzita mystického zážitku.

Brunner dále z těchto tezí vyvozuje dvě antithese: 8. Protože mystický zážitek sehrává ústřední roli, nechybí jeho vědomá reflexe. 9. Na základě této vědomé reflexe mystik začíná teoretizovat a vyvozovat svůj mystický systém. Nakonec je přidána ještě jedna důležitá these: 10. Schleiermacher popisuje svůj vlastní mystický zážitek – sám je mystik.<sup>18</sup>

Brunner se vymezuje proti onomu pojetí Schleiermacherova náboženství, jež razil Albrecht Ritschl, že totiž „náboženství“ je prý podle Schleiermachera jakýsi „esthetismus“, či dokonce „pan-esthetismus“. Je sice pravda, že *Promluvy* byly psány pro nejpřednější umělce oné doby a to jazykem vskutku uměleckým, nadto *Promluvy* mezi náboženstvím a uměním hranici výslovně stírají.<sup>19</sup> Jde v nich však přece jen o něco jiného, o okamžik „prvotní jednoty“ – „tento zážitek jednoty je každopádně to, co hledá mystika každého času a národa“<sup>20</sup> – , k němuž je možno dojít z každé dílčí jednotliviny.<sup>21</sup>

Brunner taktéž ukazuje, že dalším důležitým znakem, který Schleiermacherův mystický systém vykazuje, je analogie mezi mystickým zážitkem a sexuální zkušeností, přičemž poukazuje zvláště na metaforu „okamžiku prvotní jednoty“ a „novomanželského políbení“<sup>22</sup>, tudíž takovéto mystice nezůstává nic hříšného, a to ani uvnitř nás.<sup>23</sup>

Vedle toho všeho se ovšem Brunner domnívá, že Schleiermacherova mystika, tj. jeho náboženství, není nic jiného než „pocit“ – „pocit absolutní závislosti“.<sup>24</sup> K této redukci došel Brunner díky tomu, že se na *Promluvy* dívá vždy již prizmatem jejich druhého vydání a též pod tíhou četby *Věrrouky*<sup>25</sup>.

To ho posléze dovádí k tomu, aby navzdory poznání, že „pocit“ u Schleiermachera rozhodně není žádný sentiment, přece pozoroval

<sup>18</sup> *Ibid.*, s. 55–57.

<sup>19</sup> Např. *Promluvy*, p. 183: „Múza Harmonie, jejíž důvěrný vztah k náboženství náleží ještě mystériím, odnepaměti přinášela nejskvělejší a nejdokonalejší díla svých nejzasvěcenějších učedníků v oběť na jeho oltáře. Ve svatých hymnech a chórech, jež jen volně a zlehka provází slovo básníků, je vydechováno, co už určitá řeč nemůže postihnout, a tak se vzájemně nesou a střídají tóny myšlenek a citů, až se vše nasytí a naplní svatostí a Nekonečnem.“

<sup>20</sup> BRUNNER, s. 53.

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 51–53.

<sup>22</sup> *Promluvy*, p. 73.

<sup>23</sup> BRUNNER, s. 53–54.

<sup>24</sup> *Ibid.*, s. 49, hned tamní nadpis: „*Mystika: Náboženství je pocit.*“

<sup>25</sup> *Ibid.*, s. 58 (druhé vydání *Promluv*) a 64–75 (*Věrrouka*).

podivnou rozdvojenost pocitu do jakýchsi dvou stránek, subjektivní a objektivní, neboť „pocit“ se jen málo hodí k tomu, aby mohl vyjádřit a (z)prostředkovat živoucí zbožnost.<sup>26</sup> To, že z *Promluv* a dalších Schleiermacherových spisů zmizel „názor“ – estetický princip – působí problémy, neboť zároveň zmizel princip objektivace a zůstalo jen to subjektivní – „pocit“. Mezi filosofií a náboženstvím tedy „stojí předzjednaná harmonie“<sup>27</sup>, vždyť obojí má tentýž předmět a tentýž obsah: „Neboť vskutku je filosofie identity mystikovou filosofií a mystika je náboženstvím filosofa identity (...) Jen ona dovoluje, aby se otázka po pravdě v systému nejvyššího spekulativního vědění stala vyřešenou a přitom poznala sebe samu.“<sup>28</sup>

Brunner sice Schleiermacherovu mystiku dobře popisuje jako mystiku, vůbec však není na místě vydávat ji za subjektivní filosofii či filosofii identity: náboženství a filosofie (metafyzika) tvoří jednotu pouze v „mystickém okamžiku“, jinak ovšem mají obě svou vlastní „provincii v lidské mysli“ a své vlastní místo v lidském životě (podobně i morálka). Přestože Schleiermacher v dalších vydáních *Promluv* opustil pojem „názor“, nezmizelo ještě rozdvojení, jež je vždy přítomno a navzájem splývá toliko v prvotním okamžiku: difference subjektu a objektu, teorie a praxe.

## 5. O mystice *Promluv*

Ptáme-li se přímo na „mystiku“ v *Promluvách*, zjistíme, že slova z pojmového okruhu „mystika – mystický – mystik“ se v nich nevyskytují příliš často<sup>29</sup>, a pokud vůbec, pak ale vždy na místech velmi důležitých. Pro náš výklad hraje klíčovou roli *Třetí promluva* pojednávající o vzdělávání v náboženství. Zde se mimo jiné dočteme:

„Kdo je tedy náboženským člověkem, ten je jistě obrácen svým smyslem do sebe, pochopen v názoru sebe sama, a vše vnější, jak intelektuální, tak fyzické, je nyní ještě přenecháno oněm rozumným lidem, aby měli na čem provádět své výzkumy. Podle stejného zákona docházejí pak onoho průniku k Nekonečnu nejnáze ti, kdo jsou svou přirozeností vypuzeni co nejdále od středobodu všech protivníků Universa. Tím je způsobeno, že se už dlouho každá skutečně náboženská mysl vyznačuje mystickými rysy a že každá fantastická nátura, která se nerada zaobírá reálnými záležitostmi světa, mívá náboženské záchvaty...“<sup>30</sup>

<sup>26</sup> *Ibid.*, s. 63–64.

<sup>27</sup> *Ibid.*, s. 77.

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 78.

<sup>29</sup> Zajímavé je, že jedinou osobou jmenovanou v souvislosti s mystikou je Platón: „Božský Platón, pozvedl nejsvětější mystiku k nejvyššímu stupni božství i lidství“ (p. 168).“

<sup>30</sup> *Promluvy*, p. 157

Schleiermacher nám pak představuje hned tři druhy mystiky, z nichž dva jsou však jen jakousi mystikou pokleslou a špatnou.<sup>31</sup>

První druh je vlastní těm, kdo se obracejí jen do sebe a tudíž se vůbec nemohou dostat dál pro omezenost svého pohledu.<sup>32</sup> Další druh je vlastní povrchním „fantastickým naturám“, jež postrádají schopnost uchopit podstatné a jejichž mysl sice rychle vzplane, ale jejichž pohled však zůstává natrvalo nesouvislý a prchavý.<sup>33</sup> Oba výše zmíněné druhy mystiky jsou vlastně podle Schleiermachera jakýmsi dvěma extrémy, mezi nimiž by se pak zřejmě nacházely nejrůznější zkušenosti jednotlivých mystiků, vlastně každého člověka, které jsou vždy originálním poměrem mezi těmito extrémními pozicemi.

Třetím způsobem mystiky, jenž je vlastní i Schleiermacherovi samému, se budeme zabývat dále. Tato mystika je vlastní opravdovému „náboženskému člověku“. Jelikož už z *Promluv* víme, co to znamená být náboženským člověkem, co je to pro Schleiermachera náboženství, můžeme se konečně pokusit o výklad tohoto třetího způsobu mystiky. Tato mystika má ovšem více forem, podle toho, nakolik se v ní člověk zaměřuje „do sebe“ a nakolik „ven“, můžeme rozlišit šest jejích základních forem, jsou to: 1. „Velká a mocná mystika, kterou ani ten nejlétkovaznější člověk nemůže přejít bez pokory a usebrání a která vzbuzuje obdiv“ (p. 158). 2. „(Ti,) jejichž smysl pro Universum s větší silou, ale rovněž s menším vzděláním podniká směle cesty ven.“ (p. 156). 3. „(Ti, kdo) nazírali příliš málo a osamoceni se svým smyslem jsou nuceni se věčně točit v příliš těsném kruhu.“ (p. 156). A dále ti, jejichž smysl je: 4. „obrácen dovnitř na Já samotné;“ 5. „ven na neurčito názoru světa,“ 6. oběma směry, tedy „obě předchozí [zaměření] spojuje“ (p. 165).

<sup>31</sup> *Promluvy*, p. 157: „Taková je povaha všech soudobých náboženských fenoménů, toto jsou dvě barvy, z nichž se stále znovu, byt v různých poměrech, tyto fenomény míchají.“

<sup>32</sup> *Promluvy*, p. 158: „Těm, k jejichž vnitřní podstatě náleží náboženství, jejichž smysl však stále zůstává obrácen do sebe, protože není za daného stavu světa schopen zvládnout něco navíc, se brzy nedostává látky potřebné k tomu, aby se stali virtuosy nebo hrdiny náboženství.“

<sup>33</sup> *Promluvy*, p. 157–158: „Fantastickým naturám se nedostává pronikavého ducha, schopnosti uchopit podstatné. (...) Hlubší a niternější souvislost se jejich očím sotva kdy nabídne. Hledají vlastně jen nekonečnost a obecnost půvabného zdání, která nabízí mnohem méně nebo mnohem více, než kam smysl skutečně dosáhne. Přivkyly se přidržovat tohoto zdání, a proto všechny jejich pohledy zůstávají trhavé a těkavé. (...) Mají jen náboženské záchvaty, ať už z umění, z filosofie nebo ze všeho velkého a krásného, a nechají se přitom unést jen svrchním hávem.“

### 5.1. „Velká a mocná mystika“

Tato dmystika orientuje lidskou mysl převážně do sebe, ale jinak než ve výše uvedeném prvním extrémním způsobu, neboť přezírá svět nikoli proto, že by svět se vším, co obsahuje, byl jen tím, co lidskou mysl odvádí od toho, co se skrývá uvnitř ní samé, od jakési „božské jiskřerky“<sup>34</sup>, již je zapotřebí toliko objevit; nýbrž přezírá svět proto, že začala „nazírat Universum“ v každé dílčí jednotlivině. „Náboženský člověk“ si pak díky dostatečnému množství „vnějších názorů universa“ (p. 159) uvědomí, že skrze onen „okamžik prvotní jednoty“ je i on sám jakýmsi *vnitřním názorem Universa* (můj pojem – tž), že „není nutno opustit sebe sama, že Duch má dosti sil, aby si uvědomil všechno to, co mu vnějšek může poskytnout, a tak ze svobodného rozhodnutí navždy zavírá oči před vším, co není On sám: toto přezírání však neznamená neznalost, toto uzavření smyslů není nemohoucnost.“ (p. 159) Právě vědomí této „velké analogie“ (p. 159) „prvotního mystického okamžiku“, která člověku (lidské mysli) umožňuje nenazírat a nepocítovat Universum jen v každé vnější dílčí jednotlivině, ale především v sobě samém, je pak „smělá víra“ (p. 159). Náboženský člověk si „ve víře“ uvědomuje, že tím, kdo jedná, není on sám, jelikož setrvává v pasivitě, ale že Universum, které je tu naopak aktivní, ve skutečnosti jedná s ním. Náboženský člověk také na základě tohoto poznání „ve víře“ reflektuje sebe sama i své místo ve světě (pravá metafyzika) a spravuje na základě této reflexe své konání (pravá morálka).

Tato forma mystiky je jedinou formou mystiky již se doposud, v nedostatečně vzdělané společnosti (celá *Třetí promluva* je věnována nedostatečnému vzdělávání v náboženství!), mohla mystika ubírat. Ostatně je to cesta starší německé mystiky.

### 5.2. Diagnóza nenáboženské nemoci Schleiermacherových současníků

„Tak je tomu ovšem s našinci: nenaučili se vidět nic mimo sebe, protože jim je vše ve špatné manýře obyčejného poznání spíše jen naznačeno než ukázáno. Z vlastního sebe-rozjímání se jim nedostává dost smyslu ani světla, aby proniklo tuto starou temnotu. (...) Universum v nich je nevzdělané a chudobné, nazírali příliš málo a osamoceni se svým smyslem jsou nuceni se věčně točit v příliš těsném kruhu, jejich náboženský smysl odumírá po churavém životě na nedostatek podnětů a na nepřímou slabost. Ty, jejichž smysl pro Universum s větší silou, ale rovněž s menším vzděláním podnikal smělé cesty ven, aby také tam hledal četnější a novou látku, čeká

<sup>34</sup> Tak například Meister Eckhart a s ním vlastně celá starší německá mystika.

jiný konec (...) sthenická smrt (...) – sebevražda ducha, který neschopen porozumět světu, jehož vnitřní podstata a velký smysl mu za nicotnými náhledy jeho výchovy zůstal cizím (...) hledaje Universum tam, kde nikdy nebylo, nakonec rozhořčeně zcela zpřetrhá soudržnost nitra a vnějšku, vyžene bezmocný rozum a skončí svatým šílenstvím...<sup>35</sup>

Schleiermacher si je dobře vědom ještě jedné důležité věci, že totiž jiné formy mystiky, než ona „velká a mocná mystika“ nejsou zdaleka vhodné pro každého, že jsou určeny než nemnoha vyvoleným. Každý se sice může vydat i jinou mystickou cestou, je mu ovšem zapotřebí náležitých vzdělání. Vydá-li se totiž jinou cestou bez patřičného vzdělání, zákonitě upadne do jednoho ze dvou výše zmíněných extrémních případů mystiky. Tam se však jednalo o lidi uzavřené do sebe nebo „fantastické natury“, což rozhodně ani v jednom případě skuteční mystici nebyli, kdežto nyní se jedná o pravé mystiky. Toto je onen osudový rys, jelikož v tomto případě jde o život.

### 5.3. Další dvě formy mystiky

„Tři různá zaměření smyslu zná každý ze svého vlastního vědomí: jedno dovnitř na Já samotné, druhé ven na neurčito názoru světa a třetí, obě předchozí spojující, v němž smysl stále probíhá mezi oběma a klidu dochází jen v bezpodmínečném přijetí jejich vnitřní jednoty. Toto zaměření se obrací k tomu, co je v sobě naplněno a završeno, tedy k umění a uměleckým dílům. Jen jedno zaměření z těchto tří může v člověku převážít, z každého však vede cesta k náboženství a náboženství nabývá svébytné podoby podle svérázu cesty, na níž bylo nalezeno.“<sup>36</sup>

Toto jsou tři formy mystiky určené pro skutečné vzdělance, jimž Schleiermacher píše své *Promluvy*. Kdo se skrývá za jednotlivými skupinami rozklíčovatel již vydavatel *Promluv* Rudolf Otto ve svém dodatku<sup>37</sup>: 1. Fichtova filosofie Já, 2. přírodní filosofie Schellingova, 3. díla romantických umělců, především básníků. *Promluvy* ovšem, s ohledem na své adresáty vypovídají především o třetí formě mystiky určené pro skutečné „romantické“ vzdělance, neboť právě oni mají být dovedeni k náboženství.<sup>38</sup>

### 5.4. Vlastní mystika Schleiermacherova

Schleiermacher bývá sice řazen mezi romantiky a bylo by tudíž na místě předpokládat, že jeho vlastní mystika je ta, již v *Promluvách* přisuzuje

<sup>35</sup> *Promluvy*, p. 159–160

<sup>36</sup> *Promluvy*, p. 165–166

<sup>37</sup> *Promluvy*, p. 173 (Dodatek Rudolfa Otta)

<sup>38</sup> *Promluvy*, p. 166nn.

romantikům. Není tomu ovšem tak a sám k tomu říká: „Přál bych si, kdyby nebylo opovážlivé přát si něco nad své možnosti, abych rovněž mohl jasně nazírat, jak umělecký smysl pro sebe sama přechází v náboženství...“ (p. 166–167). Vlastní formou Schleiermacherova náboženství a mystiky je tedy ona „velká a mocná mystika“, jež jako jediná mohla doposud být pěstována a proto ji popisuje tak podrobně.

## Závěr

V tomto článku jsme se pokusili ukázat, že Schleiermacher je mystikem, ba mystikem dobře stojícím v mystické tradici, přičemž jeho mystika je v jistém ohledu nová a specifická: 1. Nestraní se světa, ale naopak přebývá v něm. V každé dílčí jednotlivě, ale zvláště v individualitě mystika samotného vidí působení Universa, ba celé Universum. 2. Jde o mystiku vzdělanou, která proto vůbec neodmítá metafyziku, ačkoli mystikové, zvláště nevzdělaní, často trpí odporem k metafyzickým systémům. Tato metafyzika musí ovšem mít Universum za svůj zdroj i cíl a nesnaží se jej namísto toho složitě konstruovat. 3. Tato mystika ani neodmítá morálku, nakolik se morálce v jejím úsilí o universalnost neztrácí ze zřetele jednotlivce. 4. Cílem zde není tradiční *unio mystica* a sjednocení s Universum. Toto sjednocení, jež se odehrává v prvním okamžiku, je zde naopak východiskem, popř. zdrojem, ze kterého tato mystika vychází a čerpá. 5. Náboženský člověk hraje v tomto konceptu pasivní roli, tím skutečně aktivním a jednjícím prvkem je tu Universum. 6. Universum, k němuž se tato mystika upíná, je „nepředmětné“ a člověk se k němu mimo onen první okamžik jednoty vztahuje jediné „ve smělé víře“ (p. 159).

# „Vyslovit, zachytit, znázornit.“ Pojem pocitu ve Schleiermacherových promluvách *O náboženství*

Jan Kranát

**Zusammenfassung:** „Aussprechen, festhalten, darstellen“. Zum Begriff des Gefühls in Schleiermachers *Reden*. Die Religion nach Schleiermachers *Reden* ist „Anschauung und Gefühl des Universums“. Die erste Ausgabe der *Reden* (1799) betont stark das Vermögen der Anschauung, das Gefühl dagegen scheint nur eine innere Seite derselben zu sein. Der Artikel versucht allen sentimental Interpretationen zu entkommen und das Gefühl der *Reden* im Kontext des Gefühls als „unmittelbares Selbstbewußtsein“ der späteren *Glaubenslehre* zu verstehen. Nach klaren und ziemlich häufigen Indizien drückt auch das Gefühl der *Reden* eine unmittelbare Einheit des Universums mit dem Selbstbewußtsein aus, nicht aber in einer mystischen Form, sondern vielmehr in einer Gemeinschaft mit anderen. Das Universum offenbart sich weniger in der Natur als in der menschlichen Geschichte, die Gemeinschaft mit anderen ist dessen vorzüglichste Darstellung. Deswegen müssen alle eigentlich religiösen Gefühle auch ausgedrückt und mitgeteilt – d.h. „ausgesprochen, festgehalten, dargestellt“ – werden. Eine religiöse Erfahrung wird so vorerst ein Erfahren der Gemeinschaft mit anderen – und damit mit dem Universum. In dieser Gemeinschaft, die später in der *Glaubenslehre* „fromme Gemeinschaft“ genannt wird, können wir ganz klar die christliche Kirche erkennen, deren Verkündigung jedenfalls eine Vorbedingung aller „christlich frommen“ Erfahrungen werden muss. Schleiermacher drückt mit solch ungewöhnlichen Mitteln eine ziemlich traditionelle kirchliche und reformatorische Lehre vom Primat des verkündeten Wortes über allem individuellen Glauben aus.

Tak daleko tu zasahuje oblast náboženství: jeho pocity nás mají uchvátit a my je máme vyslovit, zachytit, znázornit.

SCHLEIERMACHER<sup>1</sup>

Podle prvního vydání Schleiermacherových *Promluv* není náboženství souhrnem nějakých představ či předpisů, ba dokonce nutně nepotřebuje

---

<sup>1</sup> FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächter*, vyd. anonymně, Berlin 1799; citovat budeme podle českého překladu *O náboženství. Promluvy ke vzdělaným mezi jeho utrhači*, Praha 2012, přel. Jan Kranát; dále uváděno jako *Promluvy* dle standardní paginace podle prvního německého vydání. – Zde *Promluvy*, p. 68

ani představu Boha, musí však – má-li být skutečně náboženstvím – vyvěrat ze zvláštní zkušenosti, již Schleiermacher označuje mnoha způsoby jako smysl a vkus<sup>2</sup>, tušení<sup>3</sup>, instinkt<sup>4</sup>, tíhnutí<sup>5</sup>, náhled či vidění<sup>6</sup>, žasnoucí zření<sup>7</sup>, nejčastěji však jako názor a pocit<sup>8</sup>. Důležité je si povšimnout, že ani jeden z těchto pojmů neoznačuje předmětnou intenci, náboženství nemá totiž předmět – jako poznání nebo vůle – , ale je bytostně vztahem k celku přesahujícímu a zakládajícímu každou jednotlivost, jež zde Schleiermacher nazývá Universum či Nekonečno, což jsou samozřejmě jen důmyslné šifry pro Boha, který zde z mnoha důvodů nemá být označován tradičními jmény ani metafysickými pojmy. Jak ještě uvidíme, přes všechnu neobvyklost, ba pohoršlivost těchto výrazů má i zde Schleiermacher na mysli především osobní vztah k Ježíši Kristu a poměrně tradiční křesťanskou víru, obojí v jakési prvotní, předreflexivní bezprostřednosti, která nemá vymizet ani na vyšších úrovních reflexe, např. v odborné teologii, ale zůstává jejím nedílným „bezprostředním“ základem. Později a pro jiné čtenáře tuto bezprostřednost nazve zbožností. Jejím hlavním smyslem je dovádět všechny obsahy víry ke mně samému, aby se se vši závažností dotýkaly mě jako jedince. Jsem to nakonec vždy já, já věřící, kdo v teologii reflektuje obsahy víry, avšak o sobě samém nemám reflektivní poznání – své bytí a tím spíše jeho prazáklad či zdroj nenahlížím, nekonstituuji nebo dokonce nevytvářím, nýbrž *cítím se* na něm naprosto závislý.

Jistě zní paradoxně, že tento „bezprostřední“ vztah k Universu a k sobě samému v něm mi nakonec může – jak budeme konstatovat – „zprostředkovat“ pouze věřící společenství, v daném případě křesťanská církev. Byl bych si samozřejmě vědom sebe sama i bez přispění církve, ne však bez přispění druhých, bez společenství s nimi. K bezprostřední existenciální jistotě – pocitu naproste závislosti – dospívám totiž teprve prostřednictvím její symbolizace či „znázornění“ (Darstellung) ve společenství s druhými. Není to snad takový paradox, jak se možná na první pohled zdá, uvážíme-li hned na začátku dvojí: Předně sebou samým nejsem v pravém slova smyslu od narození, ale teprve se sebou musím stát. Křesťanská duchovní tradice mluví v této souvislosti o znovuzrození či narození z Ducha (např. J 3,3 nn), což někdy může vyvrcholit přelomovou životní událostí,

<sup>2</sup> Sinn und Geschmack fürs Unendliche, *Promluvy*, p. 53

<sup>3</sup> Ahndung, *Promluvy*, p. 105

<sup>4</sup> *Promluvy*, p. 114

<sup>5</sup> Trieb, např. Trieb anzuschauen, *Promluvy*, p. 65

<sup>6</sup> Ansicht, *Promluvy*, p. 246

<sup>7</sup> stauendes Anschauen, *Promluvy*, p. 26

<sup>8</sup> Anschauung und Gefühl, např. *Promluvy*, p. 50: „Podstatou náboženství není ani myšlení, ani jednání, nýbrž názor a pocit.“



zpravidla však jde o dlouhodobý, nikdy neukončený vývoj, jehož snad sám nejsem zcela neúčasten, rozhodujícím jednatelem je tu ovšem duch, ať už jím myslíme Ducha svatého nebo třeba jen „objektivního ducha“ dějin, tedy působení druhých lidí v nejširším smyslu. Bezprostřednost dítěte musím nahradit reflexí, abych se teprve pak mohl vrátit k bezprostřednosti své naprosté závislosti. – Dále uvažme, že křesťanská zvěst musí být *osvojená*, vnější slovo musí být zvnitřněno jako něco bytostně „mého“, aby posléze mohlo nabýt opět důvěryhodného vnějšího výrazu a být dále neseno do světa. Křesťanská víra je vždy nutně vírou *pro me*, nikoli nějakým nezávazným, pouze vnějšně tradovaným učením, pouhou *fides historica*. Není snad nemístné připomenout, že to byl právě Martin Luther, kdo tento „experimentální“ rozměr víry spojoval se svěbytnou „pocitovostí“, jež si ovšem i u něj uchovává povahu poznání (*cognitio sensitiva*) a zakládá jistotu věřícího *já* samého.<sup>9</sup> Všechny tyto nutné souvislosti, tzn. fundující vnitřní zkušenost i nutný vnější výraz a jeho původní sdílení s druhými jako podmínka této fundace, v sobě bezpochyby shrnuje Schleiermacherův pojem *pocitu* a to už v prvním vydání *Promluv*.

Klíčovým pojmem *Promluv* je bezpochyby „názor Universa“. Jak je možné „nazírat“ něco, co se nemůže nikdy stát předmětem smyslového názoru, jsem se pokusil shrnout v předmluvě k českému překladu *Promluv* a tam také případný zájemce nalezne dostatek odkazů na související německou literaturu.<sup>10</sup> Nás zde nyní bude zajímat „pocit“ jako druhý neméně významný, leč mnohem méně pojednáváný pojem pro náboženskou mohutnost. Jeho roli v *Promluvách* nebyla dosud věnována pozornost téměř žádná. Přitom se právě z pocitu stal ve Schleiermacherově teologii, zejména v jeho pozdější *Věrouce*<sup>11</sup>, zcela klíčový termín –

<sup>9</sup> Srov. např. MARTIN LUTHER, *Enarratio 53 Capitis Esaae* (výklad Iz 53,11); WA 43 III, 738: „[*Fides... est agnitio experimentalis...*], *id est vera, viva cognitione, non tantum, qua audio ac narro, sed qua apprehendo, innitor et sector hanc cognitionem, quod intrat in cor, ut sperem et non dubitem, acquiescam et confidam, quod Christus pro me sit passus. Hoc non facit historica fides, non addit hanc experientiam, sensitivam et experimentalem cognitionem; dicit quidam: credo, quod Christus passus sit, atque etiam pro me, sed non addit hanc sensitivam, experimentalem.* [Víra... je zkušenostní uznání..., tj. pravé a živé poznání, nejen takové, jímž slyším a mluvím, nýbrž takové, jímž uchopuji, o něž se opírám a jež následuji, které proniká do srdce, takže doufám a nepochybuji, ukldním se a důvěřuji, že Kristus pro mě trpěl. To nezpůsobí historická víra, ta nedává tuto zkušenost, procítěné a zakusené poznání. Říká sice, že Kristus trpěl – a to dokonce pro mě –, ale nedává tento pocit a tuto zkušenost.]“

<sup>10</sup> JAN KRANÁT, *Schleiermacherův původní názor*, in: *Promluvy*, s. 13–47

<sup>11</sup> FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, zkráceně budeme po německém vzoru

pocit naprosté závislosti –, jemuž byla v poslední době věnována pozornost dosti velká.<sup>12</sup>

Mezi *Promluvami a Věroukou* trvá napříč desetiletími zvláštní pouto. Hned na začátku musíme odmítnout spíše přehledové dělení na rané, „romantické“ *Promluvy* a zralou, „církvní“ *Věrouku*. Není zřejmě náhoda, že nová vydání *Promluv* Schleiermacher znovu předeslal jak prvnímu, tak druhému vydání *Věrouky* (1821, 1831), jako by chtěl zdůraznit, že stále říká v zásadě totéž, pokaždé jen jiným posluchačům, jednou vzdělavcům mimo církev, podruhé teologům. Pochopení úvodní a zcela zásadní myšlenky celé *Věrouky*, že zbožnost jako základ veškerého církevního učení není „ani vědění, ani konání, nýbrž určitost pocitu neboli bezprostředního sebevědomí“, může proto usnadnit souběžná četba *Promluv*. Na druhou stranu ani v *Promluvách* není pocit vyložen úplně jasně a teprve jeho zasazení do souvislostí teologických prolegomen ve *Věrouce*, byť daleko pozdějších, může některé nejasnosti ozřejmit. Jistě by zde byly na místě detailnější vhledy do Pünjerovy synopse všech tří vydání *Promluv*, my se však spokojíme s krátkým porovnáním pozice nejmladší a nejstarší, prvního vydání *Promluv* a druhého vydání *Věrouky*.

---

označovat jako *Věrouku* (Glaubenslehre), v citacích pak podle vydání: CG<sup>1</sup> = 1. vydání (1821/22), CG<sup>2</sup> = 2. vydání (1830/31).

<sup>12</sup> GERHARD EBELING: *Schleiermachers Abhängigkeitsgefühl als Gottesbewußtsein* (1972), in: Wort und Glaube, 3. Bd., Tübingen 1975, s. 116–136; MANFRED FRANK: *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt a. M., zejména s. 87–144; JAN ROHLS: *Frömmigkeit als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit. Zu Schleiermachers Religionstheorie in der Glaubenslehre*, in: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984 (Schleiermacher-Archiv 1), Berlin-New York 1984; FALK WAGNER: *Gefühl und Gottesbewußtsein. Zum Problem des Theologischen in Schleiermachers philosophischem und theologischem Denken*, in: Archivio di filosofia 52 (1984), s. 271–297; CHRISTEL KELLER-WENTORF: *Die Unausweichlichkeit der religiösen Frage in der philosophisch-ethischen Bewußtseinslehre Friedrich Schleiermachers*, in: Archivio di filosofia 52 (1984), s. 299–331; KONRAD CRAMER: *Die Subjektivitätstheoretische Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins*, in: Friedrich Schleiermacher 1768–1834, Theologe-Philosoph-Pädagoge, hg. v. Dietz Lange, Göttingen 1985, s. 129–162; DIETZ LANGE: *Das fromme Selbstbewußtsein als Subjekt teleologischer Religion bei Schleiermacher*, in: Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums, hg. v. Günter Meckenstock Berlin-New York 1991, s. 187–227; ULRICH BARTH: *Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit. Anmerkungen zu Konrad Cramers Schleiermacher-Interpretation*, in: Subjekt und Metaphysik. Konrad Cramer zu Ehren aus Anlaß seines 65. Geburtstag, hg. v. Jürgen Stolzenberg, Göttingen 2001, s. 41–59

## 1. Pocit jako „bezprostřední sebevědomí“

Přestože se z pocitu měla později stát klíčová kategorie celého Schleiermacherova myšlení, je mu v *Promluvách* věnováno pohříchu málo pozornosti a příslušné pasáže nepatří právě k nejjasnějším. Víme-li však, kam celá tato koncepce směřuje, stávají se nám snad přece poněkud srozumitelnějšími.

Začneme nejdůležitější myšlenkou. Později ve *Věrouce* se mluví o pocitu jako „bezprostředním sebevědomí“.<sup>13</sup> To si žádá krátké vysvětlení. Slovo „bezprostřední“ zde znamená „bez zprostředkování reflexí“. Obracet se k sobě samému prostřednictvím reflexe je jistě možné: mohu například přemýšlet, zda rozumím přečtené větě, nebo vzpomínat, na co jsem myslel včera večer. Pokaždé jsem to *já*, kdo je činitelem původních skutků i reflexe na ně, třebaže jsem vždy jen s jakousi samozřejmostí spoluminěn a pozornost se obrací na ten či onen předmět, přečtenou větu nebo včerejší myšlenky. Takto zprostředkovaně jsem si také vědom sebe sama. Kdo jsem však tento *já*? Reflexí k *já* dospět nemohu. Mé *já* přede mnou nemůže vytanout jako jeden z předmětů odlišných ode *mne*, protože kdo by pak tento předmět myslel? Pokaždé, když myslím, kdo jsem tento *já*, mám před sebou vždy jen své myšlenky a výkony, obsahy a hnutí své mysli, nikoli své *já*. Přesto mě však cosi významně přesvědčuje, že jsou to všechno *mé* myšlenky a *mé* výkony, že navzdory jejich různosti a proměnnosti jim je společné, že patří *mně*. Tuto neodmyslitelnou zkušenost nazývá Schleiermacher *pocitem*, aby ji odlišil od všeho vědění a chtění. Pocit je totiž bezprostřední: mé *já* sice uniká zprostředkování, bezprostředně je však vždy přítomno.

Slovem „pocit“ si Schleiermacher způsobil mnoho potíží, přesto na jeho užití důsledně trval od *Promluvy* až po druhé vydání *Věrouky*. Běžně se totiž má pocit za něco „subjektivního“, tedy pouze mého a ne úplně sdílitelného. Stavět na něm obecně sdílenou a dějinně utvářenou věrouku pak musí připadat troufalé. Samozřejmě že zkušenosti jako např. bolest nebo slast, tedy opravdu ryze jedinečné a nezprostředkovatelné prožitky, označujeme také za „pocity“. Ty však Schleiermacher výslovně odmítá směřovat s pocitem „bezprostředního sebevědomí“.<sup>14</sup> Pokud nahlédneme

<sup>13</sup> CG<sup>2</sup> § 3, hlavní věta: „Zbožnost, jež je základem (Basis) všech církevních společenství, není sama o sobě ani věděním, ani konáním, nýbrž určitostí pocitu neboli bezprostředním sebevědomím.“

<sup>14</sup> K obtížím *Věrouky* patří užití pojmů, jež v ní nebyly zavedeny, což v první řadě platí pro pocit. Schleiermacher sice přiznává, že základní věty dogmatiky jsou „přejímky“ (Lehnsätze) z jiných oborů, čtenáře však už ponechá, aby si souvislosti – a to ne právě intuitivní – našel sám. V případě pocitu je nutno se obrátit k přednáškám z *Dialektiky*, které však za jeho života byly opravdu pouze přednášeny, později pak sice vydány,

reflektivní nedostupnost *já* a přitom jeho vědomou spolupřítomnost s každým aktem vědění i jednání a tuto zkušenost nazveme pocitem, nemůžeme už zastávat pouhou jeho „subjektivnost“. Jak uvidíme, musí tento pocit mít i svou „objektivní“, tedy přinejmenším s druhými sdílenou a nějak sdělitelnou stránku. Jinak řečeno: stejně jako se *já* nemůže stát čistým objektem, přestože se na něj snažím upřít vědomou pozornost, nemůže být ani čistým subjektem, pokud bychom si pod tím měli představovat jen jakési „nitro“ naplněné představami, hnutími vůle a jinými prožitky, pouhý opak „vnějšku“. Pocit nám zde totiž zjednává jediný možný přístup k oblasti, která toto „nitro“ zakládá a tedy i nutně přesahuje.

Co přesahuje a zakládá všechno naše vědění, jednání a prožívání můžeme se Schleiermacherem označit jako „bytí“. Myslí jím jednak bytí věcí mimo nás – v tom zůstává spolu s Kantem „realistou“ – , ale protože věci jsou podle něj nakonec jen projevy jakési hry sil probíhající celým Universem<sup>15</sup>, pak bytím myslí předně bytí Universa, k němuž samozřejmě nedílně patří i bytí nás samých jako jedinců, naše vlastní existence. Ta není nikdy plně v naší moci, jelikož nejsme pány svého bytí, nerozhodujeme v absolutním smyslu, zda budeme či nikoli. V tomto smyslu jsme nejen závislí, jako jsme v životě závislí na mnoha okolnostech, ale jsme závislí naprosto (schlechthinnig), bez možnosti s tím cokoli učinit, snad to jen můžeme vzít na vědomí, a zmíněný pocit je tak pocitem naprosté závislosti. Toto *mé* bytí se nedává mému myšlení ani vůli a pokud přece, pak je v nich už vždy „smíšeno s bytím věcí“<sup>16</sup> nebo – jak bychom snad mohli říci – je myšleno na způsob bytí věcí. Abychom se této nástraze vyhnuli, musíme se oprostít od zpředměťujícího myšlení a plně se oddat „pocitu“, což v tomto případě nemůže znamenat nějaký „odvrat od světa“ či „stažení do sebe“ – jako kdybychom byli světem zklamáni a nechtěli o nikom a ničem slyšet –, protože

---

leč z nehotových a redakčně doplňovaných poznámek k přednáškám (*Sämtliche Werke*, III. Abt., Bd. 4,2, Berlin 1839, hrsg. Ludwig Jonas). My zde citujeme z hojně užívaného vydání Odebrechtova: FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: *Dialektik*, im Auftrage der Preussischen Akademie der Wissenschaften auf Grund bisher unveröffentlichten Materials hrsg. von Rudolf Odebrecht, Leipzig 1942; 2. vyd. Darmstadt 1988, dále uváděno jako *DialO*. Výslovné odmítnutí „subjektivitu“ a „pasivity“ pocitu jakož i jeho záměny s pouhým „počítkem“ (Empfindung) nalezneme v *DialO*, s. 287–288.

<sup>15</sup> *Promluvy*, p. 56: „Univerzum je v nepřetržité činnosti a každým okamžikem se nám zjevuje. Každá forma, kterou vytváří, každá bytost, jíž z plnosti života dává oddělenou existenci, každá událost, kterou vydává ze svého bohatého a stále plodného lůna, je jeho jednáním na nás. A přijímat všechno jednotlivé jako část celku, všechno omezené jako znázornění Nekonečna, to je náboženství.“

<sup>16</sup> *DialO*, s. 291: „Myšlení klade bytí věcí do nás, činnost vůle činí naše bytí bytím věcí, jelikož v něm realizujeme své účelové pojmy. Naše čisté bytí tak zůstává jen v sebevědomí; v obou dalších funkcích [tj. myšlení a vůli] je už smíšeno s bytím věcí.“

tu zkratka není ještě ustaveno nějaké „nitro“ vyhraněné vůči „světu“ a druhým lidem.

Schleiermacher také místo o bytí mluví o „transcendentním základu“<sup>17</sup>, bez něž by empirická subjektivita nebyla možná. Ten není dostupný v poznání ani v jednání, ale jedině v jejich vzájemných přechodech či přesněji řečeno v „nulovém bodě“ takového přechodu: Naše vědomí vždy buď něco myslí nebo něco chce a většinou jsou obě tyto funkce v proudu vědomí vzájemně prolnuty, poznáváme chtějíce a chceme poznávající. Toto je plnost našeho vědomého života, v němž se stále jakoby mění znaménko či směr pohybu, tu převažuje poznávající, tu volní stránka. V tomto stálém proudu, leč v nanejvýš prchavých okamžicích, kdy se myšlení obrací ve vůli či naopak, kdy jakoby na okamžik *nic* nemyslím ani *nic* nechci, tedy v onom „nulovém bodě“ vědomí, vyjevuje se mi onen „transcendentní základ“ a dává o sobě vědět právě *pocitem*. Přesněji řečeno, ať poznávám či volím, ať prožívám cokoli, vždy zároveň cítím, že *jsem* příjemcem či původcem, jen pokaždé v různém poměru, a že v tom nejpůvodnějším – vlastním bytí – jsem čistým příjemcem, že i má svobodná sebetvorba mi musela být dána.

Právě o tomto pocitu mluví Schleiermacher též jako o „obecné formě, jak mít sebe sama“.<sup>18</sup> Pro náš další výklad je to zajímavé terminologické upřesnění: pocit není jen znamením ryze individuálního sebevědomí, ale i jeho „obecnou formou“. Jistěže, individualitu zde celkem tradičně tvoří smyslová „materie“, to znamená neopakovatelná konstelace *mých* zkušeností, *má* jedinečná pozice v Universu. Její „forma“ by pak oproti tomu byla obecná a zajišťovala by, že každý sebevědomý jedinec musí být takto uzpůsoben. Byl by to stejný způsob jinak zcela individuální skladby: ať je to kdokoli, sebe sama vždy zažívá ve vzájemném přechodu poznávacích a volních funkcí myslí. – Má toto Schleiermacher na mysli? Do jisté míry snad ano, vždyť srovnávání čehokoli včetně pocitů se sotva může zcela vyhnout nějaké míře obecnosti. Je ovšem třeba pamatovat na to, že k tradičnímu pojetí obecniny Schleiermacher chová značnou nedůvěru a pokládá ji za pouhou abstrakci. Je totiž otázka, jak lze z jedinečného prožitku, jakým je pocit sebe sama, vydobýt obecnější platnost, zvláště

<sup>17</sup> „Der transzendente Grund.“ Schleiermacher terminologicky nerozlišuje transcendentní a transcendentální. *DialO*, s. 291: „Transcendentní základ předchází i následuje všechno skutečné, čas vyplňující myšlení, v žádném určitém čase však nedochází projevu. Manifestuje se ve zpětném ohledu na Dřívější a v předpokladu pro Příští, když se vztahuje jako nepodmíněné k podmíněnému.“

<sup>18</sup> *DialO*, s. 288: „Pocit není naprosto nic subjektivního, jak se obvykle předpokládá, nýbrž týká se právě tak obecného jakož i individuálního sebevědomí. Je to obecná forma, jak mít sebe sama [die allgemeine Form des Sich-selbst-habens].“

nemá-li to být obecnost pojmu? Jak ze svého pocitu vím cokoli o pocitech druhých jedinců, nemá-li to být obecnství ne vždy spolehlivé analogie? A není zde nakonec počátek všeho, co bylo později tolik vytýkáno Schleiermacherově hermeneutice, totiž že přístup k druhým má být zjednan obtížně vykazatelným vcitěním (Einfühlung)? – Ale není ona „obecná forma“ pocitu nakonec rovněž jakési *principium individuationis*?

S pravou obecninou – nemá-li to být pouhá abstrakce – se podle Schleiermachera mohou setkat jediné v jejím individuálním znázornění (Darstellung): s „lidstvím“ se nesetkám jinak než v lidském jedinci, s náboženstvím zase jen v konkrétní zkušenosti názoru a pocitu. Přesto však nejsem nějakým věznem těchto jedinečných zkušeností. S lidstvím nebo náboženstvím se setkám – rozumíme-li dobře nauce Třetí promluvy – stejně původně v jejich výrazech (Ausdruck), pouze ty lze totiž sdílet a sdělovat (mitteilen). Žádný z výrazů bychom nepřijali jako znázornění té či oné skutečnosti, kdybychom sami neprodělali její původní zkušenost. Aniž to však Schleiermacher výslovně zmiňuje, platí zřejmě i opak: onu původní zkušenost bychom neprodělali nebo ji přinejmenším v proudu vědomí neodhalili, kdybychom vždy zároveň nesdíleli její výrazy s druhými lidmi. Universum nemůže zkrátka nazít nikdo, kdo se neúčastní obřadů či modliteb nebo třeba nikdy nečetl báseň či nestal před dobrým obrazem. Názor nelze oddělit od znázornění a stejně tak pocit nelze oddělit od výrazu. Výraz není obecnina ve smyslu reflexí provedené abstrakce, ale je v něm stále ještě nějak přítomen celek. Zatímco abstrakce je výtvozem reflexe, výraz zakouším zprvu bezprostředně. „Obecnou formu“, jak mít sebe sama, mohou jediné prožít s druhými a není to žádná nejistá analogie mě samého, ani nepochopitelné vcitování do zcela cizího. Aniž na to Schleiermacher činí zvláštní důraz, v pocitu „mám“ nejen sebe sama, ale nutně i druhé, či jinak řečeno, bez druhých bych sotva „měl“ sebe sama. V *Promluvách* lze tento paradox vytušit z mnoha náznaků, nejlépe pak z napětí Druhé a Třetí promluvy, názoru Universa a sdílení náboženství. Ještě jasněji to vysvětluje z navazujících *Monologů*, jež se výslovně zabývají individualitou, za jejíž princip vedle svobodné sebetvorby považují též účast na „společenství jiných duchů“.<sup>19</sup> Konečně pak druhé vydání *Věrouky* –

<sup>19</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER: *Monologen nebst den Vorarbeiten*, hrsg. v. F. M. Schiele und H. Mulert, 3. Aufl. als unveränderte Nachdruck der Auflage von 1914, Hamburg 1978; p. 47

v jistém napětí vůči vydání prvnímu – umísťuje zbožné sebevědomí do prostředí zbožného společenství neboli církve.<sup>20</sup>

Vraťme se však nyní k *Promluvám* a sledujme, jakou roli v nich sehrává pocit. Snad se nám podaří přesvědčivě ukázat, že nejen názor, ale ani pocit není mohutností nějaké do sebe uzavřené niternosti, a že už ve svém prvním díle Schleiermacher spojuje právě pocit se sdílením a společenstvím, které mi nakonec *mou* bezprostřednost pozoruhodným způsobem prostředkuje.

## 2. „Bezprostřední sebevědomí“ v *Promluvách*

První vydání *Promluv* sice ještě o „bezprostředním sebevědomí“ nemluví, přesto je však míní a vyjadřuje obrazy nebyvalé básnické působivosti. Výslovně je zde pak zmíněna reflexe, jejímž působením se obě mohutnosti – tj. názor a pocit – od sebe oddělí a tak onu původní bezprostřední jednotu nenávratně ztratí. „Bezprostřední sebevědomí“ zde však není pouze pocitem, nýbrž ještě jednotou názoru a pocitu. O pocitu se tak mluví ve dvojmí smyslu – jednak v původní nerozlišné jednotě s názorem, jednak poté, co jej „nutná reflexe“ od názoru oddělí. Teprve pocit ve druhém smyslu se může podobat „pocitu“ ve smyslu sentimentu. Jelikož ale pochází z jednoty „bezprostředního sebevědomí“, nemůže se nikdy stát sentimentem ve smyslu pouze niterného prožitku, nýbrž žádá si sdílení – a sdělování, jak ještě uvidíme. Čtème však pozorně klíčovou pasáž celých *Promluv*, jež popisuje „onen první tajemný okamžik, jímž začíná každé smyslové vnímání“:

„Faktum se mísí s původním vědomím naší podvojně činnosti: té vládnoucí a navenek působící, ale i oné pouze popisující a napodobivé, jež zdánlivě věcem spíše slouží. Jakmile dojde k tomuto dotyku, rozkládá se nejjednodušší látka na dva protikladné elementy: jedny společně dávají vzniknout obrazu objektu, druhé pronikají až do středu naší bytosti, kde spolu s našimi původními tíhnutími vzkykají a vyvolávají prchavý pocit.“<sup>21</sup>

<sup>20</sup> CG<sup>2</sup> § 3, hlavní věta: „Zbožnost, jež je základem (Basis) všech církevních společenství, není sama o sobě ani věděním, ani konáním, nýbrž určitostí pocitu neboli bezprostředním sebevědomím.“

<sup>21</sup> *Promluvy*, p. 72: „Das Faktum vermischt sich mit dem ursprünglichen Bewußtsein unserer doppelten Tätigkeit, der herrschenden und nach außen wirkenden, und der bloß zeichnenden und nachbildenden, welche den Dingen vielmehr zu dienen scheint, und sogleich bei dieser Berührung zerlegt sich der einfachste Stoff in zwei entgegengesetzte Elemente: die einen treten zusammen zum Bilde eines Objekts, die andern dringen durch zum Mittelpunkt unsers Wesens, brausen dort auf mit unsern ursprünglichen Trieben und entwickeln ein flüchtiges Gefühl.“

Náboženská zkušenost, o níž zde běží především, není tedy oddělena od zkušenosti smyslové, ale přichází v těsné součinnosti s ní. Předchozí oddíly, v nichž jsou vykládány „názor“ a „pocit“, začínají vždy také popisem smyslové zkušenosti a k výkladu náboženského názoru a pocitu vždy přecházejí větou „tak je tomu i s náboženstvím“<sup>22</sup>. Mezi smyslovostí a náboženstvím je tedy hluboká analogie, nikoli však totožnost. Analogie spočívá v bezprostřednosti, již popisuje právě citovaný oddíl, odlišnost náboženství vůči smyslovosti pak spočívá především ve vstupu *fantasijní* obrazivosti, která předchází reflektivní činnosti a právě proto je schopna svůj nepředmětný korelát „vzřít“ z jeho vlastních „znázornění“, jak ještě uvidíme. Každá smyslová zkušenost je tedy potenciálně náboženská, zdaleka ne každá se však stane náboženskou zkušeností ve vlastním smyslu.

„Původní vědomí naší podvojně činnosti“ je bezpochyby tím, co bude později nazváno „bezprostředním sebevědomím“. Stejně jako ve *Věrouce* i *Dialektice* je toto vědomí svorníkem dvou mohutností naší mysli – myšlení a chtění. Obě jsou označeny jako „činnosti“, nejen jednání, ale i poznávání je totiž činností, svého druhu *kladením*. Zjednodušeně řečeno, klademe buď „věci do nás“ nebo „nás do věcí“, buď něco „popisujeme“ a „napodobujeme“ čili poznáváme, nebo něčemu „vládneme“ a „působíme navenek“ čili jednáme, v obou případech jsme činní.

S tímto „původním vědomím“, jež dosud reflexe nerozdělila na myšlení a chtění, na subjekt a objekt, se nyní „mísí faktum“ tedy zřejmě elementární smyslové afekce. Ty ovšem neprožívám jako nějaké „bodové“ zkušenosti, elementární impresy, z nichž by se teprve následně asociativně skládaly vyšší celky, nýbrž zakouším je vždy v jakési jednotě se světem. Na jiném místě je tento počátek vši zkušenosti popisován tak, že „smysl a jeho předmět jsou vzájemně prolnuty“<sup>23</sup>, „světelné paprsky dopadají na náš čivý orgán“, „nejjemnější částičky těles mechanicky nebo chemicky afikují špičky našich prstů“<sup>24</sup>. – Jednota názoru a pocitu tak v „původním vědomí“ tvoří ještě vyšší jednotu se svým „předmětem“, jímž v poslední instanci nejsou jednotlivé věci, leč samo Universum, do něž se zatím ještě každá jednotlivá afekce neurčená pozornou myslí svými přesahy rozpíná. Bez této počáteční jednoty „nazíraného“ a „nazírajícího“ bychom sotva vysvětlili samo „nazření“. Zachytit tuto bezprostřední zkušenost pro druhé – a přitom ji neztratit – nelze zřejmě jinak než prostředky výsostně bás-

<sup>22</sup> „So die Religion“, *Promluvy*, p. 56 a p. 67

<sup>23</sup> *Promluvy*, p. 73

<sup>24</sup> *Promluvy*, p. 55



nickými.<sup>25</sup> Prvotní jednota smyslu a věci, nás a Universa je však nanejvýš prchavá a vzápětí po prvním dotyku či splynutí „faktu“ a „vědomí“ se „nejjednodušší látka“ rozkládá na názor a pocit, objekt a subjekt, prožitek a reflexi. Teprve nyní lze o pocitu promluvit, je to však už pouze jakýsi „zbytek“ po původní jednotě. O pocitu v tomto druhém, „zbytkovém“ smyslu bude Schleiermacher mluvit i nadále.

Z pocitu se ale ani po rozluce s názorem nestává nějaký pouze niterný a naprosto pasivní dojem. Smyslové afekce se v našem nitru totiž setkávají s „původními tíhnutími“ (ursprüngliche Triebe) a spolu s nimi vzkypí a vyvolají „prchavý pocit“. Naše nitro není úplně trpné na způsob zrcadla či fotografické desky. Schleiermacherův „empirismus“ je zcela jiného druhu než klasický empirismus anglický. Jeho „dětinská pasivita“<sup>26</sup> – snad ohlas velebené dětskosti z evangelií – není přece naprostá trpnost, ale receptivita fantasijního typu. Náboženský smysl neponechává bez odezvy jednání Universa vůči němu, ale vychází mu vstříc, a činy Universa se skrze lidský názor stávají fantasijními obrazy, ať už božstev či přírodních sil. To jsme zatím v oblasti názoru, jež rozhodně není „čistým“ názorem Kantovým, pouhou rozlehlostí prostoru a času, do níž by se řadila smyslová data, nýbrž tvůrčí, obrazotvornou mohutností nechávající nekonečno Universa vytanout v podobě představ. Podle toho, zda fantazie tíhne spíše k rozumu nebo vědomí svobody, se také Universum znázorní buď jako příroda nebo její personifikace v představě božstva.<sup>27</sup> Obě mohutnosti, rozum i vědomí svobody, zde spolu s názorem působí zatím v jakési naivní přímočarosti, fantasijní svoboda zaplní svět bohy, hrdiny a jejich činy, fantasijní

<sup>25</sup> *Promluvy*, p. 73–74: „[Onen první tajemný okamžik..., než se názor a pocit vzájemně oddělí, dokud smysl a jeho předmět jsou vzájemně prolnuty] je prchavý a průzračný jako první vůně, již rosa vdechne do probuzených květů, cudný a něžný jako panenský polibek, svatý a plodný jako novomanželské oběti – ano, není *jako* toto, nýbrž je toto vše *samo*.“

<sup>26</sup> *Promluvy*, p. 50: „Podstatou náboženství není ani myšlení, ani jednání, nýbrž názor a pocit. Nazírat chce Universum, chce mu nábožně naslouchat v jeho vlastních znázorněních a jednáních, v dětinské pasivitě se nechává uchvátit a prostoupit jeho bezprostředními vlivy.“

<sup>27</sup> *Promluvy*, p. 129: „V náboženství je nazíráno Universum, je kladeno jako původně jednající vůči člověku. Závisí-li nyní vaše fantazie na vědomí vaší svobody, pak to, co má myslet jako původně působící, nemůže myslet jinak než jako svobodnou bytost a ducha Universa personifikovat, takže dospějete k Bohu. Závisí-li vaše fantazie na rozumu, bude vám stále jasné, že svoboda má smysl jen v jednotlivosti a pro jednotlivost, takže dospějete ke světu, nikoli k Bohu. Doufám jen, že to nebudete pokládat za nějaké rouhání, že víra v Boha závisí na zaměření fantazie. Jistě víte, že fantazie je v člověku to nejvyšší a nejpůvodnější a kromě ní je všechno jen reflexe o ní. Jistě víte, že je to vaše fantazie, kdo pro vás stvořil svět a že nemůžete mít žádného Boha bez světa. A nikdo si takto nebude Bohem méně jist, ba spíše ho bude s téměř nezvratnou nutností předpokládat, aby se tím snáze osvobodil, protože díky tomu ví, odkud se mu této nutnosti dostává.“

rozum – můžeme-li ho tak zvat – nepotřebuje bohů a přesto učiní své náboženskosti zadost. Můžeme se jen domýšlet, koho oním fantasijním rozumářem Schleiermacher myslí, v první řadě snad „svatého Spinozu, plného náboženství“<sup>28</sup>, v druhé řadě pak jistě Jacobiho, jehož spis o Lessingově spinozismu měl v oné době velký ohlas a Schleiermacher sám z něj Spinozu poznal.

Fantasie by si jistě zasloužila podrobnější výklad, na nějž zde bohužel není prostor a popravdě řečeno ani velká opora v textu. Pro nás však z těchto úvah plyne důležitý závěr, že názor není naprostou pasivitou, jak by se podle některých jeho určení mohlo zdát, že i on je v jistém smyslu hybný, přinejmenším je hnán svým tíhnutím: potřebou nazírat (Trieb anzuschauen), jež zdaleka není nějakým živočišným instinktem, něčím na způsob světločivosti, ale svého druhu naplňováním naší svobody, vždyť jím se přece zbavujeme „potupných okovů mínění a žádostivosti“<sup>29</sup>. – Pro pocit z toho plyne obdobný závěr: také on má v sobě jistou prvotní hybnost. Smyslový vněm může vyvolat pocity značné intenzity, že kvůli nim zapomeneme „na svůj předmět i na sebe samé“<sup>30</sup>, to ovšem není případ pocitu náboženského. Náзором Universa jsme niterně uchvázeni, nejednodušší látka smyslů vytváří nejen skvělé obrazy, ale rovněž se slučuje s našimi niternými tíhnutími a spolu vzkypí či vzplanou (brausen auf) v *pocit*. Ten je sice prchavý, ale nezřídka dosti silný, než aby odezněl ve skrytosti a ve své neuchopitelnosti byl zapomenut. Jeho intenzita zde hraje roli, ale namísto ztráty předmětu i sebe sama, jež hrozí u silných, leč pouze smyslových pocitů, v náboženství se rozněcuje stále silnější touha vyjít vstříc Universu, ať už v přírodě nebo v druhých lidech, a dát tak svému pocitu výraz. Čím silnější jsou pocity vskutku vyvolané Universem samým, tím

<sup>28</sup> *Promluvy*, p. 54–55: „Obětujte se mnou Mánům uctivé kadeř svatého zapuzeného Spinozy! Jím pronikal vznešený duch světa, jehož počátkem i koncem bylo Nekonečno a jeho jedinou věčnou láskou Universum. On sám se ve svaté nevinnosti a hluboké pokoře zračil ve věčném světě a přihlížel, jak také sám je jeho nejmilovanějším zrcadlem. Byl plný náboženství a ducha svatého, a proto tu také stál osamocen a nikým nedostižen, mistr svého umění, ovšem povznesen nad světský cech, bez učedníků a bez domovského práva.“

<sup>29</sup> *Promluvy*, p. 65: „Kdo chce myslet jen systematicky a jednat podle zásady a záměru a vykonat ve světě to či ono, ten se nevyhnutelně sám omezuje a pln nevole si ustavičně proti sobě staví vše, co jeho činům a snahám není ku pomoci. Jedině potřeba nazírat, je-li obřázena k Nekonečnu, dává myslí neomezenou svobodu, jedině náboženství ji zachraňuje z potupných okovů mínění a žádostivosti.“

<sup>30</sup> *Promluvy*, p. 66–67: „...tentýž účinek předmětu, který vám vyjevuje jeho existenci, musí tyto orgány rozličně dráždit a ve vašem vědomí působit nějakou proměnu. A to je pocit, který často sotva postřehnete, který však může v některých případech dorůst takové intenzity, že kvůli tomu zapomenete na svůj předmět i na sebe samé, a celá vaše nervová soustava jím může být tak prochnuta, že vás tento vněm (die Sensation) nadlouho sám ovládne a ještě déle bude doznívat a bránit působení jiných dojmů (Eindrücke).

nezadržitelnější je potřeba uchopit Nekonečno (Trieb, das Unendliche zu ergreifen).<sup>31</sup>

Náboženské pocity mají naši mysl uchvátit (ergreifen), zcela prostoupit (durchdringen), zmocnit se nás (besitzen) a my je naopak máme vyslovit, zachytit, znázornit (aussprechen, festhalten, darstellen).<sup>32</sup>

### 3. Pocit a výraz, morfologie pocitu

Náboženský pocit se tedy nespokojí s pouhou niterností, ale žádá si *výrazu*, který by s námi mohli druzí sdílet. Dokonce se zdá, že družné sdílení pocitů prostřednictvím výrazu, a to především v řeči, je nutnou součástí pravé náboženské zkušenosti. Pocit je tak vždy též „sou-cit“ a to nikoli jako nějaké trpné vcitování do utrpení druhého, nýbrž jako SYM-PATHEIN v původním smyslu slova, jenž se snad blíží dnešnímu chápání „sympatie“ co by svého druhu „s-rozumění“. Sym-patie s druhým člověkem či dokonce se společenstvím lidí není přece jen vzájemná smyslová přitažlivost, ale proniká dále, až po sdílené mínění o té či oné věci a světě obecně. Tato sym-patie bývá často prvním, ač ještě před-výslovným podnětem k rozhovoru, ke vzájemnému setkání ve společném díle či společném prožívání krásy. Veškeré vzájemné sym-patie, v nichž se skrze druhého člověka – a druhé lidi – zjevuje Universum ve své zvláštní ryzosti, jsou podle Schleiermachera bytostně náboženské a to i mimo rámec formálně ustavených náboženských sdružení. Naopak spojení sil za nějakým účelem a pouze v partikulárním zájmu či dokonce v neblahém úmyslu nemůže být nikdy náboženské, jelikož nesměřuje mimo hranice konečnosti. Sám přesah a sebeúchvatnější pocit nedostačuje k plnému náboženskému životu, není-li druhými sdílen ve svém výrazu. Sám výraz však, byť by byl výrazem sebesilnějšího pocitu, nemůže náboženství zprostředkovat, není-li u osloveného založeno v jeho vlastní zkušenosti, předvýslovné niternosti pocitu, oné „svaté dílně Universa“.<sup>33</sup> Všechna naše slova, ba i všechna obrazná mimika, jsou i ve své nejvyšší výstižnosti „pouhými stíny“ našich skuteč-

<sup>31</sup> *Promluvy*, p. 68

<sup>32</sup> Tamtéž: „Čím zdravější je smysl, tím ostřeji a určitěji postřehuje každý vjem; čím palčivější je žízeň a čím nezadržitelnější je tíhnutí uchopit Nekonečno, tím rozmanitěji je sama mysl všude a bez přestání Nekonečnem uchvacována, tím dokonaleji je tímto vjemu prostoupěna, tím snadněji jsou stále znovu vyvolávány až posléze převáží nad všemi ostatními. Tak daleko zde zasahuje oblast náboženství: jeho pocity nás mají uchvátit a my je máme vyslovit, zachytit, znázornit.“

<sup>33</sup> *Promluvy*, p. 138–139: „Nemůžete někoho přivyknout tomu, aby na určitý podnět po každé odpověděl určitou reakcí. Ještě méně ho však můžete vyvázat z tohoto spojení [tj. akce-reakce], aby přitom svobodně vyvíjel nějakou vnitřní činnost. Můžete krátce řečeno

ných názorů a pocitů, „kdybychom však nesdělovali názory a pocity, nebyli bychom rozuměli, co druzí říkají a snad i myslí“.<sup>34</sup> Rozumění je zde těsně spjato se slovem, jaké pouto ale váže slovo a nitro? Je slovo opravdu pouhý „stín“ jinak nevyсловného pocitu a musíme nakonec pro správné porozumění druhému opustit i sám vnější výraz a „vcítit se“ do jeho nitra? Není tomu spíše tak, že do druhého člověka a tím spíše do společenství lidí nevnikneme jinak než právě prostřednictvím výrazu, kterého – jak musíme předpokládat – nabývají jejich pocity? A mohu se snad o pravosti jejich výrazu přesvědčit jinak než z jeho větší či menší shody s *mou* vlastní zkušeností Univerza? Není pak ale nakonec jediný pevný bod, k němuž má smysl se jakkoli odkazovat, právě onen výraz, jež můžeme s druhými sdílet? Ten je zprvu snad jen mimicky obrazný, později však a nejčastěji výslovný, artikulovaný prostřednictvím řeči, nejmístičněji pak řeči básnickou, již se nutně blíží každá náboženská promluva. A stejně tak každá dostatečně výstižná řeč, postihuje-li záblesk z jedinečné konstelace Univerza, je promluvou náboženskou. Jaká role pak ale zbývá pocitu?

Z výše uvedeného citátu zatím víme, že v naší duši „vzkypí prchavý pocit“. Co si pod tím představit, nemá-li to být jen pomíjivý smyslový vzruch? Schleiermacher sice není skoupý na působivé obrazy, o poznání méně však uvádí příkladů, jež by jeho mnohoznačné obrazy alespoň trochu osvětlily. A přece jich v závěrečném oddíle o pocitu najdeme hned několik.<sup>35</sup> Z jeho předchozího výkladu víme, že Univerzum se našemu *názoru* dává ve svých *znázorněních* (Darstellungen), jednak nepřilíš zřetelně v přírodě, daleko výrazněji pak v druhém člověku, lidstvu a zejména v dějinách.<sup>36</sup> Už z tohoto stručného shrnutí lze vytušit, že náboženskému názoru se neochotněji otevírá oblast, do níž lze proniknout porozumivým vhladem, ať už skrze hovor nebo sdílením tradice, jež se zde zatím halí do hávu „proctví“. Univerzum se proto nejzřetelněji – a zřejmě i „nejsrozumitelněji“ – znázorňuje nikoli ve hřmění hromu či nespoutanosti živlů, ale tam, kde je lze zároveň společně sdílet s druhými.

---

působit na mechanismus ducha, leč do jeho vnitřního uspořádání, do této svaté dílny Univerza, jen tak podle své vůle zasahovat nemůžete.“

<sup>34</sup> *Promluvy*, p. 140: „Naše mínění a učení můžeme snad jiným sdílet, k tomu potřebujeme pouze slova a oni zase jen duchovní sílu, aby chápali a napodobovali. Víme velice dobře, že jsou to pouhé stíny našich názorů a našich pocitů. Kdybychom však nesdělovali názory a pocity, nebyli bychom rozuměli, co druzí říkají a snad i myslí.“

<sup>35</sup> *Promluvy*, oddíl II. C. 2. dle dělení Rudolfa Otta, pp. 108–115

<sup>36</sup> *Promluvy*, p. 100: „Dějiny v nejvlastnějším smyslu jsou nejvyšším předmětem náboženství, s nimi počíná i končí – neboť prorocství je v jeho očích také dějinami a obojí navzájem vůbec nerozlišuje. Skutečné dějiny měly všude nejprve náboženský účel a vycházely z náboženských idejí. V jejich okrsku se pak také nacházejí nejvyšší a nejvznešenější názory náboženství.“

Rozčlenění zjevů Universa – v přírodě, lidech, dějinách – lze přiřadit též jednotlivé příklady pocitů, jež člověka uchvacují, prostupují a nutí vyslovit, co nemůže zůstat zamlčeno. Pocit musí být předně vždy spjat s názorem, musí z něj vyvěrat (herfließen), „jedině z něj může být vysvětlen (erklärt)“ a „přece se mu zcela špatně rozumí (mißverstehen)“.<sup>37</sup> Nepochopením je zde ovšem myšlen stálý leitmotiv *Promluv*, že náboženství nesmí být zaměňováno za morálku a tedy ani pocit za jednání či puzení k jednání. Jsou jistě i pocity, které nás nutkají k činům – snad hněv nebo dychtivé roztoužení – to však nejsou pocity vyvolané Universem, nýbrž mocnostmi nižšími.<sup>38</sup> Jaké pocity v nás tedy Universum vyvolává?

Tváří v tvář světu a velkolepým zákonům přírody se nás předně zmocňuje *hluboká bázeň* (inniger Ehrfurcht), srovnáme-li velikost Universa a nepatrnost vlastního Já, upadáme do *nestrojené pokory* (ungekünstelte Demuth), to však nejsou ještě příklady pocitů ve vlastním slova smyslu náboženských. Schleiermacher by je ztotožnil leda s „hrubými počátky náboženství“. S pokračujícím vzděláním jsme se však naučili „milovat Ducha světa a radostně přihlížet jeho dílu... a láska nezná strach“.<sup>39</sup> Strach podle něj rozhodně není nějak významným pramenem náboženství, alespoň ne v novější době. Že se náboženství zrodilo ze strachu před majestátem přírody, nelze snad zcela popřít, zralé náboženství se jej však již zbavilo a „hrubým a nevzdělaným náboženstvím vzdálených národů“ se Schleiermacher záměrně nevěnuje pro jejich nedostatečnou znalost a zřejmě i poznatelnost.<sup>40</sup> Jediná dvě náboženství, o nichž se výslovně zmiňuje – judaismus a křesťanství – nepovstala ze strachu, rozhodně ne ze strachu z přírodních živlů.

Pokud se však Universum zjevuje v lidstvu, ba dokonce v každém člověku, dostávají se s tím i nové náboženské pocity, tentokrát již náboženské ve vlastním smyslu. Spatřujeme-li v druhém člověku znázornění lidstva a tedy Universa, jímž jsme zajisté i my jemu, pak jej s láskou a náklonností *toužíme obejmout* (mit Liebe und Zuneigung zu umfassen) a s ním

<sup>37</sup> *Promluvy*, p. 108

<sup>38</sup> *Promluvy*, p. 71: „Pouze zlí duchové, nikoli dobří, se zmocňují člověka a nutkají ho k činům, zatímco legie andělů, již nebeský Otec vybavil svého Syna, nepůsobila v něm, nýbrž kolem něj, a andělé mu nepomáhali, aby konal nebo se zdržel, a ani pomáhat neměli. Duši vysílenou konáním a myšlením však zalévali jassem a klidem. Snad je občas ztratil z očí, to bylo v okamžicích, kdy celá jeho síla byla vyburcována k jednání, pak se ovšem k němu znovu slétli v radostném hejnu a obsluhovali ho.“

<sup>39</sup> *Promluvy*, p. 79–80

<sup>40</sup> *Promluvy*, p. 286: „Jak se vám podaří naložit s hrubými a nevzdělanými náboženstvími vzdálených národů nebo jak rozlišíte množství náboženských individuí, jež jsou vetkána do nádherné mytologie Řeků a Římanů, je mi zcela lhostejno – at vás jejich bozi vedou.“

všechny lidi bez rozdílu smýšlení a duchovní síly.<sup>41</sup> Ještě hlubší je pocit, jež chováme k lidem, kteří se sami nějak omezili, aby uvolnili místo naší existenci, ba dokonce nás hájili a provedli mnoha nástrahami, aby se „sjednotili s celkem a byli si vědomi svého života v něm“, s nimiž nás pojí pocit *zvláštní spřízněnosti a vděku* (Gefühl einer besondern Verwandtschaft, Gefühl der Dankbarkeit). Kdo jsou ti význační lidé, kteří se „omezují“ pro druhé, aby se tak „sjednotili s celkem“? Snad se zde jedná o rodiče či věrné přátele, možná o učitele a duchovní průvodce, pravé učitele náboženství, snad dokonce o samotného Ježíše Krista, jehož jméno však *Promluvy* zmiňují jen s jistým ostychem a rozvážnou opatrností a to nikoli zde, nýbrž až na samém konci. Naopak s lidmi, jež sobectví či chamtivost vyvazují z lidského společenství a v důsledku toho bývají stíháni četnými a bolestnými ranami osudu (?!), cítíme *zcela upřímný soucit* (das herzlichste Mitleid), a pokud podobné poklesky nalézáme u sebe, pak i *zkroušenou lítost* (zerknirschende Reue), *pokorné přání* (der demütige Wunsch) usmířit božstvo a *nejvřelejší touhu* (das sehnlichste Verlangen) obrátit se a dojít záchranu.<sup>42</sup> – Mají-li toto být ony prchavé pocity, jež v nás vzkypí po setkání s Universem – a Schleiermacher bohužel jiné příklady neuvádí –, pak se bezpochyby jedná o pocity různé, sym-patické, a tedy i nutně spjaté s vnějším výrazem, přinejmenším mimickým, spíše však výslovným. Snad jediné zkroušená lítost nás může obracet zpět do vlastního nitra, ale o vlastní nesrovnalosti s požadavky družnosti a potřebě obrácení se nedozvíme jinak než od druhých lidí, případně z předávaného učení.<sup>43</sup> A jsou-li ti, kdo se „sjednotili s celkem“ též oněmi „proroky a zřeci“ z první promluvy, kteří nás uvádějí do náboženství, našimi zachránci a pomocníky, kteří již opustili tento konečný svět, pak pocity, jež nás k nim váží a jimž dáváme vnější výraz snad modlitbou či rozjímavou četbou, jindy písní či bohoslužebnými úkony, anebo zcela prostě rozmluvou s druhými o odkazu těchto „proroků“, jsou vždy *naší* účastí na tradici, jež může být zapsána v závazných textech nebo předávána obřady a obrazy nejrůznějšího druhu, vždy ale musí být znovu

<sup>41</sup> *Promluvy*, p. 109: „Vnímáme-li při nazírání světa také naše bratry a je-li nám jasné, že každý z nich je v tomto smyslu bez rozdílu tímž, co jsme i my, totiž vlastním znázorněním lidstva, a že bez existence každého z nich by se nám nedostávalo názoru lidstva, co může být přirozenějšího, než je všechny bez rozdílu smýšlení a duchovní síly s upřímnou láskou a vřelou náklonností obejmout?“

<sup>42</sup> *Promluvy*, p. 109–111

<sup>43</sup> *Promluvy*, p. 110–111: „A zvíme-li, co se v běhu lidstva všude zachovává a vyžaduje a co nutně bude dříve či později poraženo a rozvráceno, pokud neprojde hlubokou proměnou, a obrátíme-li se pak od tohoto zákona k našemu vlastnímu jednání ve světě, co může být přirozenějšího než zkroušená lítost nad tím vším v nás, co se protiví géniu lidstva, než pokorné přání usmířit božstvo, než nejvřelejší touha obrátit se a dojít záchranu se vším, co nám náleží, v onom posvátném okrsku, jediném útočišti před smrtí a zkázou.“

oživena naší účastí, našim osvojením, k němuž však stěží dospějeme jinak než skrze sym-patické pocity společenství.

#### 4. Křesťanství a pocit

*Promluvy* jsou tvořeny dvěma pomyslnými ohnisky, z nichž vychází celý další výklad. Prvním je výklad náboženství jako názoru a pocitu Univerza<sup>44</sup>, druhým pak výklad nezastupitelnosti pozitivních náboženství, jenž se však ve svých příkladech omezuje pouze na judaismus a křesťanství.<sup>45</sup> Mezi oběma ohnisky vládne jisté napětí: zatímco individuální názor Univerza je nenahraditelný a takovýchto možných názorů je nekonečně mnoho, a to zřejmě i u každého jedince, nakonec se tyto názory stejně „svobodně“ přimknou k názoru jednomu, „uskutečněnému náhledu“. Téměř všichni náboženští lidé musejí takto „naladit“ svůj pocit „na jeden společný tón“, prožívají jej sice individuálně a přesto „součinně“, doslova „vzájemně se zasahující“.<sup>46</sup> Pocitem zde tedy opět není míněn pouze niterný prožitek, ale též jeho vnější výraz zasahující nitro druhých a umožňující sdílení. Jinými slovy: nikdo není schopen náležitě roznítit svůj pocit bez účasti na výrazu pocitů druhých. Co je takto složitě popisováno, je přitom každému náboženskému člověku důvěrně známo jako společné modlitby, slavení svátostí, ale hlavně naslouchání slovu, jež Schleiermacher působivě popsal na příkladu ochranovské obce ve čtvrté promluvě.<sup>47</sup> Není to tedy první ro-

<sup>44</sup> *Promluvy*, Promluva druhá, od p. 50 a zejména známé „Intermezzo“ (Zwischenspiel) mezi p. 71–78

<sup>45</sup> *Promluvy*, Promluva pátá, od p. 248, zejména p. 259/260: „Krátkce shrnuto: individuum náboženství, jak ho hledáme, nemůže vzniknout jinak než tím, že některý jednotlivý názor Univerza bude svobodně – jinak se to totiž nemůže stát, jelikož každý názor by na to měl stejné nároky – učiněn středobodem celého náboženství a vše se k němu vztáhne. Takto určitý duch a společná osobitost náhle dospějí k celku. Zafixuje se, co předtím bylo mnohznačné a neurčité. Z nekonečně mnoha rozdílných náhledů a vztahů mezi jednotlivými elementy, jež byly všechny možné a všechny měly být znázorněny, bude prostřednictvím každé takovéto formace jeden náhled zcela uskutečněn. Všechny jednotlivé elementy se nyní objeví na jedné stejnojmenné straně, totiž na té, jež je obrácena k onomu středobodu, a všechny pocity se tak rovněž naladí na jeden společný tón a stanou se živějšími a součinnějšími.“

<sup>46</sup> *Promluvy*, p. 260: „Všechny jednotlivé elementy se nyní objeví na jedné stejnojmenné straně, totiž na té, jež je obrácena k onomu středobodu, a všechny pocity se tak rovněž naladí na jeden společný tón a stanou se živějšími a součinnějšími (eingreifender ineinander).“

<sup>47</sup> *Promluvy*, p. 181–182: „Proto není možné náboženství vyslovit a sdělit jinak než řečnický, v plném vypětí a dovednosti jazyka, a ochotně si přitom posloužit všemi uměními, jež mohou pomoci prchavé a hybné řeči. Proto se také ústa toho, jehož srdce je řečí naplněno, neotevírají jindy než před shromážděním, kde teprve může rozmanitě působit to, co je tak

zum, ale právě pocit, jímž vstupujeme do celku náboženské tradice. Nikoli teprve reflexe, nýbrž bezprostřední prožitek v pocitu je základní podmínkou, díky níž si můžeme tradici osvojit a tak jí také porozumět.

*Promluvám* se občas z některých kruhů vytýká, že vlastně nepřinášejí nic specificky křesťanského, že nevycházejí z Písma, nýbrž z vlastní zkušenosti, a nesvědčí ani o Kristu, přinejmenším ne o jeho přijetí jako nutné podmínce křesťanského náboženství, jehož výkladem *Promluvy* vrcholí. To ovšem není pravda. Při vši zvláštnosti apologetického žánru nacházíme v celém textu bezpočet ohlasů, ne-li výslovných citací Písma, jejichž užití nám sice někdy může připadnout neobvyklé, nikdy však zavádějící nebo zásadně odporující tradičním výkladům. Názor ani pocit nejsou sice termíny biblickými, s biblickým poselstvím je však plně slučitelný přinejmenším jejich nárok na celého člověka, nikoli snad jen na některou jeho mohutnost, ať už poznávací či morální. Stejně biblické a tradičně křesťanské je pak jasné vědomí, že člověk není původcem ani pánem těchto mohutností, ale tyto mu spolu s životem byly dány a nese za ně odpovědnost. Tuto nejpůvodnější danost Schleiermacher později ve *Věrouce* nazývá naprostou závislostí, její vědomí pak pocitem. A stejně jako tam je i zde pocit v jakési základní „sympatii“ *mým* vztahem k druhým, *mým* podílem na duchovním životě společenství, které v tomto případě nazývá církví. Ve *Věrouce* je to nakonec – přes všechnu otevřenost vůči jiným zbožným společenstvím – církev křesťanská, jmenovitě evangelická, jejímž teologickým mluvčím Schleiermacher v té době už zcela přesvědčeně byl, v *Promluvách* se poněkud zdráhá onu „družnost v náboženství“ přesněji určit, mluví o elitním společenství nábožensky vzdělaných a přitom rozptýlených bratří, o osamocených a vyloučených obcích, snad na způsob nějakého vyššího Ochranova.<sup>48</sup> Je však zřejmé, že bez této „pozitivity“

---

nádherně vybaveno. Chtěl a mohl bych vám předestřít obraz bohatého, kypícího života v této obci Boží, kam se sejdou její občané, každý naplněn vlastní silou, již by rád nechal volně vyvěrat, a zároveň pln svatě dychtivostí pojmout a osvojit si vše, co mu druhí mohou poskytnout. Předstupuje-li někdo před ostatní, není to žádný úřad či úmluva, které by jej pověřovaly, ani pýcha či domýšlivost, jež by mu dodávaly troufalosti: je to svobodné hnutí Ducha, pocit té nejsrdčejší jednoty každého se všemi a nejdokonalejší rovnosti, společného odmítnutí každého, nejprve 'a', nakonec' a všeho pozemského řádu. Předstupuje, aby učinil svůj vlastní názor objektem pro druhé, aby je uvedl do krajiny náboženství, která je mu domovem, a aby jim vstúpil své svaté pocity, vyslovuje Universum a sbor ve svatém mlčení sleduje jeho oduchovnělou řeč.“

<sup>48</sup> *Promluvy*, p. 191–192: „Vylíčil jsem vám společnost lidí, kteří si uvědomili své náboženství a pro něž se náboženské vidění života stalo jedním z vládnoucích přesvědčení. Doufám, že jsem vás přesvědčil, že to musejí být lidé dostatečně vzdělaní a plní síly, takže jich vždy může být jen mnoho. Nehleďte proto jejich pospolitost tam, kde se ve velkých chrámech shromažďují stovky lidí, jejichž zpěv už zdálky drásá vaše uši. Dobře víte, že



křesťanství, tedy bez „apriority“ zbožného společenství vůči *mé* zkušenosti Universa, není tento pocit – jenž je vždy též *pocitem pospolitosti* (Gefühl von einer Vereinigung)<sup>49</sup> – vůbec možný. A není to tedy jen pouhá výměna dojmů mezi blízkými, nýbrž *celostné splynutí ve smyslu a rozumění* (das gänzliche Verschmelzen... in Absicht auf den Sinn und das Verstehen).<sup>50</sup> Cítit se naprosto závislým znamená *rozumět* si tak ještě před všemi úvahami, přede vši reflexí. Takové bezprostřední porozumění mi ovšem může zprostředkovat pouze určité společenství s druhými. Stojíme zde před známým paradoxem.

Ve své náboženskosti stejně jako ve své existenci jsme naprosto závislí na Universu. Náš pocit naprosté závislosti je sice bezprostředním sebevědomím, jeho bezprostřednost zde znamená, jak jsme výše ukázali, předně vztaženost veškeré náboženskosti na *mě*, který jsem *sebou* ještě dříve, než se sobě jakkoli stanu předmětem v reflexi. Vedle této bezprostřednosti je tu však také „prostředkovanost“ sdílení, výrazu a vyslovení, jež je pro pocit naprosté závislosti přinejmenším stejně podstatná jako bezprostřednost *mé* vlastní existence. Bez druhých by zkrátka nebylo *smyslu*, tedy ani vědomí závislosti. Schleiermacher si je tohoto paradoxu vědom a to zvláště ve své nauce o prostřednících (Mittler), jež podle něj každé náboženství nutně potřebuje. Je to v zásadě tradiční nauka o prorocství, pouze rozšířená o význačné činitele dějin, vedle prostředníků „znázorňujících“, přibyli prostředníci „utvářející“.<sup>51</sup> Schleiermacher připouští, že jednou tento pro-

---

tak blízko u sebe takovíto lidé nestávají. Snad jediné v jednotlivých osamocených a z velké církve vyloučených obcích je ke spatření něco podobného stěsnáno do určitého prostoru. Jisto však je, že všichni opravdu náboženští lidé, kolik jich jenom kdy bylo, s sebou nesli nejen víru, ale též živoucí pocit takovéto pospolitosti a v ní vlastně i žili, takže všechno to, co se obvykle nazývá církví, dovedli hodnotit podle jeho skutečné hodnoty, to znamená ne zvláště vysoko.“

<sup>49</sup> *Promluvy*, p. 192; Vereinigung (pospolitost) je zde jedním z několika Schleiermacherových synonym pro náboženské společenství či obecnství (Gemeinschaft); srov. též Gemeinde (společenství), Gemeinheit (obec), Gesellige či Geselligkeit (družnost) apod. Český překlad ne vždy mohl udržet jednoznačné přiřazení jednotlivých termínů mezi sebou.

<sup>50</sup> *Promluvy*, p. 234: „Oni spolu navzájem tvoří svazek bratří – nebo máte snad přiléhavější výraz pro ono celostné splynutí jejich přirozeností, ne snad v bytí a chtění, leč ve smyslu a rozumění? Čím více se kdo z nich blíží Universu, tím více to sdílí s druhými a tím dokonalejší tvoří jednotu. Nikdo nemá vědomí pro sebe sama, každý má zároveň vědomí druhého, nejsou už pouze lidmi, nýbrž také lidstvem.“

<sup>51</sup> Držíme se zde výstižné terminologie Osthövenery: „darstellende-gestaltende“, viz Claus-Dieter Osthövener: *Die Christologie der „Reden“*, in: Nico F. M. Schreurs (Ed.): „Welche unendliche Fülle offenbart sich da...“ *Die Wirkungsgeschichte von Schleiermachers „Reden über die Religion“*, Assen 2003, s. 64nn.

střednický úřad ustane a nebude ho více zapotřebí.<sup>52</sup> Jinak řečeno, každý by pak nazíral Universum sám a nepotřeboval by něčí zprostředkování a tedy ani Písmo a svědectví církve. Než ovšem nastane tato vláda Du-cha, neobejdeme se bez zprostředkování a to dokonce i tehdy, dostane-li se nám daru názoru. To je klíčová myšlenka: náboženství nepovstává teprve následně ze shluku zcela individuálních zkušeností, v jakémisi průsečíku naprosto jedinečných perspektiv, ale právě naopak, individuum v náboženském i lidském smyslu a tedy i ona osobní náboženská zkušenost může vzejít téměř výhradně z „pozitivního“ náboženství, z dané dějinné tradice a ze společenství, které ji nese.

## 5. Svatý bol

*Promluvy* jsou poněkud skoupé na bližší určení „pozitivních“ náboženství, zcela pak mlčí o fenoménu, který jsme zde nazvali tradicí, i o jeho specifické řečovosti. Místo toho mluví poměrně obšírně o „stěžejním názoru“<sup>53</sup>, „původním názoru“<sup>54</sup> či „nejvlastnějším pranázoru“<sup>55</sup> jednotlivých „pozitivních“ náboženství, z nichž vyvěrají i jim odpovídající pocity. Tento pranázor a jej provázející pocity už vůbec nejsou nějakými empirickými či psychologickými záležitostmi, třebaže jsou původně zcela individuální perspektivou určité zakladatelské osobnosti a všechny ostatní názory se mu přes veškerou individuální svébytnost připodobňují. Právě tento pranázor je podle Schleiermachers „formou“, jež tvoří individualitu (!) daného náboženství. Nikoli snad skrze nějaká obecná určení společná všem podobným názorům, nýbrž zakládajícím názorem je náboženství ustaveno jako náboženství a to vždy již jako „pozitivní“ náboženství sdílené mnoha stoupenci. Když pomíneme poněkud skoupou úvahu o judaismu, jediný pranázor, jímž se *Promluvy* řádně zabývají, je pranázor křesťanství. Zprvu

<sup>52</sup> Se zjevnou narážkou na Jeremiáše 31,34 tak činí v *Promluvách*, p. 13: „Kéž by však přece jednou došlo k tomu, že by tento prostřednický úřad ustal a lidskému kněžství se dostalo krásnějšího určení! Kéž by přišel čas, jež popisuje jedno staré proroctví, že nikdo nebude potřebovat, aby ho druhý učil, protože všichni budou vyučováni od Boha! Kdyby všude plál svatý oheň, nebylo by potřeba planoucích modliteb, aby oheň sestoupil z nebe. K jeho udržování by stačilo hebké ticho svatých panen a nesměl by se už rozhořet do hrozivých plamenů, ale měl by pouze u všech lidí udržovat v rovnováze onen niterný a skrytý žár.“ – S tím srov. *Promluvy*, p. 99: „U koho se tak náboženství znovu propracovalo zpátky dovnitř a našlo tam Nekonečno, v tom se po této stránce naplnilo a nepotřebuje už žádného zprostředkovatele pro nějaký názor lidstva, ale on sám se jím může stát mnoha jiným lidem.“

<sup>53</sup> *Promluvy*, p. 260: „Zentralanschauung“

<sup>54</sup> *Promluvy*, p. 291: „ursprüngliche Anschauung“

<sup>55</sup> *Promluvy*, p. 293: „eigentlichste Grundanschauung“

nám jeho formulace může připadnout abstraktní: je to názor naprosto zásadního a prohlubujícího se rozporu probíhajícího celým Universem, rozporu konečného a nekonečného, lidského a božského.<sup>56</sup> Tyto protiklady se sice v menší či větší míře dotýkají každého náboženství už ze samotné jeho podstaty, v křesťanství však nabývají zcela zásadní podoby, jelikož Nekonečno teprve nyní nazírá sebe sama skrze konečné, jelikož Nekonečno se zde stává konečným. Pranázorem křesťanství je názor jeho zakladatele Ježíše Krista, jehož jméno sice v *Promluvách* zaznívá zcela ojediněle<sup>57</sup>, celý výklad však nezadržitelně spěje k nejvyšší úrovni prostředkování. V Ježíši Kristu se jedinečným a nepřekonatelným způsobem pojí názor a znázornění, v něm se Universum znázorňuje ve zcela jedinečné a nepřekonatelné dějinné události.

Ježíš měl „živoucí názor Universa“<sup>58</sup>, na jehož základě chtěl zřejmě zrušit onu „starou ideu svého lidu“ a oznámit své Mesiášství. „Vytříbená dokonalost“ tohoto názoru, již u něj nacházíme má přece jen jinou povahu než zděděné tradiční náboženství:

„Potřebuje-li vše konečné zprostředkování něčeho vyššího, aby se stále více vzdalovalo Universu a nerozptýlilo se tak do prázdnoty a nicoty, aby udrželo své spojení s Universem a dospělo k jeho uvědomění, pak to zprostředkující, jež přece samo už žádného zprostředkování nemá zapotřebí, nemůže být pouze konečné. Musí náležet obému, musí být účastno božské přirozenosti stejně a ve stejném smyslu, jako bylo účastno přirozenosti konečné. Co však kolem sebe viděl jako konečné a potřebné zprostředkování a kde bylo něco zprostředkujícího kromě něj? Nikdo nezná Otce než Syn a ten komu by to on chtěl zjevit. Toto vědomí jedinství své náboženskosti, původnosti svého náhledu a síly sdělit sebe sama a roznitit náboženství bylo zároveň vědomím jeho prostřednického úřadu a jeho Božství.“<sup>59</sup>

Není jistě bez významu, že „pranázor“ křesťanství v sobě nutně pojí konečné s nekonečným a to nejen po linii názoru, nýbrž samého nazírajícího. Že by tradiční dogmata – jako zde dvojí přirozenost – bylo prostě

<sup>56</sup> *Promluvy*, p. 291: „Není to než názor vzájemného protikladného působení všeho konečného vůči jednotě celku a toho, jak Bůh s tímto protikladným působením nakládá, jak zprostředkuje toto nepřátelství vůči sobě, jak brání stále většímu vzdalování prostřednictvím jednotlivých bodů rozestých po Universu, jež jsou zároveň konečné i nekonečné, lidské i božské. Zkáza a spása, nepřátelství a zprostředkování – to jsou dvě nedílně spojené strany tohoto názoru, jež určují podobu vší náboženské látky v křesťanství a tak i celou jeho formu.“

<sup>57</sup> Jako Ježíš je zmíněn jednou (p. 288) v polemice se židovstvím, jako Kristus pětkrát (pp. 288, 2×304 a 2×306) ve vztahu k učedníkům a následovníkům.

<sup>58</sup> *Promluvy*, p. 302: „Uvažujme však o živoucím názoru Universa, jenž naplnil jeho [tj. Ježíšovu] celou duši, jen tak, jak ho u něj nacházíme, tedy ve vytříbené dokonalosti.“

<sup>59</sup> *Promluvy*, p. 302/303

možno takto „nazírat“, je samozřejmě přehnané očekávání. Tento „pranázor“, jenž se stává pramenem a měřítkem všech křesťanských „náhledů“, se však vyznačuje vytříbenou jasností, již má následovat naše úsilí o stejně jasné zření. Co jiného je ona „jasnost“ než nejvyšší stupeň naplnění názoru Universa, nad nějž nelze myslet vyšší, v němž se samo Universum stává názorem, Nekonečno konečným, aby vše konečné bylo vyvýšeno do Nekonečna? Tato charakteristika by snad mohla působit poněkud formálně, kdyby ji neprovázal živoucí pocit – a s ním i výraz a celý proud zprostředkování.

Víme, že pranázor podstatně určuje povahu pocitu, který jej provází. Právě tento pocit od počátku prostupuje vše, co křesťan věří a koná a je mu důvěrně znám i tehdy, nedospívá-li snad sám k oné vytříbené jasnosti pranázoru. Pocit se předně hlásí jako „nekonečná“, „neukojitelná touha“<sup>60</sup>, která se nás zmocní tváří v tvář tomuto spojení svatého a světského, vzneseného a nicotného – tedy poznáme-li Krista jako pravého Boha a pravého člověka. Není to však nějaké vědění ale ani bezmyšlenkovité přijetí, je to všeprostopující „nálada“, „vládnoucí tón“ všech pocitů, „svatý bol“ provázející každou radost, bolest, lásku i úděs.<sup>61</sup> Zřejmě mohu tento bol sdílet s druhými věřícími, od nich ho přejímat a jim ho předávat v rozumějící sympatii, o níž jsme mluvili výše.

Původní a zakládající je však prostřednictvím samého Krista, jehož nitro musíme napodobit (nachzubilden), k čemuž nás ovšem může podnítit sotva co jiného než četba oněch několika „stránek v prostém jazyce“ od jeho „milovaného přítele“, tedy apoštola Jana. Schleiermacher pokládal Janovo evangelium za nejstarší a tedy i nejméně zasažené pozdějšími církevními redakcemi. Biblická evangelia jsou mu v *Promluvách* ještě „zkomolenými vyprávěními o životě vzneseného původce“<sup>62</sup> a ani později se zcela nezbavil skepse vůči spolehlivosti biblického textu. Proto také činí takový důraz na jiný a jistější způsob prostředkování ve sdílení pocitů vztažených ke stěžejnímu názoru. Mohlo by se tedy zdát, že *Promluvy* dávají přednost jakémusi stěží uchopitelnému „vcítění“ před tradičním „slyšením“, charismatické bezprostřednosti před prostředkováním skrze Písmo a tradici. Tato místa je ovšem třeba číst zvláště pečlivě. Svatý bol – jenž pro nás dochází nejzřetelnějšího výrazu v symbolu kříže nebo lámání chleba – je onou základní náladou, již nalzáme v Ježíšově nitru a jíž máme připodobňovat vlastní pocity. Ani svatý bol však není počítkem, do nějž by bylo možno se pouze „empiricky“ vcítit, nýbrž je „vědomím prostřednického

<sup>60</sup> *Promluvy*, p. 299: Gefühl einer unbefriedigten Sehnsucht

<sup>61</sup> Tamtéž: Stimmung, herrschender Ton, heilige Wehmut

<sup>62</sup> *Promluvy*, p. 301

úřadu“ a vlastního „Božství“<sup>63</sup>, vědomým vztažením mesiánských prorocství na sebe, naprosto jedinečným výkladem náboženské tradice, z níž sám vzešel, vlastně jejím odmítnutím, jež veřejně vyhlašuje, když

„stanul opuštěn, v domnění, že je navždy umlčen, bez jistoty, zda skutečně položil základ společenství svých stoupců, tváří v tvář lesku starého porušeného náboženství, jež se ovšem jevílo silné a mocné, obklopen vším, co budilo úctu a mohlo vyžadovat naprosté podřízení, se vším, co byl odmalička naučen cítit, sám a bez opory v čemkoli jiném *krom tohoto pocitu* a On – aniž se šlo něčeho takového nadít – řekl Ano, největší slovo, jež kdy smrtelník pronesl: toto byla velkolepá apotheosa a žádné božstvo nemůže být jistější než to, jež takto klade sebe sama.“<sup>64</sup>

Oním velkým „Ano“ je zřejmě myšlena Ježíšova odpověď na otázku velekněze, zda je „Mesiáš, Syn Požehnaného“ (Mk 14,61–62). Ani tento pocit – mesiášské sebevědomí – by nám nebyl býval přístupný, kdyby nebyl takto vysloven, zachycen a znázorněn. Sotva bychom ho mohli napodobit, kdyby nebyl býval uchován a prostředkován společenstvím stejně naladěných učedníků. Ani na chvíli jsme tedy v nějakém svatém vytržení nevystoupili z horizontu tradice, která se snad oním Ano láme, rozděluje, nově nahlíží, vždy však je nesena sympatickým srozuměním v oné „jasnosti, rozmanitosti a bohatství, skrze něž se ona základní idea rozvinula“.<sup>65</sup> Že se zde namísto obvyklého „slyšení“ a „víry“ mluví o pocitu má především zdůraznit *pro me* této zvěsti, naprostou závislost mě samého a nakonec i Ježíše, nakolik byl *vere homo*. Tímto velkým Ano se božský prostředník stává i naším učitelem a zanechává zde velkou školu, která „z jeho náboženství bude odvozovat [náboženství] své“.<sup>66</sup> Čím *Promluvy* vrcholí, tím *Věrouka* začíná.

Snad se nám nyní podařilo uvést dostatek zřejmých dokladů, že obvinění Schleiermachera ze „zbožného subjektivismu“ pramení dílem z nepozorné četby a unáhlených závěrů, dílem snad i z kryptického stylu Schleiermacherova. Podstatné zjištění – že v pocitu se původně snoubí sebevědomí se vzájemností – jsme však museli vlastně dořící sami, třebaže na základě četných indicií. Počáteční vyjádření, že bezprostřednost nám musí být zprostředkována, že naprostá závislost je citěna i sdílena, vypadá paradoxně, jen pokud bychom pocit zcela abstrahovali od výrazu. Že tuto ne zcela samozřejmou souvislost Schleiermacher blíže neozřejmuje, že z jeho

<sup>63</sup> *Promluvy*, p. 303

<sup>64</sup> Tamtéž (kurzíva naše)

<sup>65</sup> *Promluvy*, p. 300–301

<sup>66</sup> *Promluvy*, p. 303

textů dostatečně jasně nevysvětluje vztah pocitu k řeči a zvláště k tradici, lze považovat za nedostatek či spíše nedodělek, který bohužel zanechal svým čtenářům. I hermeneut zkrátka potřebuje své hermeneuty.