

FILOSOFIE NÁBOŽENSTVÍ MEZI ORTODOXIÍ A ROMANTIKOU

Stanislav Sousedík

Námět mého příspěvku je patrný z jeho názvu jen částečně. Nejedná se mi o to reprodukovat známé údaje o filosofii náboženství uvedeného období: S těmi se může čtenář seznámit v odborných dílech či alespoň v některém z početných přehledových příspěvků věnovaných této problematice. V pracích toho typu nebyly však dosud, pokud je mi známo, prezentovány myšlenkové posuny, jež se v uvedeném období odehrály, takovým způsobem, aby zcela jasně vynikl jejich přelomový ráz. Zamýšlím proto v tomto svém příspěvku poukázat na diskontinuitu s předchozím vývojem, k níž v této oblasti došlo, a naznačit přitom alespoň rámcově i dopad této skutečnosti na další osudy křesťanství v naší evropsko-americké kulturní oblasti.

Svůj příspěvek jsem rozdělil na několik oddílů. V *prvním* se pokusím charakterizovat některé základní rysy křesťanské nauky z doby před nástupem osvícenství, tedy z dob post-tridentského katolictví a tzv. staroprotestantské ortodoxie. Nebudu zde mezi nimi rozlišovat, protože z hlediska filosofie náboženství není mezi oběma větvemi západního křesťanství v této době podstatného rozdílu. V druhém oddílu budu uvažovat o osvícenské filosofii náboženství, tj. o deismu. *Třetí* část je věnována dílu hlavního představitele romanticky orientované filosofie náboženství, Friedricha Schleiermachers († 1834). Ve čtvrté části se pokusím na základě uvedeného materiálu charakterizovat zlom, k němuž v oblasti západního křesťanství v uvedeném období došlo, a naznačit některé jeho důsledky.

1. Ortodoxie

Slovem „zjevení“ (*revelatio*) se v širokém smyslu rozumí odhalení, jímž se někomu učiní zjevným něco, co mu předtím bylo utajeno. Ve filosoficko-theologickém smyslu se slova „zjevení“ užívá v ortodoxii ve dvou odlišných, ale úzce souvisejících významech. „Přirozeným zjevením“ se nazývá to, co je možno o Bohu odhalit výlučně rozumovými prostředky,

na základě zkoumání toho, co stvořil. Nauka, kterou lze na základě tohoto východiska koncipovat, je filosofická disciplína, jíž se říkalo „přirozená theologie“. Přirozená theologie má sice svůj zdroj v profánní lidské zkušenosti, vytváří však v člověku předpoklady k přijetí zjevení označovaného v rámci ortodoxie jako *zjevení nadpřirozené*. To spočívá v Božích sděleních, jichž se lidstvu dostalo prostřednictvím proroků, autorů písňících pod vlivem vnuknutí, především však Ježíše Krista. Obsahem tohoto sdělení jsou jednak určité mravní pokyny, jednak tvrzení, týkající se Boha a jeho vztahu ke světu a lidem. Těmito tvrzením je člověk schopen – ovšem jen do jisté míry – rozumět, ale jejich pravdivost si není s to vlastními silami ověřit. Člověk je má proto přijímat vírou. Víra založená na přesvědčení o Boží pravdomluvnosti, nemá-li spočívat v bludném kruhu, předpokládá předběžné, na víře nezávislé poznání Boha. To má právě víře poskytovat ona výše zmíněná *přirozená theologie*. Soustavná nauka vybudovaná na základě nadpřirozeného zjevení je *křesťanská theologie*. Obsah této křesťanské theologie spočívá v podstatě ve dvojím: Za prvé v tvrzení, že člověk zahájil svou dějinnou existenci hříchem, pozbyl v důsledku toho původní Boží přátelství a přivodil na sebe a své potomky Boží hněv. Za druhé pak ve víře, že Boží Syn, Ježíš Kristus, svou obětí na kříži tento Boží hněv usmířil (myšlenka satisfakce)¹ a otevřel tím ospravedlněnému člověku ztracenou perspektivu věčného života (myšlenka vykoupění).

Co je z uvedeného pro naše další úvahy důležité? Povšimněme si především, že v pojetí ortodoxie Bůh s lidmi *mluví*, že jim tedy něco větami (oznamovacími a rozkazovacími) sděluje. Zjevení se tedy v pojetí ortodoxie odehrává ve větách. Takovému pojetí nadpřirozeného zjevení, jež se uskutečňuje větami, budu říkat *propoziční*.² Za druhé si povšimněme, že v pojetí ortodoxie je Vtělení Ježíše Krista (tj. intimní, v průběhu dějin uskutečněné spojení samého Boha s určitým člověkem) dějinnou událostí nadlidského (kosmického, a dokonce více než kosmického) významu. Ježíš je v důsledku toho i samým středobodem lidských dějin, jež se

¹ O Kristově satisfakci za hřích, pokud jde o katolickou teologii, srv. *Concilium Tridentinum*, sessio 5, can. 3; pokud jde o reformovanou kalvínskou, srv. H. Hepppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, vyd. E. Bizer, Neukirchen 1935. V pojetí ortodoxie není myšlenka satisfakce žádnou „teorií“, tj. vysvětlením, jež by bylo možné nahradit v případě potřeby nějakou teorií vhodnější, nýbrž článkem víry.

² Slovo „propozice“ znamená výrok, nikoli pokyn nebo příkaz. Nazývám-li ortodoxní pojetí zjevení „propozičním“, není to tedy úplně přesné. Lze to však připsat, chápeme-li ten název jako *pars pro toto*.

s ohledem na úlohu, kterou v nich Vtělení hraje, rozpadají zcela přirozeně, na lidském rozhodnutí nezávisle, na dobu před Kristem a po Kristu.

Připomeňme si, že ortodoxie po stránce svých uvedených charakteristik nepřináší ve srovnání s celou předchozí křesťanskou tradicí v zásadě nic nového. S propozičním pojetím zjevení se setkáváme více méně v celém předchozím vývoji křesťanského (a izraelského) náboženství. Bible, v níž je nám zjevení hlavně dochováno, je v pojetí ortodoxie inspirovaná. Její inspirace spočívá nikoli v tom, že její četba inspiruje někoho k tomu či onomu, nýbrž že je její text vnuknutý Bohem. Podobně je tomu i se zadostiučiněním (satisfakcí), kterou podal Ježíš Kristus Otcí svou smírnou obětí na kříži. Ta má své pevné zakotvení v novozákonních spisech i pozdější tradici a ortodoxie 16. století ji věrně traduje.

2. Deismus

Deismus je náboženská filosofie rané evropské moderny. Je známo, že počátek novověku je obdobím, do něhož spadá řada objevů astronomických (Mikuláš Koperník, Galileo Galilei), zeměpisných (zámořské cesty, v jejichž důsledku pozbyla platnosti představa, že posvátná místa křesťanstva leží na nějakém geograficky význačném místě Země) i historických (např. Isaac de la Peyrère zpochybnil biblickou chronologii jejím srovnáním s chronologickými údaji egyptskými, jež nebylo možno uvést v soulad s odpovídajícími údaji obsaženými v Písmu). Znejistění křesťanského vědomí, jež to vše vyvolávalo, mělo – hlavně v protestantském prostředí – za následek *na jedné straně* krizi důvěry v nadpřirozený původ v Písmu obsaženého zjevení, *na straně druhé* vzrůst důvěry v „zjevení přirozené“, v onu *theologia naturalis*, jejíž výsledky byly považovány v té době za zcela jisté a definitivní. Z těchto dvou faktorů, z poklesu důvěry v nadpřirozený původ biblického textu a z posílení významu přirozené theologie, se vyvinul osvícenský deismus.

Deismus vznikl na sklonku 17. století v Anglii a odtud se rozšířil do Francie a hlavně od poloviny osmnáctého století i do střední Evropy. Základní myšlenkou deismu bylo, že ke křesťanskému náboženství náleží pouze to, co je poznatelné a dokazatelné rozumem, tedy především existence Boží a na ní založený mravní řád. Představitelé tohoto směru neměli namnoze nepřátelský vztah k tradičnímu (ortodoxnímu) křesťanství. Jejich úmyslem bylo v některých případech dokonce křesťanství, nakolik to považovali za možné, obhájit, tj. poskytnout mu intelektuální prostředky, aby mohlo úspěšně čelit (jak se dnes říká) „výzám“ či „zna-

mením“ nové doby. Dosáhnout tohoto cíle chtěli deisté výše uvedeným způsobem, tj. v podstatě redukcí křesťanství na přirozenou teologii. Že Bůh existuje a že je původcem mravního řádu, to jsou ovšem nadčasové pravdy, které lidstvo provázejí od stvoření člověka. To však právě deisté vysoce oceňovali, protože od náboženství žádali evidenci a jistotu, kterou mu ovšem žádná dějinná událost jakožto nahodilá nemůže poskytnout. Křesťanství nebylo proto podle jejich mínění založeno dějinnou osobou či událostí, např. Ježíšem Kristem (jak měla za to ortodoxie), nýbrž musí být tak staré, jako je lidstvo. Výrazně to vyjádřil jeden z nejznámějších anglických deistů, Matthew Tindal, když dal svému stěžejnímu dílu název *Christianity as Old as the Creation* (London 1730). Historické pravdy týkající se nahodilých, dějinných událostí (vyvolení, prorocství, vtělení, zmrtvýchvstání atd.) tedy podle deistů k čistému křesťanství nenáležejí. Obhájit křesťanství znamená proto pro Tindala zbavit je nahodile vzniklých historických příměsků a redukovat je na čisté, nadčasově platné rozumové náboženství. Podobně (s nevýznamnými obměnami) soudili i jiní význační deisté: v Anglii po Tindalovi zejména John Toland, ve Francii Jean-Jacques Rousseau, v Německu Gotthold E. Lessing aj. Rozdíl mezi nimi shledáváme převážně pouze ve vztahu k předchozí křesťanské tradici: ten je u některých smířlivý, u jiných (vzpomeňme např. na Voltaira, jenž byl také deistou) polemický a výsměšný. Charakteristické je deistické hodnocení postavy Ježíšovy. Ač to deisté vysloveně neříkají (a někteří by to asi i rozhořčeně odmítali), plyne z logiky věcí, že je v jejich soustavě Ježíš jako historická postava vlastně nadbytečný. Křesťanství je v jejich pojetí v jádře přirozenou teologií, a v té se přece o Spasiteli nejedná! Deistům proto nezbyvá než chápat Ježíše (jehož se v dobovém kontextu nemohli zcela vzdát) buď jako význačného mravního učitele, anebo jako vlivného myslitele (obojí spojuje Lessing, který chápe Ježíše jako mravní vzor a zároveň jako myslitele hájícího proti židovství myšlenku nesmrtnosti).³ Ve všech těchto rolích je ovšem Ježíš zastupitelný, protože nepřináší (v rámci deismu přinášet ani nemůže) nic, co by nemohl poskytnout i jiný moudrý a ctnostný člověk. Charakteristické je, že pro deisty je právě křesťanství neměnné a stejné od stvoření světa až do jejich dob. Polytheismus se v jejich pojetí v průběhu dějin vyvinul z původního monotheismu jako jakási jeho degenerace. S myšlenkou, že tomu mohlo být i jinak, totiž právě naopak,

³ G. E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechtes* (1780). Český překlad dostupný v dvojjazyčném vydání: G. E. Lessing, *Tři filosofická pojednání*, přel. R. J. Weininger, Praha 2014, str. 45–80.

že se totiž mohl monotheismus vyvinout z původního polytheismu, přichází teprve David Hume. Teprve on tvrdí, že se monotheismus vyvinul z původního polytheismu, a to v procesu „abstrakce“.⁴

Posuzujeme-li deismus v celku, je třeba říci, že se *po kulturněhistorické stránce* jedná o myšlenkové hnutí vyrůstající z křesťanských kořenů. Posuzujeme-li naproti tomu deismus po věroučné stránce, dospějeme k odlišnému hodnocení: Musíme totiž konstatovat, že se jedná o náboženský útvar, jenž s tradičním křesťanstvím nemá společného téměř nic. Ústřední postavou biblického a na něj navazujícího tradičního křesťanství je, jak jsem již výše upozornil, Ježíš Kristus, jehož význam spočívá podle ortodoxie v tom, že svou obětí na kříži obnovil hříchem ztracený, přátelský vztah Boha k člověku. Deismus rezignuje na tento ústřední bod nauky víry a chápe Ježíše jen jako učitele a vzor mravnosti, případně jako velkého náboženského myslitele, k jehož zbytečné smrti došlo jen politováníhodným nedorozuměním jeho dobových oponentů. Pochopí-li se věci takto, znamená to ovšem vznik nového náboženství, které s předchozí křesťanskou tradicí (krom oněch kulturněhistorických souvislostí) nic nespojuje.

Není věru divu, že deismus vyvolal ve své době v život horlivou činnost apologetickou ze strany ortodoxie. O té je dosud známo poměrně málo. Jisté je, že se dobová apologetika a později na ni navazující obnovená ortodoxie z radikální biblické kritiky postupem doby o mnohém poučila. Základní výhrada oněch starých obhájců ortodoxie, že totiž deistická exegeze vylila s vaničkou i dítě, zůstává ovšem (alespoň z hlediska ortodoxie) v platnosti.

3. Diskreditace přirozené theologie Davidem Humem a Immanuelem Kantem a její důsledky

Upozornil jsem výše, že jedním z předpokladů vzniku osvícenského deismu bylo hluboké přesvědčení, že je přirozená theologie definitivním, natrvalo nezpochybnitelným slovem moderní osvěty. Toto přesvědčení bylo nicméně, jak známo, na sklonku osmnáctého století zproblematizováno dvěma vlivnými mysliteli, totiž Davidem Humem a Immanuelem Kantem. Oba, každý svým způsobem, provedli tak pronikavou kritiku tradiční přirozené theologie (především jejich filosofických důkazů

⁴ D. Hume, *Přirozené dějiny náboženství*, přel. J. Škola, Praha 1900.

Boží existence), že to vedlo k téměř úplné a dlouhodobé diskreditaci této nauky.⁵

Diskreditace přirozené teologie je významný fakt, jenž měl v oboru filosofie náboženství dva pro nás zde důležité důsledky. Předně přinesl, jak jsem již upozornil, rychlý, téměř abruptní konec deismu, jenž ve své osvícenské podobě přestal být od sklonku osmnáctého století v širším měřítku zastáván. Za druhé dal zastáncům křesťanství podnět k hledání nových cest, jimiž by bylo možné náboženství, a hlavně ve svých nehlubších základech otřesené křesťanství, přece jen ještě nějak „zachránit“.

Pokud jde o Huma, historici se nedohodli (a stěží se kdy dohodnou), jak vlastně v skrytu duše o náboženství smýšlel. Prokazatelné je pouze to, že v rámci jeho filosofických principů křesťanská ortodoxie nemá perspektivu a že se v jeho díle s pokusem o rehabilitaci křesťanství v nějaké změněné podobě nesetkáváme.

Trochu jinak je tomu u Kanta, jenž se určité východisko pro „záchranu“ křesťanství pokusil nalézt. Jeho teoretická filosofie sice přirozenou teologii jako vědu vylučovala a původní verze jeho praktické čili morální filosofie, obsažená v jeho nevelkém spisu *Základy metafyziky mravů* (1785), proto s představou Boha nepočítala. Ve svém následujícím myšlenkovém vývoji Kant nicméně na tuto důslednost rezignoval a rozhodl se (jak to charakterizoval T. G. Masaryk)⁶ sedět na dvou židlich. Několik let po *Základech metafyziky mravů* vydal totiž obšírnější spis k etice nazvaný *Kritika praktického rozumu* (1788). V něm sice setrval na svých teoretických předpokladech, pokusil se nicméně vytvořit pro náboženství útočiště v oblasti filosofie praktické, mravní. Soudil, že platnost mravního zákona, známého z jeho předchozího spisu, požaduje (= postuluje) předpoklad Boží existence, nesmrtelnosti lidské duše apod. V rámci Kantových předpokladů by bylo bývalo důsledné říci, že jeho

⁵ Stojí za připomenutí, co napsal v této souvislosti G. W. F. Hegel r. 1812 v předmluvě k prvnímu vydání své tzv. *Velké logiky*: „Dasjenige, was vor diesem Zeitraum [Hegel míní posledních asi 25 let] Metaphysik hiess, ist, sozusagen, mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden, und aus der Reihe der Wissenschaften verschwunden. Wo lassen sich, oder wo dürfen sich Laute der vormaligen Ontologie, der rationellen Psychologie, der Kosmologie oder selbst gar der vormaligen natürlichen Theologie noch vernehmen lassen? Untersuchungen, zum Beispiel über die Immaterialität der Seele, über die mechanischen und die Endursachen, wo sollten sie noch Interesse finden? Auch die sonstigen Beweise vom Dasein Gottes werden nur historisch ... angeführt.“ (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Vorrede zur ersten Ausgabe, vyd. G. Lasson, Leipzig 1948, str. 3).

⁶ K. Čapek, *Hovory s T. G. Masarykem*, Praha 1990, str. 234.

mravní zákon postuluje nemožné, a že je tedy (alespoň tak jak jej Kant pojal) i sám nepřijatelný. To však Kant neučinil a pokusil se objevit pro náboženství jakýsi „životní prostor“, kam by na ně jeho vlastní, Kantova, kritika nedosáhla: Měl za to, že jej nalezl v oblasti věci o sobě. To je však víc než problematické, jednak protože je problematický sám předpoklad existence věci o sobě, jednak protože Kant v rozporu se svými principy připisuje takové věci kauzální působení na naše poznávací schopnosti. Nedívíme se proto, když čteme, že T. G. Masaryk charakterizoval tento Kantův krok jako pouhý „metafyzický trik“.⁷ Ale i kdybychom benevolentně odhlédli od této a dalších myšlenkových nesnází, které jsou ve zmíněném „triku“ obsaženy, nemohli bychom dobře považovat Kantem navrhované řešení za skutečný přínos. Brání tomu Kantův způsob uvažování o morálně filosofických námětech, jenž je zatížen ještě dalším, často přehlíženým problémem, totiž autorovým „moralismem“. Slovem „moralismus“ rozumím filosofické přesvědčení, že v uctivém respektování mravního zákona spočívá sám cíl čili smysl lidského života. S čímsi takovým se u Kanta vskutku setkáváme, a není tak dalece obtížné nahlédnout, v čem je tu chyba. Morální život není totiž zřejmě posledním cílem lidské bytosti, nýbrž pouhým užitečným prostředkem, aby člověk žil ve společenských podmínkách, v nichž je o takovém cíli možné uvažovat. Představme si, že žijeme ve společnosti, jejíž všichni členové, včetně nás samých, z úcty k zákonu plní dokonale jeho předpisy. Život by za takových podmínek byl pravděpodobně příjemnější, než jak jsme mu fakticky zvyklí, ale to by nás patrně nezbavilo potřeby tázat se po smyslu lidské existence (možná by to tu otázku naopak předestřelo s tím větší naléhavostí).

Kant se k náboženské problematice vrátil ještě ve svém pozdním díle o *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* (1793). Ráz spisu je v podstatě osvícenský: Teoretický důkaz Boží existence známý ze starší přirozené teologie nahrazuje Kant svým „důkazem morálním“ (tak sám v *Kritice soudnosti* nazývá myšlenkový postup, jímž se vyhovuje jeho postulátům), jinak se však po stránce náboženské filosofie od deistů své doby valně neliší.⁸ Kant silně ovlivnil další směřování filosofie náboženství svou teoretickou filosofií obsaženou v jeho *Kritice čistého rozumu*.

⁷ Tamt.

⁸ Za určitou odlišnost od deismu lze považovat to, že se Kant ve svém spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* zabývá původem náklonnosti člověka k hříchu. Při řešení, které nabízí, užívá ovšem opět svého „metafyzického triku“.

Význam jeho vlastní náboženské filosofie obsažený v jeho praktické filosofii se mi zdá menší.

4. Romantická filosofie náboženství

Viděli jsme, že vystoupení Humovo a Kantovo přivedlo kolaps starší metafyziky a diskreditaci dosavadní přirozené theologie. Spolu s ní vzal ovšem za své i deismus, jehož přesvědčivost byla, jak jsme viděli, na platnosti přirozené filosofie veskrze závislá. V té době představovalo ovšem evropské křesťanství stále ještě mocný duchovní proud, a to si vyžadovalo, aby se jeho intelektuální představitelé s nastalou duchovní situací, jež otfásala samými základy křesťanského náboženství, nějak vyrovnali. A tu dochází k jevu, který znamená něco nového: Až do té doby se totiž (přes závažné diference v oblasti věrouky) filosofie náboženství katolické a protestantské větve západního křesťanstva podstatně nelišily.⁹ To se nyní, po vystoupení Humově a Kantově, mění a hlavní proud katolického a protestantského myšlení se od nynějška na určitou dobu rozchází.¹⁰ Na to se nyní musíme podívat blíže. Začnu vysvětle-
ním stanoviska katolického.

4.1. Katolická cesta

V 18. století se vlivem osvícenských idejí ocitla aristotelsko-scholastická filosofie, jak se do té doby pěstovala na většině evropských universit, v krizi. Bylo jasné, že ve své tehdejší podobě (byla prostoupena početnými prvky metafyziky leibnizovsko-wolffiánské, tedy právě oné filosofie,

⁹ Toto tvrzení může někomu připadnout překvapující, ale odpovídá zcela skutečnosti. J. Kalvín a představitelé kalvínské ortodoxie se vyznačovali důvěrou v přirozenou teologii, v níž viděli předstupeň theologie zjevené. Odmítnutí přirozené theologie ve 20. stol. a s tím spojený fideismus je teprve dílem K. Bartha. Velký vliv tohoto teologa způsobil, že jeho fideismus byl (a jistě pro některé ještě i dnes je) považován za charakteristický rys celé reformované tradice. Tak tomu však, jak ukazoval proti Barthovi kdysi již E. Brunner, není. Srv. podrobný výklad in: M. Sudduth, *Reformed Objection to Natural Theology*, Burlington 2009.

¹⁰ Zdůrazňuji, že tato teze platí pouze o hlavním proudu katolického a protestantského myšlení. Podrobnější historický pohled totiž ukazuje, že i v protestantské oblasti té doby nalézáme mezi filozofy velké obháje ortodoxie (k nejvýznamnějším náleží Skot Thomas Reid, později ve Spojených státech Charles Hodge aj.), a naopak v katolické oblasti četné jednotlivce i směry předjímající pozdější katolický modernismus (pokud jde např. o raný katolický kantianismus, srv. K. W. Littger [vyd.], *Kant und der Katholizismus*, Wiesbaden 2005). Poznamenávám na okraj, že dnes jde rozdíl ortodoxní – liberální zřetelně napříč křesťanskými konfesemi.

jež se svými slabinami stala hlavním adresátem Humovy, ale především Kantovy kritiky) není k účelu obrany křesťanské ortodoxie způsobilá. V této situaci se některým (především v Itálii působícím) katolickým myslitelům kolem r. 1800 zdálo potřebné vrátit se „k pramenům“, totiž k tehdy zcela přezírané filosofii středověké, a především k Tomáši Akvinskému. Strategie těchto autorů byla přímočará: Uvedli-li myslitelé jako Hume a Kant křesťanství do výše popsané krize, spočívá jediné myslitelné východisko v kritice těchto myslitelů, v zproblematizování jejich vlastní filosofie. To, že se tohoto zproblematizování mělo pozitivně docílit návratem do středověku, se jevílo vzdělané veřejnosti té doby jako počinání dílem naivní a zpozdilé, dílem (s ohledem na domnělé politicko-mocenské, restaurační konotace) nebezpečné a odiosní. Dokonce ani církevní úřady nebraly z toho důvodu novotomistický program po několik desetiletí na vědomí. Proti očekávání se však zdánlivá utopie stala časem skutečností: Díky neobyčejně houževnatému úsilí (a i vlivem značného filosofického nadání některých z těchto nejstarších „novotomistů“) se jiskra sympatizujícího zájmu o jejich směr přenesla záhy z Itálie do jiných zemí, do Francie, Anglie, Německa (a odtud, mimochodem řečeno, zhruba od šedesátých let předminulého století i do českých zemí). Velké naděje, s nimiž novotomismus (podpořený posléze, r. 1879, i uznáním církevních úřadů) vystoupil na scénu, se ovšem naplnily jen částečně. Pozměnit směr vývoje naší západní civilizace od stále se prohlubujícího sekularismu k cílům křesťanskému pravověří příznivějším se v podstatě nepodařilo, a vliv novotomismu zůstal omezen více méně jen na katolické intelektuální kruhy. I to byl ovšem překvapivý úspěch. Nebudu zde popisovat filosofické rysy obnoveného tomismu. Čtenář jistě ví, že se jedná o filosofii s realistickou teorií poznání (zmírněnou tím, že se v ní připisuje rozumu určitá „apriorní“ aktivita) a s metafyzickou teorií vybudovanou na důsledném rozvinutí aristoteléské nauky o potenci a aktu (k jejímuž výkladu je ovšem využito platónské nauky o participaci). V naší souvislosti je významné, že obnovený tomismus poskytoval křesťanskéologii myšlenkové předpoklady pro setrvání při propoziční (byť pod vlivem osvícenské kritiky postupně nepodstatně modifikované) teorii zjevení, a tím i pomohl uchránit tradiční křesťanství před hrozícím zánikem. Cena, kterou za to muselo katolictví na Západě zaplatit, byla ovšem nemalá: Spočívala v tom, že se katolické, na tomistických základech orientované křesťanství muselo rozejít s hlavním proudem novodobého myšlení, a muselo si osvojit roli jeho oponenta a kritika. I to byla ovšem úloha důstojná, ačkoli také nadměrně náročná. Znamenala v podstatě ukázat, že dějinný vývoj lidstva nestojí nad zje-

vením, nýbrž naopak: zjevení je nad dějinami.¹¹ Úloha kritika soudobé kultury byla ovšem pro katolictví té doby nová, třebaže zase ne zcela neznámá. Církev ji plnila již kdysi ve starověku, zejména v dobách před Konstantinovým ediktem (r. 313). Tehdy však vystupovala jako kritik kultury sobě cizí, pohanské. Nyní, tváří v tvář evropské moderně, stála před úkolem stát se kritikem kultury vzešlé z jejího vlastního lůna, kultury nesoucí nesmazatelné stopy tohoto svého původu. K plnění takového úkolu nemohla ovšem stačit pouhá kritika, tj. negace, nýbrž musela zahrnovat nabídku pozitivních alternativ, a to především v oblasti filosoficko-theologické (neboť zde zřejmě spočíval zdroj intelektuálního vyzařování), ale i v nejrůznějších oblastech kulturního života západní společnosti vůbec. Není jistě náhodou, že teprve po Francouzské revoluci se setkáváme vedle katolicky orientované filosofie a teologie i s tzv. katolickou literaturou, výtvarným uměním, dokonce i hudbou (o politice ani nemluvě). Jedná se o fenomén, pro nějž je obtížné hledat a najít paralelu v oblasti jiných civilizací a kultur. Podstata jevu spočívá v tom, že náboženství, jež se nejprve stane ideovým tvůrcem určitého kulturního okruhu, se promění v průběhu jeho vývoje (vývoje pro náboženství sice nepřiznivého, avšak bez předchozích náboženských fází nemyslitelného) v jeho hlavního kritika a konkurenta.

Zbývá mi vysvětlit, proč přiřazuji novotomistický pokus do kapitoly o romantické filosofii náboženství. Obvyklé to samozřejmě není. Za představitele romanticky zaměřené katolické filosofie té doby bývají běžně považováni myslitelé, jako byli ve Francii např. Joseph de Maistre, François René de Chateaubriand, v Německu Franz von Baader, Joseph Görres a další. Je jasné, že s těmito a dalšími podobnými mysliteli nespojuje obnovitele tomismu po filosofické stránce mnoho. Povšimněme si nicméně, že novotomisté měli – v rozporu s tehdy rozšířeným, prezíravým postojem vůči středověkému myšlení – ambici vrátit se k jeho významnému středověkému představiteli, k Tomášovi Akvinskému. To mělo patrně více příčin, ale svědčí to i o posunu vkusu od osvícenského stanoviska k hledisku novému. Tím novým hlediskem byl se svým nově probuzeným zájmem o středověk – romantismus.¹²

¹¹ Pojetí výkladu bible, na němž se takové stanovisko zakládá, může sice, ale zdaleka nemusí být fundamentalistické (srv. dokument papežské biblické komise z r. 1993: *Výklad bible v Církvi*, přel. J. Hřebík – J. Brož, Kostelní Vydří 2007).

¹² O osobních (např. literárních) zájmech nejstarších novotomistů není dosud známo téměř nic. Teprve budoucí bádání může tedy empiricky rozhodnout, zda má moje uvedená hypotéza základ ve věci.

4.2. Protestantská cesta, F. Schleiermacher

4.2.1. Základní rysy Schleiermacherova díla

Zatímco se novotomisté pokusili hlavnímu proudu novověkého evropského myšlení vzdorovat a postavit mu hráze, šli někteří významní představitelé filosofie náboženství jinou cestou a usilovali naopak se do tohoto novověkého proudu organicky vřadit. Zakladatelskou úlohu mělo v této souvislosti dílo německého kalvínského duchovního, později profesora theologie na berlínské universitě, F. Schleiermachera († 1834).

V čem spočívá jeho přínos? Aristotelsky orientovaná scholastika rozlišovala, jak známo, dva druhy duševních schopností, schopnosti poznávací a schopnosti žádací, osvícenská filosofie 18. století k nim připojovala (pod vlivem Rousseauovým) od dob J. N. Tetense († 1807) ještě schopnost třetí, totiž cit. Schleiermacher tuto tripartici duševních schopností na rozum, cit a vůli přijal zřejmě za svou a učinil ji východiskem nové náboženské filosofie. Náboženství podle jeho mínění nespočívá v rozumu a jeho teoriích (to proti deistům), ale také ne v morálce s jejími obecně platnými normami (to proti Kantovi): Náboženství má prý svou vlastní doménu na obou předchozích nezávislou, a tou je právě oblast citu. Apologetický záměr Schleiermacherova rozhodnutí je zřejmý: Křesťanství vypuzenému Humovou a Kantovou kritikou z oblasti intelektu a neredukovatelnému na pouhou morálku je nabídnuto v oblasti citu útočiště, kde se může cítit zcela bezpečně. To je ovšem, jak se zdá, na první pohled zajímavý návrh. Než budeme s to soudit, jaké jsou jeho přednosti a případné nedostatky, musíme se ovšem seznámit se Schleiermacherovou naukou trochu blíže. Omezím se ve svém výkladu na některé z našeho hlediska důležité naukové body, jak je Schleiermacher předložil ve své prvotině, spisu *O náboženství. Promluvy ke vzdělavcům mezi jeho utrhači* (1799, 2. vyd. 1806).¹³

Hlavní věc v náboženství a jeho podstata spočívá podle Schleiermacherova mínění v názoru a pocitu Universa (= Nekonečna).¹⁴ Slovy „názor“ a „pocit“ míní autor téměř totéž.¹⁵ Jedná se o jakýsi vědomý stav

¹³ Dílo (*Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*) záslužně do češtiny přeložil a úvodem doprovodil J. Kranát: F. Schleiermacher, *O náboženství. Promluvy ke vzdělavcům mezi jeho utrhači*, Praha 2012. V dalším budu citovat podle tohoto překladu, a to podle paginace uvedené v něm *in margine*.

¹⁴ Tamt., str. 50 a *passim*.

¹⁵ Později (počínaje druhým vydáním spisu *O náboženství*, 1806) Schleiermacher od užívání slova „názor“ vůbec upustil. Důvod je jasný: sloveso „nazirati“ (a od něj odvozené „názor“) vyjadřuje předmětné zaměření nazírajícího, tedy něco,

vznikající v člověku, když se ocitá nějakým autorem blíže neobjasněným způsobem ve styku s veškerenstvím či nekonečnem, jehož je součástí.¹⁶

To vyvolává otázku: Má náboženský cit (jak budu onen pocit Univerza či Nekonečna zkráceně nazývat) v Schleiermacherově pojetí nějaký od sebe odlišný předmět? Jedná se o nějaký stav, jak se říká, „intencionální“? Máme snad za jeho předmět považovat „Universum“ čili „Nekonečno“?

Domnívám se, že četba Schleiermacherova textu ukazuje jednoznačně, že tomu tak není, a že tedy Schleiermacher chápe náboženský cit jako vědomý stav nepředmětné, ne-intencionální povahy. Plyne to jasně především z popisů tohoto citu, které Schleiermacher podává. Píše např., že je to „cit prchavý a průzračný jako první vůně, již rosa vdechne do probuzených květů, cit cudný a něžný jako panenský polibek, svatý a plodný jako novomanželské objetí ...“¹⁷ atd. Z těchto a jim podobných krásných slov (prozrazujících Schleiermacherův romantický vkus probouzející se za jeho dob) není patrné, že by se cit jimi popisovaný k něčemu předmětně vztahoval: Pocit okouzlení, jež v nás vyvolá vůně růže, prožitek hlubokého štěstí, jež v milenci způsobí oddání milované osoby, to jsou příklady stavů, jež jsou sice něčím vnějším vyvolány, ale k ničemu vnějšmu se jako ke svému předmětu kognitivně nevztahují. Okouzlení vyvolané v nás vůní růže nás o ničem nepoučuje, okouzlení zůstáváme sami v sobě, ve své vlastní subjektivitě či imanenci. Podobně ani náboženský cit nezahrnuje nějakou informaci o povaze onoho „Univerza“ či „Nekonečna“. Později ovšem uvidíme, že podle Schleiermachera náboženský cit někdy objektivujeme, ale již skutečnost, že jeho objektivizací může být polytheismus i monotheismus, theismus, ale i atheismus, svědčí o nepodstatnosti takové objektivizace. Dobře to vystihl mimo jiné i Ludwig Feuerbach, jenž věnoval ve své *Podstatě křesťanství* (1843) Schleiermacherovi sice odmítavou, ale nikterak nepřátelskou pozornost. Feuerbach píše: „Božská bytost, kterou cit vnímá, není ve skutečnosti nic jiného než podstata citu, nadšená a okouzlená sama sebou – je to cit opojený slastí, v sobě blažený. ... Tak od chvíle,

co náboženskému citu Schleiermacher právě upírá. Ve svém velkém věroučném spisu *Křesťanská věrouka* (*Der christliche Glaube*) z let 1821–1822 užívá pak ve stejném smyslu již jen termínu „vědomí úplné závislosti“.

¹⁶ A. Arndt správně soudí, že „nikoli universum o sobě, nýbrž jeho působení na nás je předmětem názoru“. A. Arndt, *Schleiermacher*, in: W. Jaeschke – A. Arndt (vyd.), *Německá klasická filosofie II: Od Fichta po Hegela*, přel. T. Matějčková, Praha 2016, str. 142.

¹⁷ F. Schleiermacher, *O náboženství*, str. 74

kdy z citu udělali nejdůležitější věc v náboženství, stal se jinak tolik posvátný obsah křesťanského náboženství lhostejný.¹⁸

Je-li tomu tak, je třeba považovat ono Schleiermacherovo „Univerzum“ či „Nekonečno“ za jakýsi rys náboženského citu samého v sobě. Tento cit je tedy jakýsi stav od stavu intencionálního odlišný, lidskému vědomí veskrze imanentní. Na této skutečnosti podle mého mínění nic nemění, že Schleiermacher ve svém pozdějším spisu, v *Křesťanské věrouce*, pozměnil terminologii, takže místo o pocitu Univerza či Nekonečna mluví o pocitu naprosté závislosti. Užití termínu „závislost“ je – možná nikoli bez postranního autorského záměru – poněkud matoucí. „Záviset“ může totiž v běžném smyslu vždy jen něco na něčem, a mohlo by se tudíž zdát, že zavedením této terminologie chce Schleiermacher naznačit, že se náboženský cit přece jen vztahuje k něčemu reálně existujícímu, co je mimo člověka, a případně nad ním. Není tomu tak: To, co Schleiermacher pozměněnou terminologií vyjadřuje, ukazuje, že i onen „cit závislosti“ je jím chápán jako vědomý stav neintencionální povahy.

4.2.2. Reflexe a objektivita náboženského citu

Zdá se přirozené, že člověk svůj náboženský cit reflektuje, a v průběhu této reflexe k němu pak připojuje i nějakou předmětnou strukturu (čili že svůj náboženský cit sekundárně „objektivuje“).¹⁹ Takto podle Schleiermachera vzniklá objektivní předmětná stránka náboženského citu může mít různou povahu, může být pantheistická, ale i polytheistická, theistická, či dokonce atheistická (protože i ateismus může být výrazem autentického pocitu Univerza).²⁰ Tyto a veškeré další reflexí nabyté objektivní představy o Univerzu jsou však jen spekulativní, v některých případech dokonce (zde má Schleiermacher na mysli asi nejen řeckou mythologii) fantazijní konstrukce. Ale ať již tyto objektivizace vznikají činností fantazie anebo jsou výsledkem pojmové konstrukce, pro náboženství jako takové nemá jejich pravdivostní hodnota valného významu. Náboženské spekulace se podle Schleiermachera ovšem mohou v průběhu času od svého citem daného zdroje zcela odloučit a přetrvávat nadále v abstraktní, zmrtvělé podobě. V této abstraktní podobě se mohou jevit jako vzájemně neslučitelné a dávat podnět k neblahým společenským sporům.

¹⁸ Srv. L. Feuerbach, *Podstata křesťanství*, přel. Z. Sekal, Praha 1954, str. 68.

¹⁹ F. Schleiermacher, *O náboženství*, str. 115–116.

²⁰ Schleiermacher píše: „Z mého hlediska a s užitím mých pojmů, vám dobře známých, nemá smysl se domnívat, že bez Boha není náboženství“ (tamt., str. 124).

Takové jevy jsou však nejvýš projevem zkostnatění nebo i zániku kdysi někde živoucího náboženského citu.

4.2.3. Kopernikánský obrat a jeho důsledky

Americký historik theologie Roger E. Olson charakterizoval význam Schleiermacherova vystoupení jako „kopernikánský obrat v teologii“.²¹ Metafora převzatá od Kanta je i v případě Schleiermachera velmi přílehavá: V tradičním křesťanství (ale svým způsobem dokonce ještě i v deismu) jsou hlavní věci nějaké na lidském vědomí nezávislé skutečnosti, Bůh, vtělení, vykoupení atd. Tyto skutečnosti vyvolávají sice v tom, kdo v ně věří, nějaké city, ty jsou však z hlediska podstaty křesťanského náboženství něčím jen průvodním, odvozeným. Schleiermacher to pojal právě naopak: Náboženský cit je pro něj tím prvotním, objektivní stránka jej provázející (v autorově pojetí stejně jen fiktivní) je pouze jevem průvodním.

Zdálo by se, že z takového pojetí, v němž je náboženství založeno na jakémsi vznešeném citu, plyne, že právě náboženství může být jen jedno. Takovou představu však Schleiermacher rozhodně odmítal. Jeho vyjádření k této problematice prozrazují, že mu teze, že je vlastně jen jediné náboženství, připomínala deismus, jenž mu byl svým abstraktním ahistorismem nepřijatelný.²² Náboženství je podle Schleiermachera mnoho, a to z toho důvodu, že sám jejich zdroj, totiž pocit Universa, je vnitřně rozrůzněným útvarem. Jeho vnitřní rozrůzněnost má za následek, že se v různých náboženstvích projevuje svými různými stránkami, Schleiermacher říká „formami“. Jednotlivá takto vzniklá náboženství jsou podle Schleiermachera do sebe uzavřené útvary, nezávislé na svých historických předchůdcích a nevyvolávající ani vznik nových. To, jak se zdá, nasvědčuje, že Schleiermacher nepřipouštěl myšlenku vývoje náboženství, alespoň pokud by spočívala na předpokladu, že se jedno náboženství proměňuje v druhé.²³

²¹ R. E. Olson, *The Journey of Modern Theology. From Reconstruction to Deconstruction*, Downers Grove (Ill.) 2013, str. 130.

²² Schleiermacherova nechuť k deismu pramení jednak z toho, že považuje přirozenou teologii se samozřejmostí za definitivně překonanou, jednak má svůj původ i v jeho zaujetí romantismem, jehož vlivem je mu plochý osvícenský racionalismus přímo nechutný. Srv. F. Schleiermacher, *O náboženství*, kap. 5, *passim*.

²³ Srv. tamt., str. 241. Narážíme u něho však i na některá vyjádření, jež by tomu jakoby odporovala. Schleiermacher např. píše: „Nechcete-li mít obecně jen jeden pojem náboženství – a nebylo by to přece důstojné, kdybyste se spokojili s tak nedůstojným poznáním –, poznejte ho též v jeho skutečnosti a jeho projevech, nazfete

Podle Schleiermachers je přirozené, že člověk, jenž se dopracuje nějakého původního, zvláště intenzivního stupně pocitu Universa, má tendenci předávat tuto svou zkušenost ve svém okolí. Různá náboženská uskupení vznikají tím způsobem, že nějaký okruh osob přijme za svou náboženskou zkušenost nějaké nábožensky vynikající osobnosti. Takto vzniklá společenství, ač mohou být vlivem různé povahy původního náboženského pocitu svých zakladatelů různá, jsou nicméně vůči sobě navzájem do té míry snášenlivá (tolerantní), že vytvářejí vlastně jen jedno ne-institucionální společenství, tedy jakousi jedinou pravou, tj. „neviditelnou církev“ (tímto výrazem si lze snad nejsnáze přiblížit, co Schleiermacherovi tane na mysli, ale pozor, on sám toho výrazu neužívá). Pravá církev je tedy sice jedna, ale zahrnuje v sobě pluralitu náboženství.

Kritická distance, s níž moderní společnost posuzuje institucionální církev, je podle Schleiermachers oprávněná, ale nesměřuje proti oné pravé, zbožné církvi (proti církvi „neviditelné“). Postihuje, a to plným právem, pouze církev „dogmatickou“, jež je vnějškovou podobou oné církve pravé. Pravá („neviditelná“) církev je jen jedna, dogmatických církví je velký počet: Dogmatické, institucionální církve vyrůstají na těle oné jediné, pravé jako jakési její novotvary. Jejich hlavní vadu shledává Schleiermacher v tom, že se vlivem objektivisticky chápané věrouky polemicky vymezují vůči sobě navzájem a zbytku společnosti. Odtud pochází i jejich úporná snaha šířit určitou konfesi, případně bránit šíření jiných. Taková snaha je ovšem nemístná, protože náboženský pocit Universa se podle Schleiermachers šíří spontánně tím, že jaksi vyzařuje v nějaké své formě z již zmíněných nábožensky silných osobností („virtuosů svatosti“, jak je autor nazývá).²⁴ V své kritice dogmatické církve ovšem Schleiermacher, sám povoláním duchovní, nezachází do extrémů. Upozorňuje omluvným tónem, že mnoho nedostatků dogmatických církví nepochází z nich samých, nýbrž je důsledkem zásahů státní moci, usilující využívat církve pro své mocenské potřeby.

tyto projevy samy nábožensky jako do nekonečna pokračující dílo ducha světa. Pak se budete muset vzdát svého marného a nanicovatého přání, že by mělo být jen jedno náboženství, polevíte ve své nechuti vůči jeho mnohosti a takto nezaujatě, jak je to jen možné, přistoupíte ke všem náboženstvím, která už v proměnlivých podobách vzešla z věčně plodného lůna Universa během lidských dějin, které se i v této oblasti zdárně rozvíjejí“ (tam., str. 242). Hegel ve svých *Přednáškách o filosofii náboženství* představuje, že náboženství spočívá v citu, z pozic svého logicismu rozhodně odmítal (srv. G. W. F. Hegel, *Přednášky o filosofii náboženství*, in: týž, *Filosofie, umění a náboženství a jejich vztah k mravnosti a státu*, přel. F. Fajfr, Praha 1943, str. 188 nn.).

²⁴ F. Schleiermacher, *O náboženství*, str. 193 nn.

Schleiermacher je vůči dogmatickým církvím tak smířlivý, že dokonce uznává jejich relativní potřebu: Náboženský cit se v člověku může prý probouzet pouze v rámci společenství, a takovým společenstvím může dogmatická církev přes své nedostatky pro některé své členy přece jen být. Ostatně její vskutku zbožní členové mají a mohou usilovat o nápravu církve zevnitř.²⁵ Schleiermacher, poučen náboženskou vyprázdňeností deismu, uznával, že náboženský cit vzniká v člověku nejčastěji kontaktem s nějakým hluboce prožívaným náboženstvím pozitivním.²⁶ Jan Kranát vyslovil domněnku, že se v benevolentním stanovisku vůči institucionalizovaným církvím odrazila Schleiermacherova vzpomínka na vlastní mládí prožívané v prostředí hluboké zbožnosti ochranovské Jednoty.²⁷

Z pozitivních náboženství ovšem věnoval Schleiermacher, povoláním profesor theologie, největší pozornost křesťanství. Stalo se tak především v jeho velkém, systematicky rozvrženém věroučném díle *Křesťanská víra* (1821–1822), ale pojednání o křesťanství jako zvláštním „individu“ náboženství obsahuje již i spis *O náboženství*. Jako v každém náboženství, vysvětluje tu autor, je i v křesťanství hlavní věcí pocit či názor Universa, a to v té své formě, kterou mu propůjčil jeho zakladatel, Ježíš. Ježíše Schleiermacher považuje samozřejmě za pouhého člověka, za jednoho z početných „virtuózů náboženství“, mezi nimiž mu ovšem náleží významné místo. O původním křesťanství mluví Schleiermacher s velkým uznáním, naznačuje však zároveň jemně, že křesťanství není „absolutní formou“ náboženství, tj. že neznamená jakési *non plus ultra*, nýbrž je otevřeno dalšímu vývoji. Píše:

„Křesťanství, vznešenější, dětinnější a pokornější ve své slávě výslovně uznalo vlastní pomíjivost: přijde čas, kdy již nebude třeba mluvit o žádném prostředníku, ale Otec bude všechno ve všem (*IKor* 15,28) ... Přál bych si to, rád bych žil na ruinách náboženství, jež uctívám.“²⁸

²⁵ Tamt., str. 218 nn.

²⁶ Tamt., str. 271 nn.

²⁷ J. Kranát, *Schleiermacherův původní názor*, in: F. Schleiermacher, *O náboženství*, str. 13–44, *passim*. K duchu bratrské zbožnosti srv. i poměrně nedávnou práci: T. Landová, *Liturgie Jednoty bratrské (1457–1620)*, Červený Kostelec 2014. Tato cenná práce se týká ovšem pouze vývoje do r. 1620.

²⁸ F. Schleiermacher, *O náboženství*, str. 308–309.

Když však má Schleiermacher vysvětlit, v čem Ježíšův přínos vlastně spočívá, tj. jakou zvláštní formu Ježíš náboženství propůjčil, stává se jeho výklad (alespoň pro mne) poněkud nejasným. Vysvětlují si to tím, že není snadné jasně vyložit, v čem vlastně spočívá Ježíšův přínos, není-li jím ani smírná oběť na kříži, ani nějaká kvalita etického či teoretického rázu. Schleiermacher píše:

„Skvělejší, vznešenější, dospělého člověka hodnější, hlouběji pronikající do ducha systematického náboženství a směleji se rozevírající po celém Universu je [totiž ve srovnání s judaismem, S. S.] původní názor křesťanství. Není to než názor vzájemného protikladného působení všeho konečného vůči jednotě celku a toho, jak Bůh s tímto protikladným působením nakládá, jak prostředkuje toto nepřátelství vůči sobě, jak brání stále většímu vzdalování prostřednictvím jednotlivých bodů rozsetých po Universu, jež jsou zároveň konečné i nekonečné, lidské a 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.“²⁹

V tomto úryvku se Schleiermacher pokouší charakterizovat křesťanství pomocí jeho (z autorova hlediska ovšem nepodstatného) objektivního obsahu. Předpokladem je, že objektivní stránka křesťanství prozrazuje něco i o pocitu, jenž je, podle Schleiermachera, jeho pravou podstatou. Povahu křesťanského náboženského pocitu Schleiermacher čtenáři přibližuje některými vysvětlujícími poznámkami, jež mají sice spíše negativní povahu, ale jsou přesto díky sympatické přímočarosti autorově k pochopení jeho pojetí křesťanství velmi užitečné. Pokud jde o křesťanskou představu osobního Boha, považuje ji Schleiermacher za jednu z možných (fantazijních) představ Universa, totiž za jeho personifikaci. Takovou personifikaci (tj. chápání něčeho, co osobou není, jako by to osoba byla) lze prý sice v určité dobové situaci akceptovat, neměli bychom však zapomínat, že „náboženství bez Boha může být lepší než jiné náboženství s Bohem“.³⁰ Podobným způsobem chápe Schleiermacher i význam některých dalších termínů dosavadní křesťanské tradice. Bible je pro něho sice úctyhodným textem, ale nikoli Bohem inspirovaným v ortodoxním smyslu. Ostatně samo Písmo si prý neosobuje nic, co by

²⁹ Tamt., str. 291.

³⁰ Tamt., str. 124–126; 128–129.

bránilo považovat i texty jiných náboženství za stejně posvátné.³¹ „Zázrak“ je v Schleiermacherově pojetí vlastně jakákoli vnější nebo vnitřní událost, pokud nějak souvisí s náboženským citem určitého člověka.³² Co se týká osobní nesmrtnosti člověka, žádná podle našeho autora není. Schleiermacher píše: „Prostřed konečnosti se sjednotit s Nekonečným a stát se věčným v okamžiku, to je nesmrtnost náboženství.“³³ „Zjevení“ je podle Schleiermачera každý *nový* pocit Universa.³⁴ Zde se jedná o zřejmý rozchod s propozičním pojetím zjevení, jak jsme je poznali především v Písmu a jak je pak zastávala celá předchozí, za Schleiermacherových dob již 1800 let stará křesťanská tradice.³⁵ „Věřit“ pro Schleiermачera neznamena považovat určitá tvrzení za pravdivá: Takto chápané víry se podle jeho mínění „musíme naopak zbavit, chceme-li proniknout do vlastní svatyně náboženství. Kdo ji [tj. víru] má a chce si ji nadále podržet, dokazuje jen, že není náboženství schopen, a kdo ji žádá po jiných, dává tím najevo, že náboženství nepochopil“.³⁶

Povšimněme si jednoho pro budoucnost zvlášť důležitého rysu Schleiermacherova výkladu: Je z něj zřejmá snaha nevzdávat se tradiční křesťanské terminologie, nýbrž ji užívat i nadále, ovšem s významem vůči tradičnímu chápání zásadně změněným a s ním namnoze neslučitelným. V tom našel Schleiermacher mnoho následovníků (a má jich dost, jak známo, i dnes).

4.2.4. Celkové zhodnocení Schleiermacherova příspěvku

Na závěr krátce shrnu některé zvlášť důležité výsledky předchozího a naznačím jejich dopad na pozdější vývoj. Zde je především třeba zno-

³¹ Tamt., str. 305.

³² Tamt., str. 117–118.

³³ Tamt., str. 133.

³⁴ Tamt., str. 118.

³⁵ Propoziční pojetí zjevení zastávali vlastně ještě i deisté, přestože zjevení odmítali jako rozumově nepřijatelné. To mohli totiž činit pouze na základě s tradicí ještě společně sdíleného předpokladu, že má zjevení propoziční obsah, u nějž lze rozhodovat o jeho pravdivostní hodnotě.

³⁶ Tamt., str. 121. E. Brunner v té souvislosti píše: „In der Bibel wie für die Reformatoren ist Offenbarung gerade das, was Schleiermacher ablehnt: Mitteilung eines wunderbaren, übernatürlichen Wissens von Gott, und der Glaube als Fürwahrhalten dieser göttlicher Mitteilung im Gegensatz zu menschlicher Erfahrung“ (E. Brunner, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen 1924, str. 82).

vu poukázat na skutečnost, že Schleiermacherovo vystoupení znamená opravdu „kopernikánskou revoluci“ v evropské teologii. Celá předchozí křesťanská tradice byla zaměřena na lásku a poznání Boha chápaného jako jsoucno od lidského vědomí odlišné, jehož předchází uznání vyvolává druhotně v lidském subjektu určité subjektivní stavy. U Schleiermачera je tomu, jak jsme viděli, právě naopak.

Tato „změna paradigmatu“ má za následek nové pojetí zjevení a víry. Propoziční pojetí zjevení přirozeně padá. Zjevení a víra bývají od Schleiermacherových dob v hlavním proudu západního myšlení často chápány jako jakési subjektivní stavy. Víru tedy nelze v Schleiermacherově pojetí chápat jako nějaké mimořádné, „nadpřirozené“ obdarování křesťana. Je to cit svého druhu, jenž jako takový náleží k přirozené lidské výbavě. K jeho probuzení není třeba žádného zvláštního namáhání, žádného vnitřního boje či zápasu. Víra se v našem nitru rozhostí za příznivých podmínek (především vlivem pobytu v zbožné komunitě) samovolně, tak jako se v nás probudí během dospívání samovolně touha po životním druhovi. Bible je v rámci takového pojetí veskrze lidské dílo, a jako takovou je třeba ji i interpretovat. V oboru christologie znamenají Schleiermacherova východiska opuštění učení chalkedonského koncilu o bohočlověku, a jeho nahrazení pojetím Ježíše, jako číře lidského náboženského génia (abych nahradil Schleiermacherův termín „náboženského virtuosa“ dnes přijatelněji znějícím ekvivalentem). Antropocentrický ráz Schleiermacherovy nauky je i zde zřejmý.

Schleiermacher si uvědomoval význam svého nového pojetí křesťanství pro náboženskou toleranci (dalších „ekumenických možností“, jež se jeho pojetím náboženství otevírají, se chopila teprve doba pozdější). Náboženské spory, pronásledování, a dokonce války, jak je známe ze starších evropských dějin, nebyly v Schleiermacherových očích důsledkem náboženství jako takového, nýbrž náboženství redukovaného na dogmatické formulky a rigidní morální předpisy, tedy vesměs na skutečnosti, jež jsou podle jeho mínění opravdovému náboženskému citu veskrze cizí. Vidíme tedy: Tolerance, kterou náš autor zastává, není tolerance občanská, spočívající ve snášení náboženské různosti jako něčeho o sobě sice politováníhodného, co je nicméně třeba respektovat, aby se s ohledem na důstojnost lidské osoby předešlo většímu zlu. Tolerance Schleiermacherem doporučovaná pramení z jiného zdroje, totiž z přesvědčení, že náboženská pluralita je zcela přirozená, a dokonce žádoucí. „Každý si musí být vědom,“ píše náš autor, „že jeho náboženství je jen částí celku, že tytéž předměty, které ho nábožensky afikují, mohou být nahlíženy stejně zbožně, a přece docela jinak...“ a dodává: „Pohledte,

jak krásná skromnost a přátelsky přívětivá snášenlivost bezprostředně plyne z pojmu náboženství a jak důvěrně se k němu vine!³⁷

Z uvedeného je jasné, že křesťanství nepotřebuje ze Schleiermacherova hlediska žádnou apologii, ta mu naopak škodí! Schleiermacher přispěl k tomu, že kdysi čestný titul „apologeta“ nabyl dnes obvyklého, hanlivého příděchu. Schleiermacherova vlastní „apologie“ křesťanství, jak se o ni ve svých *Promluvách* pokusil, spočívá vpsled pouze v tom, že autor přivede čtenáře k náhledu, že náboženství žádné apologie, tedy obrany (argumentů v jeho prospěch apod.), nepotřebuje. Toto autorovo stanovisko vysvětluje mimo jiné i ze samotné literární formy jeho *Promluv*. Autor v nich apostrofuje vzdělané „utrhače náboženství“ své doby (těmi jsou pro něj konkrétně jeho moderně smýšlející přátelé z okruhu berlínských romantiků). Tyto „nactiutrhače“ Schleiermacher však o ničem vlastně nepoučuje, nic jim nevyvrací, dává jim naopak v jejich kritickém postoji k náboženství v běžném smyslu za pravdu: Upozorňuje je pouze, že *pravé* náboženství není nic, co by oni sami svým způsobem bezděčně vlastně již nevyznávali, co by v nich samých nebylo již přinejmenším zárodečně přítomno.³⁸ Vidíme z toho, jak je Schleiermacher vzdálen vší kulturní kritiky vůči moderně (jak ji programově uskutečňovali např. obnovitelé scholastiky, novotomisté), jak usiluje naopak s hlavním proudem evropské modernity k nerozeznání splynout, ztotožnit se s ním. Vše, čeho si žádá, je, aby byla v rámci toho proudu náboženská citovost uznána za jemu neodporující složku. Tak skromnému požadavku není ovšem při dobré vůli obtížné vyhovět.

Je již jen důsledkem předchozího, že pro Schleiermachera (i když se o tom, pokud vím, výslovně nezmiňuje) křesťanská misie, „evangelizace“ chápána jako hlásání nauky, ztrácí smysl. Šíření víry může spočívat v tom, že se nevěřícímu vnuká určitý cit, jehož jsou nicméně v nějaké podobě s to dosáhnout na základě svých přirozených vloh (i bez křesťanství) všichni lidé. To je jistě něco nového: Velcí hlasatelé křesťanství, sv. Pavel, věrozvěsti raného středověku, misionáři, kteří se počátkem novověku vydali na Dálný východ, do Ameriky atd., ti všichni byli vedeni přesvědčením, že šíří víru, aby pohanům poskytli záchranu („spásu“), dříve než bude pozdě, tj. než jim k ní definitivně uzavře cestu smrt, ta „noc, kdy nikdo nemůže pracovat“ (*Jan* 9,4). Činnost šířitelů křesťanství, hlásání víry v tradičním křesťanství tak ceněné, se ze Schleiermacherova stanoviska jeví jako podnikání pomýlené. Připomeňme si, že

³⁷ F. Schleiermacher, *O náboženství*, str. 62–63.

³⁸ Viz např. tamt., str. 144.

v Schleiermacherově pojetí není posmrtného života, tedy ani spásy ani zavržení, že místo něho je jen splynutí jednotlivce s Universem, k němuž občas dochází během života.³⁹

5. Pokus o vyvození celkových závěrů

Mým záměrem bylo popsat v této stati uvedené skutečnosti objektivně. Cítím však, že se mi to nezdařilo a že jsem proti svému rozhodnutí bezděky již prozradil, na čí straně jsou moje sympatie. Ty jsou ovšem na straně řešení novotomistického,⁴⁰ kdežto řešení inaugurované Schleiermacherem a hláсанé poté v různých obměnách západní liberální teologií, neposuzuji příznivě. Jenže pouhý projev mých sympatií není samozřejmě zdůvodněním mého stanoviska a prosím, aby je za ně také nikdo nepovažoval. Ale jak tedy své stanovisko zdůvodňuji?

Soudím spolu s dávnou filosofickou tradicí, že zdrojem neutuchajícího zájmu člověka o náboženství je lidská nedostatečnost projevující se především strachem ze smrti. Ať je však již tento strach vyvoláván bezmocností člověka vůči přírodním silám anebo „pouhou“ z takového strachu zbývající, na dně duše setrvávající neurčitou úzkostí, vždy je podstatou těchto a dalších podobných stavů předjímání konce – smrt. Mýlí se římský básník Lucretius, když soudí, že příčinou lidské ubohosti je strach z bohů, tj. náboženství. Pravý opak je pravdou, zdrojem lidského strachu a zdrojem naší úzkosti jsme my sami, naše lidská podstata, kdežto náboženství je prostředek, k němuž se utíkáme, hledáme-li z této své situace východisko. Takové východisko, *pokud nějaké vůbec existuje*, může však člověku nabídnout pouze reálně existující, člověka i svět přesahující bytost, Bůh. Boha tudíž, má-li plnit tuto funkci, nelze zahrnout do žádného vědomého lidského stavu a jaksi jej s ním identifikovat: Na dně každého subjektivního lidského stavu, lhostejno, zda trapného či příjemného, spočívá právě to, čemu chceme uniknout, únava, omrzelost,

³⁹ Nevím, četl-li Masaryk Schleiermachera, ale známá slova, jež kdysi pronesl v rozhovoru s K. Čapkem, vystihují s charakteristickou rázovitostí, co o takových pojetích nesmrtnosti soudil: „Že bychom po smrti splynuli s nějakou božskou prapodstatou, ... tomu nedovedu věřit: já chci být já i po smrti, nechci se rozplynout v nějaké metafyzické kaši“ (K. Čapek, *Hovory s T. G. Masarykem*, str. 247).

⁴⁰ Novotomismus je sice z kulturně-historického hlediska jev téměř výlučně katolický, má však, pokud jde o jeho využití pro zjevení, v protestantské oblasti protějšky. Podobným směrem jako novotomisté šel např. reformovaný theolog E. Brunner.

úzkost a – smrt. Je-li tomu tak, jak dát za pravdu Schleiermacherovi a jeho pokračovatelům?

Schleiermacher a liberální theologové jdoucí v jeho šlépějích nenabízejí totiž, podle mého mínění, člověku kýžené východisko z jeho situace: Čtenba Schleiermacherových *Promluv* působí dojmem, že si autor v důsledku svého světského smýšlení při koncipování své knihy potřebu takového východiska snad ani neuvědomoval. Jeho občasně zdůrazňování vnitřní spřízněnosti náboženství s uměním něčemu takovému vsutku navštěvuje. Naším lidským údělem není v jeho pojetí smrt, nýbrž pocit, jenž spočívá nikoli v trýznivém vědomí naší nicotnosti, nýbrž v čemsi právě opačném, v duševním stavu, jenž je „prchavý a průzračný jako první vůně, již rosa vdechne do probuzených květů, cudný a něžný jako panenský polibek, svatý a plodný jako novomanželské objetí ...“.⁴¹ Pravá podstata člověka spočívá v tomto pojetí v jasu životní plnosti, z jejíhož ukončení nepadá do lidské duše stín, protože koncem všeho je – blahé splynutí s Universem.

Zde snad některému čtenáři mé nedávné knihy o kosmologickém důkazu Boží existence⁴² vytane otázka, proč – když náboženskému citu přisuzuji v křesťanství jen druhotný význam – předesílám své uvedené knize poměrně rozsáhlou úvahu věnovanou problematice „zhroucení dětského světa“ (a tedy přece nějakým, v širokém smyslu, lidským „pocitům“)? Odpovídám: Mým úmyslem bylo prokázat, že právě analýza naší subjektivity je to, co nás nutí vyjít z nitra ven a hledat spásu v čemsi mimo nás, v něčem objektivním, reálně existujícím, v Bohu. Chtěl jsem tímto poukazem motivovat čtenáře k studiu kosmologického důkazu Boží existence obsaženého v druhé, čtenářsky namáhavější části mé knihy.

Vraťme se však ještě k Schleiermacherově teologii! Ta je podle mého mínění křesťanská pouze co do svého původu a svého kulturně-historického rázu (tedy zhruba v tom smyslu, v jakém je dnes v naší západní civilizaci křesťanské svým způsobem téměř vše, lidskými právy a demokracií počínaje a marxismem či tržním hospodářstvím konče). Ale věroučně – a o to se mi jedná – nemá Schleiermacher s křesťanstvím, jak ono sobě samo od samého svého počátku rozumělo (a dosud rozumí), společného nic.⁴³

⁴¹ Viz výše, pozn. 14.

⁴² S. Sousedík, *Kosmologický důkaz v životě a myšlení*, Praha 2014.

⁴³ Výstižný je v této souvislosti kousavý epigram, jímž Schleiermachera (a bezděky i jeho početné následovníky) charakterizoval jeho poněkud mladší

ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser zeigt, dass die von Schleiermacher vertretene liberale Theologie keineswegs eine neue, den kulturellen Bedingungen angepasste Form des Christentums vorlegt, sondern eine Trennung von der früheren dogmatischen Tradition einleitet. Die christliche Orthodoxie zeichnet sich durch eine „propositionelle Auffassung der Offenbarung“ aus: Sie spricht sich in Sätzen, die Gott der Menschheit adressiert, aus. In dem Falle setzt der Glaube eine philosophisch begründete Überzeugung von der Gottesexistenz voraus. Diese Überzeugung wurde von Hume und Kant abgelehnt, was auf zwei unterschiedliche Reaktionen hinauslief. Die katholische Seite restituierte die aristotelisch-scholastische Philosophie. Auf der protestantischen Seite war Schleiermacher darum bemüht, das Schwergewicht des Christentums in die Subjektivität zu verlegen. Im Falle einer solchen subjektivierten Religion handelt es sich aber um eine Negation des Christentums. Die Analyse der menschlichen Subjektivität zeigt, dass der Ausgangspunkt bei der problematischen menschlichen Situation nur bei einem real existierenden Gott ansetzen kann.

SUMMARY

The article demonstrates that liberal theology, as represented by Schleiermacher, is not a new form of Christianity, but rather marks a separation from the earlier dogmatic tradition. What is characteristic for Christian orthodoxy is a “propositional understanding of revelation”, consisting in sentences addressed by God to mankind. Against this background, faith presupposes philosophical justification of God’s existence. This conviction was rejected by Hume and Kant and the rejection subsequently provoked two types of reaction: among Catholics, it led to a renaissance of the Aristotelian-Scholastic philosophy, whereas among Protestants, Schleiermacher attempted to transfer the essence of Christianity into

současník A. W. Schlegel, *Der nacten Wahrheit Schleier machen / ist kluger Theologen Amt, / und Schleiermacher sind bei so bewandten Sachen / die Meister der Dogmatik insgesamt* (A. W. Schlegel, *Sämtliche Werke*, vyd. Böcking, II, Leipzig 1846, str. 233). Epigram je obtížně přeložitelný, protože spočívá na slovní hříčce („Schleier“ znamená závoj a Schleiermacher pak: výrobce závoju). Přibližně: Vyrábět závoje, za nimiž by se skryla tvář holé pravdy, to je povoláním chytrých theologů, a každý mistr dogmatiky je konec konců výrobcem závoju.

Stat' byla podpořena grantem GAČR 17-18261S.

subjectivity. In fact, however, such a subjectivized religion is a negation of Christianity. An analysis of human subjectivity shows that the solution to the problems of human condition can come only from really existing God.