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

Jan Kranát

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

> Tak daleko tu zasahuje oblast náboženství: jeho pocity nás mají uchvátit a my je máme vyslovit, zachytit, znázornit.
>
> Schleiermacher[1]

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

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

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

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

[2] Sinn und Geschmack fürs Unendliche, *Promluvy*, p. 53
[3] Ahndung, *Promluvy*, p. 105
[4] *Promluvy*, p. 114
[5] Trieb, např. Trieb anzuschauen, *Promluvy*, p. 65
[6] Ansicht, *Promluvy*, p. 246
[7] stauendes Anschauen, *Promluvy*, p. 26
[8] Anschauung und Gefühl, např. *Promluvy*, p. 50: „Podstatou náboženství není ani myšlení, ani jednání, nýbrž názor a pocit."

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

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

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

[10] Jan Kranát, *Schleiermacherův původní názor*, in: *Promluvy*, s. 13–47

[11] Friedrich Schleiermacher: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, zkráceně budeme po německém vzoru

pocit naprosté závislosti –, jemuž byla v poslední době věnována pozornost dosti velká.[12]

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

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

[12] Gerhard Ebeling: *Schleiermachers Abhängigkeitsgefühl als Gottesbewußtsein* (1972), in: Wort und Glaube, 3. Bd., Tübingen 1975, s. 116–136; Manfred Frank: *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt a. M., zejména s. 87–144; Jan Rohls: *Frömmigkeit als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit. Zu Schleiermachers Religionstheorie in der Glaubenslehre*, in: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984 (Schleiermacher-Archiv 1), Berlin-New York 1984; Falk Wagner: *Gefühl und Gottesbewußtsein. Zum Problem des Theologischen in Schleiermachers philosophischem und theologischem Denken*, in: Archivio di filosofia 52 (1984), s. 271–297; Christel Keller-Wentorf: *Die Unausweichlichkeit der religiösen Frage in der philosophisch-ethischen Bewußtseinslehre Friedrich Schleiermachers*, in: Archivio di filosofia 52 (1984), s. 299–331; Konrad Cramer: *Die Subjektivitätstheoretische Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins*, in: Friedrich Schleiermacher 1768–1834, Theologe-Philosoph-Pädagoge, hg. v. Dietz Lange, Göttingen 1985, s. 129–162; Dietz Lange: *Das fromme Selbstbewußtsein als Subjekt teleologischer Religion bei Schleiermacher*, in: Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums, hg. v. Günter Meckenstock Berlin-New York 1991, s. 187–227; Ulrich Barth: *Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit. Anmerkungen zu Konrad Cramers Schleiermacher-Interpretation*, in: Subjekt und Metaphysik. Konrad Cramer zu Ehren aus Anlaß seines 65. Geburtstag, hg. v. Jürgen Stolzenberg, Göttingen 2001, s. 41–59

1. Pocit jako „bezprostřední sebevědomí"

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

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

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

[13] *CG*^{2} § 3, hlavní věta: „Zbožnost, jež je základem (Basis) všech církevních společenství, není sama o sobě ani věděním, ani konáním, nýbrž určitostí pocitu neboli bezprostředním sebevědomím."

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

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

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

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

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

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

tu zkrátka není ještě ustaveno nějaké „nitro" vyhraněné vůči „světu" a druhým lidem.

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

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

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

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

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

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

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

v jistém napětí vůči vydání prvnímu – umísťuje zbožné sebevědomí doprostřed zbožného společenství neboli církve.[20]

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

2. „Bezprostřední sebevědomí" v *Promluvách*

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

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

[20] *CG*^{2} § 3, hlavní věta: „Zbožnost, jež je základem (Basis) všech církevních společenství, není sama o sobě ani věděním, ani konáním, nýbrž určitostí pocitu neboli bezprostředním sebevědomím."

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

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

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

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

[22] „So die Religion", *Promluvy*, p. 56 a p. 67
[23] *Promluvy*, p. 73
[24] *Promluvy*, p. 55

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

nezadržitelnější je potřeba uchopit Nekonečno (Trieb, das Unendliche zu ergreifen).[31]

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

3. Pocit a výraz, morfologie pocitu

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

[31] *Promluvy*, p. 68

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

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

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

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

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

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

[35] *Promluvy*, oddíl II. C. 2. dle dělení Rudolfa Otta, pp. 108–115

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

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

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

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

[37] *Promluvy*, p. 108

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

[39] *Promluvy*, p. 79–80

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

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

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

[42] *Promluvy*, p. 109–111

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

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

4. Křesťanství a pocit

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

[44] *Promluvy*, Promluva druhá, od p. 50 a zejména známé „Intermezzo" (Zwischenspiel) mezi p. 71–78

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Svatý bol

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

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

[53] *Promluvy*, p. 260: „Zentralanschauung"

[54] *Promluvy*, p. 291: „ursprüngliche Anschauung"

[55] *Promluvy*, p. 293: „eigentlichste Grundanschauung"

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

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

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

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

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

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

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

[59] *Promluvy*, p. 302/303

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

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

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

[60] *Promluvy*, p. 299: Gefühl einer unbefriedigten Sehnsucht
[61] Tamtéž: Stimmung, herrschender Ton, heilige Wehmut
[62] *Promluvy*, p. 301

úřadu" a vlastního „Božství"[63], vědomým vztažením mesiánských proroctví na sebe, naprosto jedinečným výkladem náboženské tradice, z níž sám vzešel, vlastně jejím odmítnutím, jež veřejně vyhlašuje, když

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

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

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

[63] *Promluvy*, p. 303
[64] Tamtéž (kurzíva naše)
[65] *Promluvy*, p. 300–301
[66] *Promluvy*, p. 303

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