

POTŘEBUJE NÁBOŽENSTVÍ NAZÍRAT?

Schleiermacherova cesta od názoru k pocitu

Jan Kranát

BRAUCHT DIE RELIGION ANSCHAUNG? Schleiermachers Weg von der Anschauung zum Gefühl Anschauung ist in der ersten Ausgabe von Schleiermachers *Reden* ein Vermögen des menschlichen Gemüts, eine „unmittelbare“ Vorstellung einzelner Dinge oder Begebenheiten, die unsere Sinnesorgane berühren müssen. Etwas Einzelnes zu treffen heißt aber es aus dem Ganzen auszuschneiden, wodurch aber die Einzelheiten immer auf das Universum hinweisen. Die Anschauung verneint in dieser Weise die einzelnen Gegebenheiten, um im ersten, flüchtigen Augenblick das Ganze anzuschauen. Solche Anschauung nennt Schleiermacher Religion. In der ersten Ausgabe der *Reden* verbindet Schleiermacher die Anschauung noch mit dem Gefühl, in den weiteren Ausgaben sie aber ihre Bedeutung und Gefühl wird zum Ausgangspunkt der ganzer Schleiermacherschen Theologie.

Pražská evangelická teologie se dlouhou dobu hlásila k „přelomu“ v protestantské teologii.¹ Tento pokus o obnovu střízlivého pravověří, ale vlastně i samotný kulturní protestantismus přece jenom poněkud zastírají mnohem významnější přelom, k němuž došlo v teologii kdesi na sklonku osvícenství a na prahu romantiky. S jistou nadsázkou lze říci, že právě tam se láme starocírkevní, v zásadě novoplatónské paradigma, právě tam se protestantská dogmatika vymaňuje z tradičních myšlenkových schémat, aniž by ovšem poklesla na úroveň osvícenské „praktičnosti“ a morality. Zdaleka to nebyl jen F. D. E. Schleiermacher, kdo k tomuto zásadnímu přelomu přispěl, nicméně právě on vystihl jeho stěžejní momenty v podobě dnes už klasické.

V širším povědomí, laickém i odborném, je Schleiermacher spojován s teologií vycházející ze zkušenosti, zvláště pak se známým pocitem závislosti.² Netřeba snad zvláště zdůrazňovat, že *pocit* zde neoznačuje ně-

* Tento text vznikl v rámci výzkumného záměru MŠMT č. MSM 00216 20802 „Hermeneutika křesťanské, zvl. české protest. tradice v kulturních dějinách Evropy“.

¹ Hromádka, Josef Lukl, *Přelom v protestantské teologii*, Praha 1955.

² „Co mají všechny zbožné vzruchy (Erregungen) společné, tedy podstata zbožnosti je to, že jsme si sami sebe vědomi jako naprosto závislých, to znamená, že se cítíme závislí na Bohu.“ F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 1821/22, § 9.

jaký sentiment, nýbrž je určitou mohutností myslí, jejímž prostřednictvím se setkáváme nejen se sebou samými (bezprostřední sebevědomí), ale i s dimenzemi skutečnosti unikajícími rozumové reflexi, ba i postulátům mravného jednání. Jako „třetí“ činnost duše, vedle vědění a jednání, může takto chápaný pocit sloužit za základ a východisko nově pojímané teologie, zbavené poprvé důsledně vši staré metafysiky a přitom neredukované na poněkud skoupý biblismus. Pocit naprosté či absolutní závislosti nacházíme v této formulaci teprve ve Schleiermacherově zralé *Glaubenslehre*. Jako problém je však přítomen už v jeho raných *Řečech o náboženství*, zde ovšem v pojmovém dubletu *názor a pocit* (Anschauung und Gefühl). Abychom mohli náležitě uvážit význam Schleiermacherova pojmu *pocit* – a tím i docenit, k jakému přelomu v teologickém myšlení došlo – musíme ho nejprve vyložit právě zde, *in statu nascendi*, dokud ještě splýval s pojmem *názor*. Ani ten není Schleiermacherem užit v běžném významu smyslového zírání, nicméně s sebou nese poukaz k jakési fundamentální smyslovosti či – Schleiermacherovými slovy – k „vyššímu realismu“ (s. 54).³

1. Náboženství jako zkušenost

Řeči o náboženství (1799) jsou snad nejproslulejším dílem svého autora, v té době začínajícího kazatele u královského dvora v Postupimi a zároveň aktivního člena kroužku berlínských romantiků. Kolem salónů inspirativních žen Henrietty Herz, Rahel Levin a Dorothey Veit se postupně soustředila skupinka mladých vzdělavců a literátů jako Ludwig Tieck či Friderich Schlegel, do jejíhož širšího okruhu však náležel i Novalis či později Fichte. Schleiermacher, byť nejprve anonymně, se v *Řečech* obrací právě k nim, svým intelektuálním přátelům, nadšeným „lidstvem a vlastí, uměním a vědou“ a zatím ještě po osvícensku nevšímavým k církvi a křesťanství. Trpělivě vysvětluje, že náboženství a – jak se později ukáže – zvláště křesťanství může, ba musí být záležitostí vzdělance, vždyť „o náboženství něco věděli vždy jenom nemnozí, zatímco milióny všemožně čarovaly s pouhými pokrývkami, do nichž se náboženství z vlídnosti rádo nechalo zahalit“ (s. 1).

Není to v žádném případě projev nějaké pyšné nadřazenosti intelektuála, jak by se z patetického „hexametru“ Řečí mohlo napoprvé zdát, ale poctivé úsilí reformovaného (!) kazatele oslovit ty, kdo už nedůvěřují „kněží“ „obyvatelům oněch zvětralých ruin“ (s. 3). Schleiermacher nezastí-

³ *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in: Kritische Gesamtausgabe I/2, citováno dle původní paginace.

rá, že i on „je členem tohoto řádu“ (s. 4), ale své poselství opírá o vlastní hlubokou *zkušenost*: „Mluvim k vám jako člověk, sděluji vám svůj názor na svatá mystéria lidstva a na to, co jsem sám zažil, když jsem ještě v mladické poblouzněnosti hledal nepoznané.“ (s. 5) . Nezapírá svou ochranovskou minulost ani rozchod s ní, byť vše opisuje natolik vzletnými slovy, že jejich pravý význam může nepoučenému čtenáři zůstat skryt. Jsou to ale právě vzdělanci a především umělci, v něž skládá důvěru, protože oni jediní jsou schopni tvůrčím způsobem niternému obsahu, své nejnvtřnější zkušenosti dát vnější bytí, přispět tak k hluboké proměně lidí a vydat poselství svým současníkům. Obyčejný člověk má totiž nezadržitelný sklon ulpívat na smyslových věcech, případně zmrtvět v dogmatech nebo liteře, a proto Bůh po všechny časy „posílá tu a tam své posly ... vybavuje je podivuhodnými dary, urovnává jejich cestu všemohoucím slovem a činí z nich tlumočnický své vůle a svých činů, prostředkovatele toho, co by jinak zůstalo navěky odděleno.“ (s. 10) Nejprve jsou to silní jedinci, velké postavy dějin, „hrdinové, zákonodárci, vynálezci, přemožitelé přírody, dobří démoni tvořící a šířící tiše vyšší blaženost“, přistoupí-li k tomuto rozpínavému a pronikavému úsilí ještě „mystická a tvůrčí smyslovost“ schopná vyjádřit svou zkušenost nekonečna konečnými prostředky, ať už obrazem nebo slovem, stává se z takového člověka „básník či zfec, řečník či umělec“. A to je „pravý kněz Nejvyššího, protože Ho přibližuje těm, kdo jsou zvyklí všechno vidět jen jako konečné a bezvýznamné. ... To je ono vyšší kněžstvo, jež zvěstuje vnitřní význam všech duchovních tajemství a k lidstvu promlouvá již z Království Božího“ (s. 12).

Už zde, na samém počátku Rečí se setkáváme s pronikavým postřehem: titi „Boží poslové“ a „kněží Nejvyššího“ nepředkládají zdrženlivému a ochladlému lidstvu nic daného, hotového a vnějšího, co by bylo třeba přijmout a vykonávat, nýbrž dovádějí každého jedince k jeho nejvlastnějším možnostem. Náboženství je zkrátka cosi, co musí vyvěrat či spíše být tvořivě vydáno z vlastní, osobní a žité *zkušenosti*, která může být sice nepříznivými okolnostmi zastřena a pak si žádá vnějšího prorockého zásahu, nemůže však být nahrazena obecnou doktrínou nebo zvnějšnělou tradicí. Jaká je to ovšem zkušenost? Tímto slovem se většinou míní zkušenost smyslová a také to, co bude později nazváno *názor Universa*, nelze od smyslové zkušenosti dost dobře oddělit, nicméně se jí zdaleka nevyčerpává. Skutečné náboženství není především nic daného, dogma ani instituce, byť Pátá řeč nakonec ukáže, že jinak než v pozitivních náboženstvích, zvláště v křesťanství, se náboženství člověku nedostane. Spíše než něco daného je však náboženství něčím bytostně vznikajícím a stejně tak prchavým, jako když na noční obloze pozorujeme záblesky létavic. Schleier-

macher dává prostou radu: „Musíte hledat tyto nebeské jiskry, jež vylétávají, když se svaté duše dotkne Universum, musíte je sledovat v neuchopitelném okamžiku jejich vzniku“ (s. 30). Kdo toho není schopen, ponechává si sice v rukách cosi hmatatelného, chladnou ocilku a troud, jiskru však už z nich nevykřeše a oheň neroznlítí. – Pozornost je tedy třeba upírat k počátku, vzniku náboženství v nejvlastnější zkušenosti každého a to vždy také znamená odmítnutí všeho tradovaného, daného, pozitivního. Právý počátek je nutně povstáním z nicoty. „Z nicoty vychází stále nové stvoření a náboženství je téměř všem současníkům nicotou, to když je naplňuje duch živého náboženství ve své síle a plnosti“ (s. 311).

2. Zkušenost nekonečna

Tato „tvůrčí negace“ vyvěrající z pramene každé skutečné náboženské zkušenosti není v žádném případě pojmová, danost tu není ustavena ani negována reflektivně, nýbrž smyslově, v čistotě prožitku otevřeného vždy novému působení Universa (*Handlungen des Universums*). Náboženství tedy předpokládá smyslovost či smyslovou zkušenost, není však zkušeností s tou či onou „věcí“, „myšlenkou“ nebo „činem“, ale je zkušeností Universa či nekonečna. Onen přelom oproti dosavadní tradici však spočívá v tom, že nekonečno nenáleží nějakému světu mimo náš smyslový svět, že zde zcela schází rozlišení na tento a onen svět. Nekonečno se totiž nemůže zjevit jinak než skrze něco konečného, Universum jako celek vší skutečnosti se dává jen v konečných věcech a jen v nich je možné ho nazít. Právě „imanence neboli přítomnost nekonečného, věčného v konečném“ je metafysickým pozadím *Řeči* i pozdějších *Monologiů* (1800), jejichž „neurčitost a temnota“ podle Diltheye svědčí o tom, že autor „dosud nepoznal vztah fundamentální filosofie k náboženskému názoru a nedospěl tedy ani k vědeckému základu pro výstavbu etiky“.⁴

Není však tato filosofická „nedostatečnost“ přece jenom jistou předností? Není záměrným překonáním osvícenského racionalismu, rozšířením roviny zkušenosti, kterou značně a přitom stále ještě nedostatečně prohloubil Kant?⁵ Není „nazírání nekonečna“ přece jen zajímavou a nosnou alternativou ke vší „racionální teologii“ ať už osvícenské nebo idealistické provenience? Abychom tyto otázky mohli alespoň částečně zodpovědět, podívejme se, co o této zvláštní zkušenosti vypovídá náš autor.

⁴ Dilthey (1870), S. 303.

⁵ Kant, Immanuel, *K. r. V*, B 1: „Že všechno naše poznání začíná se zkušeností, o tom není žádných pochyb,“

Květnatý jazyk *Řečí* se na první pohled vzpírá jasné pojmové fixaci, zdá se opravdu být „neurčitý a temný“, při pozornější četbě však brzy zjistíme, že myšlenková intence je tu pozoruhodně přesná, nakolik je to zde jen možné. Lidské poznání a jednání mají přesně vymezené obory působnosti: vědu a umění v nejširším smyslu, spekulaci a praxi, pojem a čin, jejichž hranice tak přesně narýsovala už Kantova teoretická a praktická filosofie. Protože jde o empiricky konkrétní, téměř věcně zaměřené poznání a jednání, není ani divu, že se zde nedostává místa náboženské zkušenosti, leda snad v nějaké upadlé, modloslužebné a pověrečné podobě, hodné kritiky. „Praxe je umění, spekulace je věda, náboženství je *smysl a chuť* pro nekonečno“ (Sinn und Geschmack fürs Unendliche; s. 53, kurzíva jk). Nekonečno lze smyslově zakoušet v konečných věcech, není to ovšem jejich smyslově „vnímání“, nýbrž právě „odhlížení“ od jejich jednotlivosti, negace jejich pozitivivity, negace v pravém slova smyslu tvůrčí jako sebeodlišení vlastního od jiného.⁶ Toto má Schleiermacher nejspíš na mysli, mluví-li o „smyslu“ a „chuti“. „Toto ... uznání cizího a negace vlastního, tato současná láska a pohrdání vším konečným a omezeným nejsou možné bez *temného tušení Universa* a musí nutně vést k jasnější a určitější touze po nekonečnu, po Jednom ve Všem“ (s. 165, kurzíva jk). Co je v tomto „temném tušení Universa“ přítomno v jakési originální jednotě, rozvine se v dalších krocích do zvláštní dialektiky: nekonečno není odděleno od konečných věcí, ale je v nich přítomno. Teprve v horizontu nekonečna, celku Universa je možné se setkat s jednotlivými věcmi jako konkrétními jednotlivinami. „Je to přece klam, je-li nekonečno hledáno zcela mimo konečné, protiklad mimo to, čeho je protikladem“ (s. 145/146).

3. Názor Universa

Náboženství je tedy podle *Řečí* určitou lidskou schopností setkat se s celkem všeho skutečného, překročit vše dané k jeho základu nebo spíše nezapomenout na tento původně zakoušený základ, obrátí-li se mysl k jednotlivostem. Jako takové má náboženství svou „provincii v mysli“ (s. 37) vedle metafysiky a morálky, tedy způsobilostí rozumového poznání a rozumného jednání, s nimiž nesmí být v žádném případě spojováno. Tato formulace je jakoby doplňkem kantovských apriorních mohutností lidské mysli, pravda doplňkem značně nekantovským. Právě s celkem Universa

⁶ Ringleben (1985), s. 244: „Das Unedliche selber ist nur die Selbstunterscheidung des Endlichen, das sich auf seine wahre Totalität zubewegt.“

se podle Kanta nelze ve zkušenosti setkat a pokus o jeho uchopení pojmem končí v antinomiích. Možná právě proto hledá Schleiermacher mohutnost myslí, která by se na původní, předpojmové úrovni zkušenosti mohla „otevřít“ celku. Vedle „smyslu a chuti pro nekonečno“ a „temného tušení Universa“ mluví i o „instinktu pro Universum“ (s. 114) či „pudu nazírat zaměřeném k Universu“ (s. 65). Tato podivuhodná určení – chuť, tušení, instinkt a pud – jež mají tu nejhorší filosofickou reputaci, jsou jen dílčími určeními obsáhlejšího pojmu *názor* (Anschauung). „Vše musí vycházet z názoru a komu chybí vášnivá touha nazírat nekonečno, ten nemá žádný prubířský kámen a žádný ani nepotřebuje, takže nezjistí, zda o těchto věcech myslí něco pořádného“ (s. 54).

Názor známe důvěrně z Kantovy první Kritiky jako tzv. apriorní formu smyslovosti: schopnost setkat se bezprostředně s předmětem ještě před každým pojmovým uchopením, „bezprostřední představu předmětu“⁷ v souřadnicích prostoru a času. Přestože takto chápaný názor nemá s názorem Universa zase až tolik společného, důležitá je právě jeho *bezprostřednost* a závislost na *vnějších* afekcích. Stejně jako kantovský názor je i názor Universa odkázán na data smyslů, na působení věcí (Universa) na nás. „Každý názor je vyvolán působením nazíraného na nazírajícího, původním a nezávislým jednáním nazíraného, které pak nazírající podle své přirozenosti zachycuje, shrnuje a chápe. ... A to, co nazíráte a vnímáte, není přirozenost věcí, nýbrž jejich působení na vás“ (s. 55). Proto je také náboženský názor odkázán na působení Universa na nás skrze jednotlivé věci a události. Universum v Schleiermacherově pochopení není vesmír nebo příroda se svými zákonitostmi, byť i skrze ně se Universum zjevuje. Universum je především *unum*, tj. jednota a celek všeho skutečného, a k jeho projevům patří vedle přírody i člověk a lidstvo ve svých dějinách. „Universum je v nepřetržité činnosti a každým okamžikem se nám zjevuje. Každá forma, kterou vytváří, každá podstata, jíž podle plnosti života dává oddělenou existenci, každá událost, kterou vydává ze svého bohatého a stále plodného lůna, představuje jeho působení na nás. A přijímat všechno jednotlivé jako část celku, všechno omezené jako znázornění nekonečna, to je náboženství“ (s. 56).

Jak se ovšem stane, že takto pochopený názor neustrne u jednotlivých působících věcí, ale je schopen jejich pozitivitu negovat a nazřít v celku? Předně je třeba mít stále na paměti, že jde o *názor* a ten je vždy názorem jednotlivosti. „Názor je a vždy zůstane jednotlivým, odděleným, bezpro-

⁷ Kant, *K.r.V.*, B 41

středním vnímáním a ničím jiným. Pospojovat názory a zasadit je do celku není už záležitost smyslů, nýbrž abstraktního myšlení. Tak je tomu s náboženstvím; zůstává u bezprostředních zkušeností s Universem a jeho působením, u jednotlivých názorů a pocitů. Každá z těchto zkušeností je svébytným dílem bez souvislosti s jinými a bez závislosti na nich“ (s. 58). Schleiermacher nezná „zření podstat“ (Wesensschau), s nímž přišla husserlovská fenomenologie 20. století, které však mohl v poněkud skromnější podobě převzít od „svatého Spinozy“ (s. 54). Spinoza připouští nazírající vědění ve smyslu intuitivního poznání (*scientia intuitiva*) jako adekvátního poznání essence věcí.⁸ Takováto podoba intuice, vlastně pojmové práce postupující od evidence atributů Božích k poznání essence věcí, je ovšem naprosto vzdálena Schleiermacherově názoru nekonečna v konečném. Už Dilthey upozorňuje, že je třeba ostře odlišit Spinozovu imanenci konečna v nekonečnu (věci v Bohu) od Schleiermacherovy imanence nekonečna v konečnu, „přítomnosti nekonečného, svobodného, významuplného, ideálního světa v prchavosti jevů, pod hroživě tvrdým zákonem zrození a smrti, jednání a trpění, determinace všeho jsoucího, ba každého okamžiku“.⁹ Nejnověji se proti příliš snadnému ztotožnění Spinozy se Schleiermacherem vyslovil Konrad Cramer: „Spinozův názor Universa je pojmový, nikoli nepojmový...“¹⁰

Tedy jak to, že názor Universa neustrne u nazíraných věcí, skrze něž na nás Universum působí, a přestože není schopen nazírat essence věcí, tj. jejich jednotlivé celkovosti, nazře v nich přece celek Universa? Klíčem k této záhadě může být právě okamžitost a prchavost tohoto názoru. V běžné smyslové zkušenosti a každodenním nazírání věcí máme jednotlivé názory již vždy rozvažováním utříděny do jednotlivých nazíraných předmětů, vidíme věci a nějakým způsobem vnímáme i praktický smysl událostí kolem nás. Je velice obtížné si představit názor, který by nebyl názorem něčeho, čistý názor bez pojmového či rozvažovacího zpracování. I Kantův názor jako „bezprostřední představa předmětu“, „*representatio singularis*“ je jen pomyslným dílem celkového poznávacího aktu, který lze od rozvažování sotva reálně oddělit. Přesto má smysl se ptát po onom prvotním okamžiku, kdy na nás nepůsobí stůl či židle, ale „smysl a jeho předmět jsou vzájemně prostoupeny a tvoří jednotu“ (s. 73). Příliš rychle se však tato jednotu bortí a rozpadá na vnímání jednotlivých věcí,

⁸ Spinoza, *Ethica II, prop. XL, schol. II.*

⁹ Dilthey (1870), S. 306-307.

¹⁰ Cramer (2000), S. 140.

v běžném životě tak rychle, že původní jednotu okamžitě zapomínáme a zpřítomní nám ji snad už jen určité privilegované okamžiky života, jež zpravidla nejsou zcela bez náboženského významu: „...dobře vím, jak je tento okamžik nepopsatelný a jak rychle pomijí, chtěl bych však, abyste ho podrželi a znovu rozpoznali vyšší a vpravdě božskou činností myslí. Kéž bych ho mohl a směl přece jen vyslovit nebo alespoň nějak naznačit, aniž bych ho tak znesvětil! Je prchavý a průzračný jako první vůně, již rosa vydechne do probuzených květů, cudný a něžný jako panenský polibek, svatý a plodný jako manželské objetí – ano, není *jako* toto, nýbrž je tím vším *o sobě*. Rychle a zázračně se jev, událost rozvine v obraz Univerza“ (s. 73–74).

Všimněme si dobře prostředků, jichž zde náš autor užívá: co vypadá jako květnaté metafory opisující jinak neuchopitelný okamžik jsou ve skutečnosti dosti realistické příklady jednotlivých okamžiků, v nichž skutečně nazíráme Universum, nejsou „jako“ toto, nýbrž jsou tímto nazřením samotným. Proč ale právě vůně probuzených květů nebo manželské objetí? Jistě bychom mohli uvést i jiné, daleko všednější příklady – vždyť s ničím bychom se nesetkali jako s něčím, kdyby to nebylo naplněno odkazy a souvislostmi, jež opravdu mohou sahat do nekonečna, a na pozadí nekonečna také před námi tyto konečné a určité věci vystupují. Estetická a emotivní síla zvolených příkladů však těmto nazřením nedovoluje ihned upadnout do všedních kategoriálních struktur, vymyká se jim po onu prchavou chvíli, dokud se z nich nestane vzpomínka. Schleiermacher nazývá tento moment „nejvyšším květem náboženství“, „okamžikem zrození všeho, co je v náboženství živoucího“ (s. 75). Lidská duše nepotřebuje žádné extatické nadšení, aby Universum nazřela, protože ono je zde přítomno a každá z konečných věcí o něm svědčí. Na druhou stranu je třeba zdůraznit, že duše si sama tento okamžik nedává, vždyť „kdybych ho mohl vytvořit, byl bych Bohem“ (s. 75).

Názor je v prvním vydání Schleiermacherových *Řečí* mohutností lidské myslí, jejímž prostřednictvím se v kantovském smyslu „bezprostředně“ setkává s jednotlivými věcmi, popř. událostmi, které ovšem musí na naše čivé orgány nějak působit. Setkat se s jednotlivostmi je ovšem možné jen jejich „vystřížením“ z celku, „vše konečné je určeno jen svými hranicemi, které však stejně musejí být vystříženy z nekonečna“ (s. 53) a jednotliviny tak nutně odkazují k Universu. Názor tedy popírá, neguje, „přehlíží“ jednotlivé danosti, aby v prvotním prchavém okamžiku nazřel celek, z něž se všechny předmětnosti teprve následně odvozují a to nejen co do

svého poznání, ale zřejmě i co do svého bytí (stvoření). Lidská schopnost, která je tohoto fundamentálního nahlédnutí schopna, schopnost být zařazen Universem v jediném setkání a bez pojmové reflexe, nazývá Schleiermacher náboženstvím. Takto chápané náboženství je věčně živým pramenem pozitivních náboženství jako souborů náboženských představ, učení, institucí, obřadů apod.

Názor je bezesporu ústřední kategorií prvního vydání *Řečí*. Jak je tomu ovšem s pocitem? Podstatou náboženství je přece názor a pocit (s. 50). Každý názor je co do své přirozenosti spjat s pocitem (s. 66), pocit však vedle názoru nemá žádný samostatný význam, je jen jeho subjektivním reflexem. Toho si už před sto lety všiml Hermann Süsskind.¹¹ Je jistě pozoruhodné, že z 2. a 3. vydání *Řečí* (1806, 1843) se pojem názoru postupně začal vytrácet, kupodivu ve prospěch pocitu, „neboť k náboženství může ... náležet jen to, co je pocit a bezprostřední vnímání“¹². Podobně jasná definice „mít náboženství znamená nazírat Universum“ (s. 126), zní ve 2. vydání: „nevložil jsem nic jiného, než právě bezprostřední a původní bytí Boží v nás skrze pocit“.¹³ Tento posun byl způsoben následným vývojem mladého kazatele a teologa, zvláště jeho setkáním se Schellingem. Ten si po roce 1800 uzurpoval pojem názoru Univerza pro svou filosofii, kterou v tomto bodě chápal jako identickou s náboženstvím. Jelikož Schleiermacherovi od počátku šlo o „vlastní provincii v mysli“ pro náboženství, musel své formulace přenést na pojem, který byl zrovna nejbliže po ruce – pocit. Ale tím se už otevírá nové téma.

Bibliografie

- Barth, Ulrich, *Die Religionstheorie der „Reden“*. *Schleiermacher theologisches Modernisierungsprogramm*, in: ders., *Aufgeklärter Protestantismus*, ss. 259–289, Tübingen 2004.
- Beutel, Albrecht, *Aufklärer höherer Ordnung? Die Bestimmung der Religion bei Schleiermacher (1799) und Spalding (1797)*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 96 (1999), S. 351–383.
- Cramer, Konrad, „*Anschaung des Universums*“. *Schleiermacher und Spinoza*, in: 200 Jahre „Reden über die Religion“. Akten des I. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft, Halle 14.–17. März 1999, Berlin–New York 2000, s. 118–141.
- Dilthey, Wilhelm, *Leben Schleiermachers*. Erster Band, Berlin 1870; zvl. ss. 297ff.

¹¹ Süsskind (1909), s. 153: „Pocit dává všude barvu a náladu, z níž se vynořuje názor, ale pocit neurčuje obsah názoru, nýbrž obsah názoru podmiňuje tu či onu určenost pocitu.“

¹² *Reden* 1806, S. 164; in: *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 12, S. 118

¹³ *Reden* 1806, S. 165; in: *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 12, S. 119

- Fuchs, Emil, *Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden (1799–1806)*, Giessen 1901.
- Ringleben, Joachim, *Die Reden über die Religion*, in: Friedrich Schleiermacher 1768–1834, Theologe-Philosoph-Pädagoge, hrsg. Dietz Lange, Göttingen 1985, ss. 236–258.
- Rohls, Jan, *Frömmigkeit als Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit*, in: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, Berlin–New York 1985.
- Süskind, Hermann, *Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, Tübingen 1909.