

Christian Danz – Werner Schüßler (eds.): **Paul Tillich in Dresden. Intellektuellen-Diskurse in der Weimarer Republik**, Berlin – Boston: De Gruyter, 2023, 316 stran, ISBN 978–3111261775¹

Před námi leží nejnovější svazek z edice *Tillich Research*, zabývající se obdobím Tillichova života (1925–1929), jež zmíněný teolog strávil v Drážďanech výukou na Technické univerzitě. Toto krátké období pro něj bylo naplněno teologickými, filozofickými, politickými a kulturními motivy, které se zrcadlí právě v jeho tvorbě. Tato tvorba je i obrazem intelektuální diskuze doby, jak píší sami editoři svazku: „Tillichovy výroky o společenské a politické situaci ve 20. letech 20. století jsou vynikajícím příkladem výmarského intelektuálního diskurzu.“ (3)² Recenzovaný sborník, který prezentuje výsledky stejnojmenné konference (6.–9. července 2022), je proto pro mnohost okruhů Tillichovy tvorby rozdělen do několika tematických částí. První část nazvaná *Streit über die Weimarer Republik* (Spor o Výmarskou republiku) nabízí čtyři příspěvky k problematice Výmarské republiky a její intelektuální historie. Druhý oddíl pojmenovaný *Dresdner Intellektuellenmilieus* (Drážďanské intelektuální prostředí) předkládá tři příspěvky k dobovým intelektuálním diskuzím v Drážďanech. Třetí část, *Dresdner philosophische Diskurse* (Drážďanské filozofické diskurzy), probírá ve třech příspěvcích filozofickou problematiku. Čtvrtá část s názvem *Kairos, Religion und Kultur – Theologische Zeitdeutung* (Kairos, Náboženství a kultura – teologický výklad doby) rozebírá otázky, kterými se zabývá Tillich v časopisech, do nichž přispíval. Poslední oddíl, *Theologische Diskurse in der Weimarer Republik* (Teologické diskurzy ve Výmarské republice), se orientuje již na specificky teologické otázky.

I když se jedná o svazek věnovaný Tillichovi, nabízí sborník přesahy k jiným autorům, kteří vytvářejí diskuzi Výmarské doby. Čtenář tak získá základní přehled nejen o Tillichově intelektuální produkci v Drážďanech, ale je mu také předložen intelektuální obraz doby. Právě proto, že je sborník koncipován tak, aby popisoval dobový diskurz, vstupuje do diskuze mnoho jmen, jejichž názory a vztah k Tillichovi jsou autory rozebírány. V předkládané recenzi se pokusíme o shrnutí daných studií, přestože nám rozsah recenze neumožní vyčerpat bezezbytku jejich potenciál.

Autorem prvního textu *Weimarer Intellectual History. Zur Vermessung geistiger Lagen auf schwankendem Grund* (11–29) je Alexander Gallus. Autor

1 Recenze vznikla za podpory MŠMT ČR udělené UP v Olomouci (IGA_FF_2023_017).

2 Čísla v závorkách odkazují na paginaci recenzovaného sborníku.

si klade za cíl popsat postavení intelektuála ve Výmarské republice. Nejdříve se vypořádává s Habermasovou pozicí (14) a ptá se, jestli je v této době vůbec možné mluvit o intelektuálech. Dobový intelektuální diskurz charakterizuje jako plný nejistoty a rozpolcenosti a ilustruje jej na dvou případech: na jedné straně liberálním diskurzem, ve kterém popisuje proměny liberalismu, a vnitřní diskuzí mezi demokratickým a anti-demokratickým křídlem či liberalismem a liberálním radikalismem (16–22). Na druhé straně je zmíněný diskurz demonstrován pozicemi diskutovanými v periodiku *Weltbühne*, ve kterém se střetávaly rozdílné pohledy. Autor tuto diskuzi nazývá demokratickou kritikou demokracie (22–27).

Druhá studie „*Politische Romantik*“ in der *Weimarer Republik*. Zur *Rezeption eines Ideologems der deutschen Zwischenkriegszeit* (31–55), jejímž autorem je Christian E. Roques, se zabývá pojmem politické romantiky jako jednou z hlavních pozic, která ovládala dobovou debatu. Ve své studii nabízí autor přehled tří pozic, které se vztahují k politické romantice. První představuje H. Freyer a jeho chápání idealismu a romantismu jakožto reakce na radikální osvícenství (34–36). Druhou zastává S. Rubinstein a jeho romantický socialismus (36–39). Poslední představuje C. Schmitt, který dle autora chápe romantismus jako samostatnou pozici subjektivního okazionalismu, v níž stojí subjekt v ironickém vztahu ke skutečnosti (39–42). Do diskuze se poté včleňuje i O. Spann a jeho romantický univerzalizmus a K. Mannheim s romantismem a kritikou konzumu (42–47). Ke slovu se dostává také P. Tillich a jeho hodnocení romantismu skrze mystické vědomí. Postupně je vypracován Tillichův vztah k socialismu, který pramení právě v romantismu, jež však překračuje (51–53). K prvním dvěma textům připojujeme krátkou poznámku: zdá se, že tyto dva články se věnují svému tématu a návaznost na Tillicheho je dopsána až dodatečně. Studie tak působí poněkud nekoherentně. Na druhou stranu jsou to právě ony studie, které se věnují dobové situaci, a samotný vztah k Tillichovi není jejich hlavní náplní.

Třetí stať s názvem *Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Weimarer Republik* (57–68) je dílem Klause Fitschena, který se nejdříve ptá po ústavněprávní definici „náboženského světonázoru“ ve Výmarské republice. V ní nachází ústavně zakotvenou pluralitu, jež však dle autora nebyla všude společensky přijímána (59). Dále se autor pohybuje v sociologickém a religionistickém zkoumání vztahu protestantismu a katolicismu, v oblasti vztahu svobodných a zemských církví (*Freikirchen* a *Landeskirchen*), proroků, sekt a politicky orientovaných náboženských skupin v době Výmarské republiky

(60–66). Na to navazuje shrnutí Tillichova hodnocení náboženské situace doby. Zde nacházíme Tillichovo určení nepřítele křesťanského učení jako toho, který „nevlastní pravdu“ (66). Tillichova pozice je zde popisována jako postupné přibližování se dělnickému hnutí a otázce problému „odkřesťanštění mas“ (67).

Poslední studie první části *Zwischen den Stühlen. Der Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands in der Weimarer Republik* (69–82) od Clemense Vollnhalse pojednává o nábožensko-politickém spolku *Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands*. Ve stati jsou popsány cíle, uspořádání (69–73), periodikum a politické kampaně spolku (73–76), vztah k národnímu socialismu a jeho odmítnutí (77–80) a fungování spolku po roce 1945 (80–81).

Autorem první studie druhé části je Alf Christophersen. Příspěvek nese název „*Im Schicksal unserer Zeit*“. Die Dresdner „Logosclique“ als „*Gemeinschaft von Persönlichkeiten*“ (85–100). V této stati je probírán okruh přátel kolem P. Tillicha a jejich diskuze. Východiskem je otázka idealismu a vybudování systému na jednom principu. Setkáváme se zde s R. Kronerem a jeho posouzením idealismu (89). Právě z hlediska konceptu idealismu je představeno také F. Stepunovo hodnocení Tillichova dělení náboženství a kultury či pojmání Boha jako absolutního Ducha, přičemž Stepun kritizuje Tillicha za přemíru politiky a socialismu v jeho teoriích (89–93). Dalším diskutovaným jménem je K. Nadler. Ten staví Tillicha vedle Hegela, přičemž si všímá Tillichovy identity filozofie a teologie v dialektickém vztahu (94). Tím se autor dostává k pojmu Kairos, který je totožný s názvem Tillichem spoluvydávaným časopisem. Tento pojem označuje bod v čase, v němž má každý zodpovědnost za své rozhodnutí (95f). Autor dále rozpracovává Tillichův koncept proctví, svatosti, milosti a osoby (96–100).

Další studie, jejímž autorem je Alexander H. Schwan, s názvem *Paul Tillichs Theologie des Ausdruckstanzes* (101–119), se nejdříve zabývá vztahem Tillicha k dráždanské tanečnici Mary Wigman a jejímu tanečnímu kruhu. Dále je rozebírána teorie výrazového tance v dobové diskuzi taneční moderny, a to i z hlediska antropologie a religionistiky (104–107), Tillichovy zdroje pro úvahy o tanci (107–110) a pojem absolutního tance (110–112).

Poslední stať druhé části od Josepha Imordeho *Religion und Kunst in der Moderne* (121–136) nabízí pomocí velmi častých citací – který text spíše zahrnují – přehled teorií moderního umění od W. Kandinského a G. Simmela. Zde je materie popsána jako „*ätherische Gestalt*“ (125). Autor si všímá v teorii umění této doby směřování k náboženské rovině (131) a k iracionální (132).

Na tuto myšlenku navazuje podobností k Tillichovi, který v dobovém umění vidí hledání poslední reality. Tato je obsažena v Bohu. Umění a filozofie onu poslední realitu nahlízejí nepřimo, zato náboženství k ní pomocí spirituální extáze přistupuje přímo (133f).

První studií zabývající se filozofickým diskurzem je text Daniela Weidnera „*Die Gemeinsamkeit in der geschichtsphilosophischen Grundrichtung schließt Spannungen und Gegensätze nicht aus*“. *Der Denkstil des Kairos-Kreises* (141–158). V tomto textu je nejdříve rozebírán časopis okruhu *Kairos* ze sociologického a mediálně-teoretického pohledu, který toto periodikum hodnotí více jako diskuzní fórum než jako odborný časopis (144–147). Dále je představen obsah časopisu a jeho snaha o dialog se čtenářem, kterou autor studie hodnotí jako „interdiskurzivní esejistiku“ (147–150). Samotný obsah Tillichových příspěvků v časopise *Kairos* je autorem hodnocen jako pramenící z problému historismu, ve kterém se Tillich snaží uchopit čas pomocí pojmu prorockého, jako prolamování věčnosti do času, přičemž Tillichova úloha je tuto věčnost zachytit (150). Dále následuje analýza a prohloubení pojmů *Kairos*, prorockého a démonického. Prorocké je popsáno jako racionální kritika protestantského stanoviska (153f). Autor svou studii zasazuje do otázky po analýze textu (143) a stylu psaní (154–158).

Gerrit Mauritz předkládá studii s názvem *Sinntheorie und Klassenkampf im Kairos-Kreis. Paul Tillichs und Eduard Heimanns Beiträge über Die gegenwärtige Lage und den religiösen Sozialismus* (159–180). Tento text si klade za úkol uchopit pozice *náboženského socialismu*. Postupuje tak, že nejdříve popisuje vnitřní diskuzi *Kairos*-kruhu mezi Tillichem a křídlem ekonomů, kteří měli Tillicha kritizovat za přemíru metafyziky a málo historické morfologie (160–164). Poté je popisováno teologovo dílo *Die religiöse Lage der Gegenwart*, ve kterém Tillich dle autora studie rozděluje kulturu a náboženství. Kultura, kterou ztotožňuje s formou, je to, co se nechává poznat v sebevědomí jako skutečnost, čímž se kultura stává sebevědomím společnosti. Naopak náboženství je duchovní substancí – obsahem, který je předpokladem formy kultury a tvoří její nepodmíněný základ (165f). Pokud lidé tento základ ztratí, spějí k profanaci. Naopak nalezení náboženských kvalit vede podle Tillicha k nalezení základu kultury (166). Tím, že se společnost soustřeďuje jen na sebe, ztrácí svou orientaci v čase (167), což vede ke společenským důsledkům. Ty vidí Tillich v prorockých tendencích a vyhocení socialismu proti kapitalismu (167–171). Autor nabízí Tillichem popsané východisko v tzv. na víře založeném realismu (*gläubiger Realismus*), který se staví jak

proti utopismu, tak proti romantizování (170). Demonstrováno je rozpracování tohoto konceptu a kritiky kapitalismu z pozice E. Heimanna – prvně jako socialismu, který ovšem odmítá ortodoxní marxismus, a jako pozice, v níž je společnost známkou kultury a která díky náboženské kvalitě získává svůj smysl. Zde vidí autor studie jasnou návaznost na Tillichovu koncepci (171).

Werner Schüßler se ve svém textu „*Schöpferische Zeitkritik*“. *Zu Paul Tillichs Schrift Die religiöse Lage der Gegenwart von 1926* (181–194) zabývá nejprve duchem občanské společnosti, kterou Tillich určuje jako jednotnou společnost, již určuje doba a má základ ve formách techniky a konečnosti (183f). Naproti tomu stojí pozice na víře založeného realismu, který je zde chápán jako odklonění se od občanské společnosti a hledání transcendence skrze formy a symboly věčnosti (184f). Společnost ale stojí na rozcestí kultury mířící ke konečnému a cesty církve směřující naopak k nekonečnému, přičemž je popsána i cesta od kultury k náboženství a od náboženství ke kultuře (185–187). Závěr textu přináší Tillichovu pozdější revizi těchto pozic (190–194). Tuto studii lze doporučit, neboť předkládá mnoho základních pojmů teologické koncepce a jasně je vysvětluje. Proto je škoda, že se text nenachází ve sborníku již na dřívějších stranách. Neznalému čtenáři by tak velmi zjednodušil četbu.

Společně s předposlední tematickou částí sborníku přichází text od Christiana Schwarkeho *Paul Tillich und die Technik* (197–209). Jak název studie napovídá, je jejím hlavním tématem technika. Autor se nejdříve zabývá Tillichovou mystifikací techniky – ta spočívá v myšlence, že právě technika vytlačuje ze světa mystičnost, ale zároveň přináší nové formy démoničnosti, které můžeme nalézat např. v sociálních problémech (199–202). V realismu techniky se účel stává prostředkem, přičemž technika jako taková zůstává neutrální. Až její využití (např. tržní) je démonické. Autor studie i z těchto důvodů navrhuje, aby Tillichova pozice na víře založeného realismu byla spíše chápána jako expresionismus (204–207). V poslední části studie přichází ke slovu autorova kritika Tillichovy pozice skrze jeho koncept symbolu (208f).

Martin Fritz předkládá čtenáři text s názvem *Rausch des Unbedingten. Tillichs Theorie „dämonisch“ verzerrter Religion* (211–228). Autor vychází nejprve z Tillichova díla *Religionsphilosophie*. Na pozadí tohoto díla představuje koncepci, v níž je náboženství základní formou lidského ducha a dává všem věcem smysl. Tento základ je zcela nepodmíněný. Onu nepodmíněnou formu uchopuje jako nutnost vývoje ke kultuře a rozlišuje „základ smyslu“ (*Sinngrund*) jako základ kultury a „propast smyslu“ (*Sinnabgrund*) jako pod-

míněnost a nicotnost kultury (213–216). Autor poté v popisu Tillichovy koncepce rozlišuje náboženství a profanaci. Profanaci poté dělí na sebevykoupení a sekularizaci, kteréžto obě vedou k nihilismu. Náboženství ale může kvůli záměně nepodmíněného s něčím jiným směřovat k démonismu, přičemž se pak z Boha stávají bůžci, z přítomného Boha se stává jen minulost (219f). Dále je představen vztah Tillicha a jeho koncepcí k Schellingovi i filozofie svobody jakožto jeho zdroj (225–227). Závěrem se autor ptá po možnosti aktualizace předložených Tillichových myšlenek. Na možnost aktualizace však odpovídá negativně (227).

Roderich Barth si ve své studii *Quellen des Selbst. Die Seele zwischen Antipsychologismus und Tiefenpsychologie* (229–244) klade nejprve otázku po stavu psychologie Tillichovy doby a Tillichovu zhodnocení jejího vývoje (230–233). Stanovisko tohoto teologa hodnotí jako směřující k vitalismu a všimá si vlivu psychoanalýzy. Tillichovu pozici charakterizuje jako skrze filozofii života koncipovanou moc sám sebe určovat, být sám sobě nahlédnutelný a osobnost popisující jako určité jsoucí (235f). Já (*Selbst*) je zde chápáno jako sebevědomé já, jako ontologická explikace (pomocí existence, odcizení, sebezničení), a nikoliv jako antropologické určení. Tillich se tak pohybuje v pozicích existenciálních analýz konečné svobody a strachu ze ztráty identity. Autor popisuje Tillichův pokus o ontologizaci psychologie a pokus o transformaci augustinsko-reformní tradice na freudovskou teorii (239–242).

První studie poslední části, jejímž autorem je Folkart Wittekind, nese název *Tillichs Dresdner Dogmatik im theologiegeschichtlichen Kontext* (247–276). Autor si nejprve klade za cíl představit některé teologické koncepty, které vrcholí ve 20. letech 20. století. Tento vrchol představuje jako konečnou fázi vývoje a klade ji paralelně k vývoji moderny (248–251). Nejprve vychází z pojmu náboženství jako konstrukce v 19. století (253–266), a dospívá k teologickým teoriím výmarské doby (262–266), na jejichž pozadí je představena raná pozice Tillicha (268–274). Zde je rozebírán pojem náboženství, které je sice zakořeněno v člověku stejně tak jako kultura, přesto je náboženství na rozdíl od kultury autonomní (268). Kultura má náboženský smysl jen v teologickém pohledu na věc (269). Teologie se zabývá oním neviditelným v náboženství, tj. vírou. Z dané pozice poté stanovuje, co je náboženské. Náboženství je obsahem samostatné vědy (270). Zmíněná raná Tillichova pozice je autorem doplněna o pozdější přepracování, kde náboženství představuje pozitivní stvoření stylu života. Tento vztah poté reflektuje teologie,

přičemž k tomu nemusí připočítat kulturu. Teologie se tak vztahuje čistě jen k náboženství (272).

Předposlední studie nese název *Theologische Intellektuellen-Diskurse in der Weimarer Republik. Protestantismus und moderne Gesellschaft bei Friedrich Gogarten und Paul Tillich* (277–291) a jejím autorem je Christian Danz. Autor nejprve představuje Tillichův vztah protestantismu k modernímu světu (277). Na to navazuje stanovisko F. Gogartena (280–287). Samotná Tillichova pozice protestantismu je představena jako kritické vypořádávání se se svými pozicemi, což Tillich nazývá prorockou kvalitou. Následuje popis diference Boha a světa, přičemž nevede cesta od světa k Bohu, ale jedinec skrze Boha ke světu díky zjevení (283f). Základ všeho vědomí není ono nepodmíněné, které ještě není náboženství, nýbrž otevřenost vůči němu, které autor popisuje jako směřování vědomí k nepodmíněnému, přičemž je ve vědomí vyjádřeno jen negativně, bez objektu (284f). Závěrečná část studie se zabývá Tillichovým pojmem milosti. Tillich prý nechápe protestantismus jen jako kritiku, ale i jako produkci – kritika se týká obsahu vědomí směrem k absolutnu, přičemž vzniká paradoxní situace, kde se milost stává „formou vědomí, ve které je negováno, a tím se stává prostředkem k nepodmíněnému“ (289). Tento reflexivní vztah je skutečným dějinným vědomím (290).

Poslední studii sborníku napsala Ilona Nord a nese název *Symbole, Religion und der christliche Mythos. Religionspädagogische Erwägungen zum Symbolbeitrag Paul Tillichs aus der Dresdner Zeit* (293–307). Tento text se na pozadí novějších teorií symbolu a náboženské pedagogiky zabývá Tillichovou koncepcí symbolu. Autorka nejdříve vyjmenovává jeho znaky: neautentičnost, názornost, zplnomocnění (*Selbstmächtig*), uznání (*Anerkanntheit*) (295). Dále odlišuje náboženský symbol od pouhého symbolu. Zatímco pouhý symbol se vztahuje k věcem existujícím, přesahuje náboženský symbol jakýkoliv vztah k věcem (296). Autorka zmiňuje ale rozpor v symbolu kříže, který může odkazovat jak ke skutečnému Ježíši, tak k myšlence božské solidarity k trpícímu (297). Navrhuje řešení, ve kterém Tillich odmítá jakýkoliv systém symbolů, neboť ty vedou k ideologii. Náboženské symboly jsou dány náboženskými institucemi pro náboženskou praxi (298). Představena je i Tillichova kritika teorií symbolu a mýtu válečných teorií, Cassirera a Freuda (299f). Tillich je představen jako stojící v tradici konceptu demytologizace (300–302).

Poté, co jsme shrnuli jednotlivé příspěvky, zmiňme se o sborníku jako celku. Ke sborníku textů můžeme vždy přistupovat jako ke zdroji jednotlivých studií a číst je samostatně, anebo k nim lze přistupovat jako k jednotnému

textu. Recenzovaný sborník můžeme číst oběma způsoby. Jednotlivé texty stojí samy za sebe a není mezi nimi návaznost – i když na sebe některé odkazují. Texty jsou dostatečně specifické na to, aby mohly být čteny samostatně. Čteme-li knihu jako celek, nabízí nám dostatečně obšírný přístup k Tillichovým myšlenkám. Příspěvky jsou řazeny tak, že je čtenář uváděn do problému postupně – od obecnějších pojednání ke konkrétním otázkám Tillichova myšlení. Problém, na který tento sborník naráží, je, že některé jednotlivé texty dlouze představují vlastní metodologický přístup. To může být přínosné – a je zároveň vyžadované – u jednotlivého textu, avšak chce-li čtenář číst sborník jako celek, jsou tyto úvody poněkud zdlouhavé. Oproti tomu se neopakují historické reálie Tillichova života. Čtenáři tak nejsou znovu a znovu předkládány zprávy o jeho životě v Drážďanech, se kterými byl již seznámen.

Další výtku, kterou můžeme vůči sborníku vznést je, že – i když některé studie nabízejí i přesah k pozdějšímu Tillichovu dílu – chybí zhodnocení vlivu tohoto období na pozdější autorovu tvorbu. Na tuto námitku však lze odpovědět tak, že je sborník koncipován více synchronně než diachronně, neboť se zaměřuje na intelektuální diskurz doby, nikoliv na vývoj Tillichova myšlení.

Naopak velmi přínosné je průběžné vysvětlení základních pojmů a koncepcí Tillichova myšlení. Čtenáři, který není s Tillichovým myšlením seznámen, je tak nabídnut základní přehled o jeho pojmech a koncepcích z raného období. Napomáhá tomu i skutečnost, že je sborník strukturován tak, že koncepty, které byly nejdříve vysvětleny, se posléze opakují. Neznalý čtenář, pokud čte sborník postupně, si díky tomu dané koncepce osvojí. Na druhou stranu však není toto vysvětlení strukturováno systematicky a čtenář může v některých studiích narazit na interpretace, které by bylo možné postavit proti sobě. To však můžeme chápat pozitivně – jako otevření širě možných interpretací a interpretačních přístupů.

Jan Thümmel