

Mystika Schleiermacherových promluv O náboženství

Tomáš Živný

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

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

Uvedení

Tématem našeho článku je otázka, zda lze – a případně v jakém smyslu – označit nauku Schleiermacherových *Promluv o náboženství*¹ za mystiku. Není ale snad příliš tróufalé spojovat jméno tohoto zakladatele liberální teologie s mystikou? Byl to ovšem už jeho první životopisec Wilhelm Dilthey, kdo vyslovil ve svém *Životě Schleiermacherově* mínění, že je docela na místě pokládat Schleiermachera za pokračovatele, ba dokonce za pozdní plod napříč dějinami se táhnoucího hnutí německé mystiky², s čímž ve své studii *Mystika a reformace* souhlasí i český církevní historik Martin Wernisch a směle Schleiermachera řadí do svého „zástupu svědků

¹ FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER: *O náboženství, Promluvy ke vzdělančům mezi jeho utrhači*, Praha 2012, přeloženo dle německého vydání Rudolfa Otta z roku 1899: *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Göttingen 2002⁸, dále citovány jako *Promluvy*.

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

a tradentů³. Za příznak mystiky našeho autora se však považuje ta či ona jeho stránka zcela podle mínění konkrétního pisatele a Schleiermacher je tak jednou pietistou vzešlým z herrnhutské školy, jindy německým romantikem a jindy zase osvícencem prchnuvším z tenat racionalismu k supranaturalismu anebo učedníkem Spinozovým atd.⁴ Opačnou krajností zase bývá, že se komentátoři dívají na Schleiermachera a jeho dílo prizmatem celého jeho díla a to povětšinou diachronicky, takže se jim četba *Promluv* prolíná s pozdější *Věroukou*⁵ a jejími pojmy, zvláště „po-citem absolutní závislosti“.

My se zde pokusíme podržet textu *Promluv* a ukázat, jak se Schleiermacher dívá na křesťanskou mystiku⁶ a jak ji uchopuje právě ve svém prvním a přitom směrodatném díle. Dobrou oporou a přitom i opozicí nám bude příslušný oddíl z knihy EMILA BRUNNERA *Die Mystik und das Wort*.⁷

1. Kantovské dědictví?

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

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

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

⁵ *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 1821, 18302

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

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

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

2. Pojem náboženství

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

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

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

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

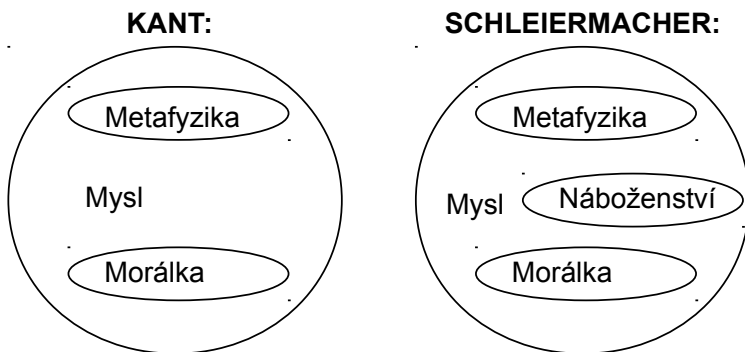
⁹ Paginace, kterou budeme pro lepší přehlednost uvádět přímo v textu v závorkách za citáty, je paginace tradiční, převzatá z prvního vydání *Reden* z roku 1799. Tuto paginaci přejímají všechna standardní německá vydání i český překlad (viz poznámku 1).

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

¹¹ BRUNNER, s. 49n a 59.

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

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



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

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

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

Mohlo by se sice zdát, že „morálka“, „metafyzika“ a „náboženství“ spolu nesouvisejí, že každá z těchto mohutností se svým, pro ni specifickým, způsobem snaží dojít a proniknout k „Universu“, a že tudíž zvláštní rozdvojenost na názor a pocit je pouze problémem „mohutnosti náboženské“, kdyby ovšem nebylo oné dvojznačnosti v tom, o jaké složky, z nichž se „faktum“ skládá, vlastně jde. Ona zvláštní rozdvojenost náboženství na „názor“ a „pocit“ nás však má vést k myšlence původní jednoty obojího, to znamená ke stavu před veškerou reflexí, před vším smyslovým vnímáním, ale i před veškerým lidským sebevědomím, kdy spolu „objekt“ a „subjekt“ ještě tvoří jediné „faktum“, což je stav, kdy jsou i „morálka“ a „metafyzika“ jedno. Náboženství tak má základní a zakládající roli, protože právě ono přináší správný pohled na vztah jednotlivce i každé jednotliviny a Universa, zakládá vztah mezi objektem a subjektem a tedy zakládá všechnu pravou metafyziku i morálku.¹⁴ Pravá metafyzika na sebe nechává působit Univerzum a díky tomu pro obecné pojmy neztrácí jednotliviny. A pravá morálka zase neztrácí jednotlivce kvůli obecně platným morálním zásadám¹⁵.

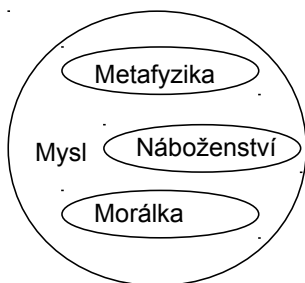
Celou situaci a klíčovou roli náboženství v ní se snaží znázornit obrázek. Onen „mystický“ okamžik prvotní jednoty (na obrázku nazván mystika), jenž předchází veškerou reflexi, zakládá veškeré náboženství, ano sám vlastně je pravým pramenem náboženství, z něhož vyvěrá nejen veškerá náboženská zkušenost,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

¹³ Srov. BRUNNER, s. 60n.

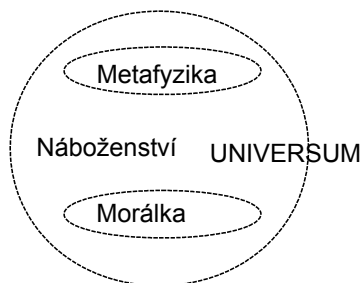
¹⁴ „Pravou“ metafysikou a morálkou se zde pokoušíme vyjádřit rozdíl mezi tradiční metafysikou a morálkou, které se pokoušejí zkonstruovat Univerzum, popř. obecná pravidla jednání, a jejich „pravými“ formami, které podobně jako náboženství přijímají svůj předmět od Universa.

¹⁵ Míněn je zde Kantův kategorický imperativ.

TŘI MOHUTNOSTI:



MYSTIKA:



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

4. Brunnerova kritika Schleiermachera jako mystika

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

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

¹⁶ BRUNNER, s. 79.

¹⁷ Ibid., s. 55.

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Ibid., s. 55–57.

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

²⁰ BRUNNER, s. 53.

²¹ Ibid., s. 51–53.

²² *Promluvy*, p. 73.

²³ BRUNNER, s. 53–54.

²⁴ Ibid., s. 49, hned tamní nadpis: „Mystika: Náboženství je pocit.“

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

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

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

5. O mystice *Promluv*

Ptáme-li se přímo na „mystiku“ v *Promluvách*, zjistíme, že slova z pojmového okruhu „mystika – mystický – mystik“ se v nich nevyskytují příliš často²⁹, a pokud vůbec, pak ale vždy na místech velmi důležitých. Pro náš výklad hraje klíčovou roli *Třetí promluva* pojednávající o vzdělávání v náboženství. Zde se mimo jiné dočteme:

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

²⁶ *Ibid.*, s. 63–64.

²⁷ *Ibid.*, s. 77.

²⁸ *Ibid.*, s. 78.

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

³⁰ *Promluvy*, p. 157

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

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

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

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

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

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

5.1. „Velká a mocná mystika“

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

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

5.2. Diagnóza nenáboženské nemoci Schleiermacherových současníků

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

³⁴ Tak například Meister Eckhart a s ním vlastně celá starší německá mystika.

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

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

5.3. Další dvě formy mystiky

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

Toto jsou tři formy mystiky určené pro skutečné vzdělance, jimž Schleiermacher píše své *Promluvy*. Kdo se skrývá za jednotlivými skupinami rozklíčoval již vydavatel *Promluv* Rudolf Otto ve svém dodatku³⁷: 1. Fichtova filosofie Já, 2. přírodní filosofie Schellingova, 3. díla romantických umělců, především básníků. *Promluvy* ovšem, s ohledem na své adresáty vypovídají především o třetí formě mystiky určené pro skutečné „romantické“ vzdělance, neboť právě oni mají být dovedeni k náboženství.³⁸

5.4. Vlastní mystika Schleiermacherova

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

³⁵ *Promluvy*, p. 159–160

³⁶ *Promluvy*, p. 165–166

³⁷ *Promluvy*, p. 173 (Dodatek Rudolfa Otta)

³⁸ *Promluvy*, p. 166nn.

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

Závěr

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