

Horyna, Břetislav

Pozdní romantika a katolická tůbingenská škola I

Religio. 2002, vol. 10, iss. 1, pp. [3]-24

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124993>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Pozdní romantika a katolická tübingenská škola I

Břetislav Horyna

V této studii předkládám historickou a systematickou analýzu dvou fenoménů moderních dějin náboženství, které bezprostředně, byť s odlišnou intenzitou, ovlivnily vznik samostatné religionistiky. Pokouším se o analýzu německé romantiky zejména v její pozdní fázi (tj. v období konsenzuálně vymezeném léty 1820-1850), která přinesla a rozvinula specifické metodické postupy ve filosofii náboženství, dějinách náboženství a mytologii, a katolické tübingenské školy, s níž lze spojovat (prostřednictvím její recepcie filosofie německého idealismu a romantické duchovní kultury) první kroky jihoněmecké katolické teologie k otevřenosti vůči prvkům modernity. Návazně na tyto historicko-popisné pasáže usiluji o deduktivní znázornění (a) vzájemných vztahů mezi (pozdní) romantikou a katolickou tübingenskou školou, (b) míry ovlivnění dobového jihoněmeckého katolicismu romantickými hledisky, (c) projevů estetizující modernity v tübingenské teologii a v jejím chápání dějin náboženství, a (d) ideje, že romantické počátky vyhodnocování historických náboženství, vědomí náboženské konkurence založené na strmém růstu poznatků o jinonáboženských kulturách, rozvoj nové filosofie dějin v romantické filosofii a tübingenský pokus o zlom v dosavadní tradici katolické sebereprezentace v dějinách náboženství mohly společně vytvářet situaci příznivě nakloněnou vzniku odlišného typu myšlení o náboženstvích, než bylo na přelomu 18. a 19. století obvyklé. Pozitivní teze, kterou kladu a kterou má tato studie za úkol potvrdit, nebo vyvrátit, tudíž zní: V období intenzivního ovlivnění jihoněmecké katolické teologie (reprezentované nejen, ale zejména tübingenskou školou) myšlením pozdní romantiky se vytvářely předpoklady pro religionistické metody práce s náboženstvími. Jinak řečeno, ve sféře myšlení o (dějinách) náboženství vznikala situace, která dávala naději na vznik a rozvoj nového vědního oboru, religionistiky. Tato šance však nebyla z řady dobových důvodů využita a období těsného ovlivnění jihoněmecké katolické teologie romantikou se tak z hlediska dějin religionistiky stalo krátkou, ale intenzivní érou jedné velké promarněné naděje.

Situace jižního Německa kolem roku 1780

Poslední třetina 18. století přinesla v západní Evropě i v některých zemích dnešního Německa prudký kulturní rozvoj, který se projevil v oblasti umění a vědy, ve vzniku nových vědních oborů, jež odpovídaly na potřeby poznání, v podpoře, kterou začala poskytovat vědě státní politika, v níž sílilo vědomí využitelnosti nabízejícího se vědeckého a technického potenciálu pro vlastní mocensko-politické účely, a konečně i v počínajícím rozchodu vznikající evropské moderny s dosavadními tradicemi zejména v náboženské a sociální oblasti. Začínalo období, z nějž zanedlouho vzešla moderní Evropa s těmi charakteristikami, jež utvářejí život jejích obyvatel i na přelomu 20. a 21. století.

Výrazně odlišný od počínajících evropských politických, hospodářských a kulturních standardů byl však vnitřní i vnější stav jižního Německa, především tehdejšího bavorského kurfiřtství a samozřejmě Švábska. Z politického hlediska bylo Bavorsko bezvýznamným územím, absolutisticky ovládaným od roku 1777 kurfiřtem Karlem Theodorem Falckým, které se stalo předmětem opakovaných diplomatických a nakonec i vojenských sporů mezi rakouským císařem Josefem II., pruským králem Friedrichem II. a samotným Karlem Theodorem. Ačkoli válka o bavorské dědictví¹ skončila pro Bavorsko jen dílčí územní ztrátou, nikoli však začleněním do habsburských držav, přesto významně zpozdila rozvoj starého Bavorska a izolovala je od intelektuálního rozmachu v ostatním Německu.

Starobavorská zaostalost je patrná na mnoha vnějších znacích, například nízké míře urbanizace země (sám Karl Theodor raději sídlil v Mannheimu než ve středověce zanedbaném Mnichově), absenci průmyslu či katastrofální úrovni právního vědomí. Mnohem zřetelněji se ale projevovale ve vzdělanostní sféře a v duchovní, intelektuální kultuře. Dobové prameny² i historická literatura³ se shodují v konstatování mimořádně nízké kulturní úrovně, která z Bavorska činila jednu z nejzaostalejších částí Evropy. Ilustrace jsou dostatečně výmluvné: kolem roku 1795, kdy byl tento údaj zveřejněn v *Pfalzbaierische Erdbeschreibung*, uměl číst průměrně jeden obyvatel Bavorska z dvou set; první vydání Goethových spi-

1 Zvaná též „bramborová válka“ (1778-1779).

2 Zejm. Lorenz von Westenrieder, *Beyträge zur vaterländischen Historie, Geographie, Statistik und Landwirthschaft, samt einer Übersicht der schönen Literatur* I-II, München: Lindauer 1788-1789.

3 Např. Clemens Theodor Perthes, *Politische Zustände und Personen in Deutschland zur Zeit der französischen Herrschaft*, Gotha: Perthes 21862; Michael Doeberl, *Entwicklungsgeschichte Bayerns* I-II, München: Oldenbourg 1912.

sů v roce 1787 bylo v Bavorsku objednáno v celkovém počtu jednoho exempláře; Schillerova raná dramata byla v Mnichově uvedena jednou a ihned po svém provedení zakázána; v Mnichově ustavené „kolegium cenzorů“ vydalo zákaz vybavený dodatkem „na věčné časy“, aby se v Bavorsku prováděl Mozartův *Don Juan*.

Zkoumají-li se důvody jihoněmecké odlišnosti od ostatní osvěcensky proměňované západní Evropy, shodují se historické prameny opět na jednom faktoru a jeho rozhodujícím působení. Se zarážející jednoznačností je tento vzdělanostně a kulturně retardující prvek spatřován v konzervativně reakčním jihoněmeckém katolicismu, v jeho prosáknutí pověřčivostí a odporem ke všemu novému a jinému, stejně jako v jeho proniknutí všemi složkami společenského života. Jak uvádí historik C. Th. Perthes, hluboká upadlost katolického náboženství činila z Bavorska v rámci Německa to, čím byla Itálie a Španělsko v rámci Evropy.⁴ Nevzdělanost a náboženská zpozdilost, analfabetismus a bezpočet procesí, která zpravidla končila v kořalnách, potlačování rozvíjející se vědy a nového umění, vyhánění svobodně uvažujících duchů a štvance vůči jakýmkoli novotám, především těm, které by mohly přinést laicizaci vzdělávání a politickou sekularizaci, to vše ale nebylo pouze dílem církevního působení v politických kruzích nebo mezi zvláště venkovskou veřejností; byl to rovněž odraz stavu a úrovně dobové katolické teologie v jižním Německu a jejího filosofického zázemí.

Zatímco od poloviny 18. století převládal na universitách v severním Německu, v Sasku, Prusku, ve Výmaru či v hannoverském kurfiřtství filosofický racionalismus spojený se jménem Christiana Wolffa a školou jeho žáků, zůstávala bavorská universitní vzdělanost plně v rukou stoupenců aristoteléské filosofie. S wolffovským systémem filosofie se šířila radikální představa o odpoutání rozumové úvahy od teologických předpokladů, z níž bylo možné zpětně vyvozovat i závěry o nezbytnosti filosofické racionalizace teologie. Bavorská universita Ludvíka Maximiliána však bez zájmu o okolní dění trvala na středověké reprezentaci aristotelismu, o němž současník L. Westenrieder ironicky poznamenává, že byl pěstován „se starogotickou okázalostí“.⁵ Propast mezi aristotelickou metafyzikou středověkého stříhu a kritickou filosofií se dále prohlubovala, jak začaly vycházet ústřední spisy Kantova transcendentálního idealismu. Hluboké znepokojení, jež zavládlo obecně v evropských teologických kruzích po

4 Srov. C. Th. Perthes, *Politische Zustände...*, 437.

5 Srov. L. v. Westenrieder, *Beyträge...*, 353. Názorové postoje teologických aristoteliků se ale neprojevovaly pouze v teologii nebo filosofii; například roku 1760 zabránil odpor profesorů teologie tomu, aby byla na universitě zřízena laboratoř vybavená přístroji k fyzikálním experimentům. Viz *ibid.*, 349-350.

roce 1781, kdy byla publikována *Kritika čistého rozumu*, a pak znovu snad ještě intenzivněji po vydání *Kritiky soudnosti* v roce 1790, mělo v jiho-německé, bavorské i švábské katolické teologii podobu naprostého ignorování kritické filosofie, teologického mlčení, pro něž byl racionální criticismus mrtvý.

Přesto se v tomto intelektuálně tragickém prostředí objevila postava, která zřejmě stojí na počátku zásadní změny v moderních dějinách jiho-německého katolicismu a kterou lze považovat též za první spojnicí mezi tamější teologií a myšlenkovými proudy německého idealismu a romantiky. Je jí jezuita Benedikt Stattler (1728-1797), teolog, filosof a matematik, první profesor dogmatiky na universitě Ludvíka Maximiliána (tehdy ještě se sídlem v Ingolstadtu) a člen Mnichovské akademie nauk. Stattler není významný tím, že by byl otevřený novému filosofickému a teologickému myšlení; v tomto ohledu vystupoval velice rozhodně proti všem „naturalistům a deistům“, jak souhrmně nazýval Spinozu, Hobbese, Bayleho, Tolanda, Huma a francouzské osvícence. Právě tak bojovně potíral Kantovu transcendentální filosofii, o níž ve svém nejznámějším protikantovském díle, nazvaném příznačně *Antikant*,⁶ říká, že obsahuje neshody (*Ungereimtheiten*) s katolickým učením, a tudíž je protikatolická, podporuje přílišnou svobodomyšlnost (*Freidenkertum*) a ohrožuje tak lidskou povinnost věřit v poselství katolické církve.

Právě ve snaze filosoficky založit svou protikantovskou argumentaci však Stattler sáhl po nástroji, který následně proměnil jeho vlastní teologické názory. Začal totiž pracovat s eklektickou variantou wolffovského systému, kterou využíval nikoli předmětně, ale spíše metodicky k tomu, aby prokázal předrozumové důvody pro pravdu křesťanského náboženství se zřetelem na dějiny náboženství a pravdu katolické církve se zřetelem na dějiny křesťanství. Jeho očividný smysl pro matematické a geometrické myšlení ho však vedl ke stále racionálnějšímu postojům, které vyústily v tom, že zavrhl aristotelsky podmíněnou scholastiku jako neplodnou, hájil historické metody v teologii (ačkoli odmítal studijní reformu, která by orientovala studium teologie více na dějiny a na pozitivní obory), nechápal stoupence protestantismu prostě jako heretiky a stavěl se proti myšlence papežské absolutní neomylnosti. Výsledkem tohoto zvláštního vy-

6 Srov. Benedikt Stattler, *Anti-Kant* I-II, München: Lentner 1788. Stattler je ale autorem rozsáhlého a ve své době uznávaného díla (podle některých údajů ho zčásti znal a respektoval rovněž I. Kant), z něhož se aktuálních filosofických, zejména kantovských problémů týkají ještě spisy *Kurzer Entwurf der unaustehlichen Ungereimtheiten der Kantischen Philosophie, usw.* (München: [s.n.] 1791; jedná se o výtah z *Anti-Kanta*) a *Wahres Verhältnis der Kantischen Philosophie zur christlichen Religion und Moral* (München: [s.n.] 1794), kde je Kant odmítnut jako „nekatolická a morálku ohrožující osoba“.

voje bylo Statlerovo tvrzení o nároku člověka na autonomii myšlení; sám se začal prohlašovat za svébytně myslícího člověka (*Selbstdenker* – vždy tím však chápal člověka myslícího v duchu katolicismu a jeho doktríny, nikdy mimo katolicismus nebo dokonce proti němu) a návazně na to byly některé jeho spisy zapsány na index. Statler musel za ponižujících okolností z university odejít, avšak rozhodující pro další vývoj jihoněmeckého katolicismu bylo, že pro nové myšlení získal svého nejvýznamnějšího žáka, který již definitivně prolomil církevně apologetická omezení teologie, Johanna Michaela Sailera.

Katolická teologie, romantika, osvícenství

S Johannem Michaellem Sailerem (1751-1832), teologem, filosofem, zakladatelem a vůdčí postavou tzv. landshutské teologické školy (někdy též Sailerův kruh, *Sailerkreis*) a od roku 1829 řezenským biskupem, se dějiny bavorského katolicismu dostávají jakoby jedním rázem z éry upadlé barokní scholastiky do epochy moderní teologie 19. století. Bylo by však příliš jednostranné, kdybychom změny spojené s jeho jménem vysvětlovali pouhou kontrapozicí k předchozímu teologickému myšlení. Sailerovo sebevymezení probíhalo spíše jako přemostění mezi tradicí, v které vyrůstal, a novými vlivy a podněty, s nimiž byl konfrontován a které vyhledával.

V tom je již zcela srovnatelný s dalšími veličinami své doby, a právě touto srovnatelností se nejvíc odlišuje od starobavorských teologických kruhů. Stejně jako lidé, s nimiž se stýkal, především filosof a předchůdce německé romantiky Johann Gottfried Herder (1744-1803), švýcarský teolog a spisovatel Johann Caspar Lavater (1741-1801), švýcarský osvícenec, rousseauovský a lessingovský ovlivněný spisovatel a školský reformátor Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) a jeden z nejvýraznějších představitelů raně romantické filosofie a německého idealismu Joseph Wilhelm Friedrich Schelling (1775-1854), byl i Sailer nejprve čtenář, a teprve poté spisovatel, nejprve student, a teprve poté učitel, nejprve obdivovatel, a teprve poté kritický teoretik. I pro něj platí, že se zrodil z ducha 18. století a prošel namáhavou cestou k modernímu myšlení. Od generace svých učitelů se liší tím, že touto cestou dokázal projít; od generace svých žáků,⁷ mezi nimiž vynikají filosof a teolog Franz Xaver von Baader

7 Patřil mezi ně například i pozdější bavorský král Ludvík I. Wittelsbach (1786-1868), který prodělal podobný vývoj jako řada romantických myslitelů – od opojení moderním liberalismem, uměními a vědou, jímž se vyznačoval počátek jeho vlády, ke konzervativnímu katolicismu, s nímž v roce 1848 abdikoval. Další významnou osobností mezi Sailerovými žáky byl Johann Nepomuk Ringseis (1785-1880), první rektor Ludwigs-Maximilian-Universität v Mnichově.

(1765-1841) a spisovatel a teoretik romantiky Clemens Brentano (1778-1842), pak to, že jí na rozdíl od nich ještě projít musel.

Těmi, které Sailer četl, studoval a obdivoval a kteří ho přivedli k formulaci hledisek, jimiž zanechal Stattlerův prvotní wolffovský racionalismus daleko za sebou, byli Goethe, Salzmann, Herder, z filosofů pak zejména I. Kant, F. H. Jacobi a F. W. J. Schelling. Již jeho první práce věnovaná problému sebevraždy⁸ zpracovala podněty vycházející z Goethova *Utrpení mladého Werthera* a Salzmannova díla *Carl von Carlsberg*. Avšak Sailerův ústřední teologicko-filosofický spis, který pojednává o rozumu a rozumovosti „podle potřeb naší doby“,⁹ je již plnohodnotnou reakcí na osvícenské myšlení, na problémy omezujícího osvícenského racionalismu, na otázky položené kantovským transcendentalismem. Vlastní záměr díla, najít harmonizující prvky mezi soudobou filosofií (či filosofickou etikou) určenou Kantem a Jacobim a křesťanskou morálkou, se ale pozoruhodně naplňuje tím, že Sailer nejen začíná brát vážně v potaz nastupující romantickou myšlenku, ale dokonce ji v zájmu svých teoretických účelů (jež jsou samozřejmě trvale katolické) obhájí proti stoupcům hnutí *Sturm und Drang*. U Sailera, věrného čtenáře romantické poezie a zaníceného milovníka Klopstockova *Mesiáše*, se tak poprvé v dějinách jihoněmecké katolické teologie stává romantika nedílnou součástí teologického teoretického výkonu.

Sailer vytvořil jednu z prvních svébytných variant romantického katolicismu v jižním Německu. Tato varianta se vyznačuje spojením katolické teologie a romantické ideje, specificky strukturovaným vztahem k osvícenství, jenž se výrazně odlišuje od tehdy běžného globálního katolického odsudku, vypracováním vlastní filosofické koncepce náboženství, charakteristickým chápáním dějin náboženství a typickou, byť v některých ohledech svéráznou prací s filosofickými základy kriticky moderního myšlení, jak je romantika a romantická filosofie náboženství nacházela v díle I. Kanta, J. G. Fichteho, F. H. Jacobiho, případně Franse Hemsterhuisse. V ohledu na tuto filosofickou základnu není přílišný rozdíl mezi sailerovskou mladou romantickou katolickou teologií a ranou romantikou,

8 Johann Michael Sailer, *Über den Selbstmord für Menschen, die nicht fühlen den Werth, ein Mensch zu seyn*, München: Lentner 1785.

9 Johann Michael Sailer, *Vernunftlehre für Menschen, wie sie sind: Nach den Bedürfnissen unserer Zeit I-II*, München: Strobl 1785; další díla: *Glückseligkeitslehre aus Vernunftgründen, mit Rücksicht auf das Christentum*, München: [s.n.] 1787; *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie I-III*, München: Lentner 1788-1789; *Grundlehren der Religion*, München: [s.n.] 1805; *Handbuch der christlichen Moral zunächst für künftige katholische Seelensorger und dann für jeden gebildeten Christen*, München: Lentner 1817.

zvláště pak v její jenské variantě, jejíž představitelé¹⁰ využívali tutéž inspiraci. Avšak v ohledu na Sailerovo katolické pochopení náboženství a na způsob jeho šíření romantické náboženské ideje je očividná jistá odlišnost, která se s velkou pravděpodobností zakládá na Sailerově recepci D. F. Schleiermachaera a na převzetí některých motivů ze Schleiermacherovy hermeneutiky.

Zvlášť patrné je Sailerovo ovlivnění Schleiermacherem ve výkladu náboženství. Sailer se stal již na počátku 19. století stoupencem romantické a u Schleiermachaera rozpracované koncepce zniternění náboženství, která předpokládá lidskou schopnost vnitřního psychického prožitku Boha a tvorbu náboženské zkušenosti. Schleiermacher zprostředkoval Sailerovi zdůvodnění této hypotézy, které se opírá o analogie s uměním a uměleckým prožitkem. Stejně tak je totožná motivace pro převádění náboženskosti na rovinu niterného prožívání a subjektivní zkušenosti. Schleiermacher po této koncepci sahal, aby uhájil samostatnost a svéprávnost náboženství a náboženskosti, aby zabránil instrumentalizaci náboženství a jeho vyprázdnění od sociokulturních obsahů, které nutně doprovázejí každé účelové nakládání s náboženstvím. Sailer sdílel tutéž obavu a reagoval na ni týmž schleiermacherovským, výrazně romantickým prostředkem.

U Sailera je naopak mnohem vypjatější církevní zájem. Náboženskou zkušenost se zniterněním Boha Sailer spojoval se sociálně-dějinným prostředím náboženskosti, s tím, co nazýval „objektivními projevy slova Božího“, a s jejich racionálním výkladem. Výsledkem byla úvaha o vnějším, společensky pojatém výrazu tohoto spojení, čili úvaha o církvi a jejím učení. Církev je pro Sailera ještě totožná s náboženstvím; chápe ji jako formu posvěceného náboženství nadaného láskou, v níž se utváří společenství. Aby ale zdůvodnil a vysvětlil, proč o ní hovoří tímto způsobem a jaké vztahy v ní předpokládá, používá Sailer další typicky romantický myšlenkový obraz. Přebírá romantickou ideu živého organismu, v němž se vzájemně zprostředkovávají ostře polární protiklady niternosti, mystična, neviditelné duchovnosti uchopitelné pouze vnitřní zkušeností a prožitkem, a viditelné, hierarchizované a právně ustavené církve.

10 Především Friedrich Schlegel (1772-1829), August Wilhelm Schlegel (1772-1845), Novalis (Georg Philipp Friedrich von Hardenberg, 1772-1801), Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843) ad. K rané romantice však náležejí ještě Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798), Johann Ludwig Tieck (1773-1853), Friedrich Gottlob Wetzel (1779-1819) a mnoho dalších méně známých autorů. Romantičtí umělci a intelektuálové se sdružovali v různých kroužcích a skupinách; z formálních hledisek tak můžeme hovořit o berlínské, jenské a heidelberské rané a vrcholné romantice.

V romantickém myšlení měla idea organismu a celkové organické souvislosti světa jakožto universa pevné postavení. Získala si je kvůli romantickému způsobu práce s analogií, který se značně odlišuje od běžného pojetí, kdy analogii (*analogia*, podobnost, shodnost, poměrnost) užíváme jako soud založený na zjištění shodnosti některých znaků mezi dvěma a více netotožnými předměty, čili jako soud o obdobnosti. Pro romantiky byla analogie základní formou syntézy, která tím, že poukazovala na příbuzenské poměry a vztahy mezi různými věcmi a jevy, zároveň plnila další dva úkoly: zbavovala jednotlivce (a každou jednotlivinu vůbec) „prokletí individuace“, jak říká Novalis, a otevírala individuu cestu ke společenství, v obecnějším smyslu ke společenstevnosti v universu. Analogie řadí jednotlivinu do celku, dává vzniknout organicky propojenému universu a vytváří celek jako souhrnný systém vztahů, kdy vše (analogicky) souvisí se vším. Tyto ideje jsou především Novalisovy, a pro něj také bylo zřejmé, že takový celek je oživený, je organismem v nejčistším smyslu, nadaným myšlením a řečí.¹¹ Kořeny myšlenky organického celku sahají samozřejmě velice hluboko do dějin evropské filosofické kultury (znala ji řecká filosofická antika stejně jako starověká mysterijní náboženství), pro Novalise byl ale prvotním zdrojem Frans Hemsterhuis a jeho antropologie, v níž ústřední postavení zaujímala teze o „morálním orgánu“, o organickém pojetí mravnosti, estetická, posvátna i náboženství.

Idea organismu vzešlá z myšlení analogie tak není v romantických očích pouhou metaforou, ale stojí na úrovni sakrální reality. Je to nejreálnější a nejposvátnější mýtus celkové universální souvislosti, jaký romantika zná: rovnováha mezi jedním a mnohým, mezi jednotlivým (zvláštním) a obecným, mezi lidským mikrokosmem a přesažným makrokosmem, mezi myšlením a konáním, myšlením a bytím. Analogie se nakonec stává vrcholnou kategorií romantické teorie poznání. Lze-li člověka vysvětlit jako analogon světa, nutně platí i opak, kdy svět je analogem člověka: analogie pak není pouze myšlenková figura, ale osa noetiky.¹² To už je filosofická konsekvence, kterou přesněji rozpoznali F. Schlegel a zvláště F. W. J. Schelling. V dobovém filosofickém duchu hovořil Schlegel o „zásadě“ (*Grundsatz*) analogie a organické souvislosti všech věcí.¹³ Pokud jde o Schellinga, setkáváme se s tímto principem

11 *Der Mensch spricht nicht allein / auch das Universum spricht / alles spricht / unendliche Sprachen* (Novalis, *Schriften* III, hrsg. von P. Kluckhohn – R. H. Samuel, Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer²1960, 276).

12 „Člověk je pramenem analogií pro celý svět,“ říká Novalis. Srov. „Teplické fragmenty, č. 401“, in: *týž, Zázračná hra světa*, přel. V. Koubová, Praha: Odeon 1991, 172.

13 Klíčová funkce analogie je zmiňována na více místech ve Schlegelových dílech. Ilustrativní význam mají zejména *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*, kde se v čas-

myšlení v celé jeho soustavě identitní filosofie, ve filosofii Zjevení, filosofii mytologie a v nejčistší podobě zřejmě v projektu nedokončeného díla Věky světa (*Die Weltalter*).¹⁴

Filosofickou teorii organické jednoty celku a částí mohl Sailer snadno přenést do své teologické úvahy o církvi jako organismu. Romantický akcent na totalitu se projevuje v Sailerově důrazu na celistvost, nenarušenost a jednotnost církve; romantické přihlídnutí k přírodě a přirozenosti se u Sailera odráží v pochopení církevních struktur jako přirozených a nadaných imanentním vývojem; romantický, zejména hardenbergenovský názor o tvorbě mezilidských vztahů v harmonizaci stálých svárů mezi zvláštním a obecným, individuálním a totálním, rozvíjí Sailer představou pevného zařazení jednotlivce do předem daných forem společenských pořádků, mezi nimiž nejsilnější pouto představuje začlenění individua do církevní obce. Organismus živé církve, jenž takto vzniká, pojímal Sailer nejen jako naprosto identický s podstatou katolicismu a katolicity, ale také jako hlavní předpoklad úspěšného soutěžení katolického křesťanství s osvícen-

ti IV prvního dílu objevují na několika místech úvahy o analogii vedoucí k vrcholné formulaci: *Es ist alles in einem, und eins ist alles*. Zásadnější je pojednání „Učení o analogii“ (*Lehre von der Analogie*) z tzv. kolínských přednášek 1804-1806, kde Schlegel o analogii říká, že se zakládá na „ideji nekonečné jednoty a nekonečné plnosti a na zásadě všeobecné organické souvislosti všech věcí“. Srov. *Supplemente zu F. v. Schlegels Sämtlichen Werken: Friedrich Schlegels Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806. Nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts I-IV*, hrsg. von C. J. H. Windischmann, Wien – Bonn: [s.n.] 21846, 316.

- 14 Základní myšlenkou filosofie identity je překonání dualismu mezi „idealismem Já“ a „idealismem přírody“, které jsou sice komplementární, avšak vždy v nich zůstává zachován protiklad ducha a přírody. Překonání oddělenosti Já a přírody lze vyjádřit též jako snahu po dosažení totality světa. Schellingovi jde o to, aby dokázal vyjádřit jednotu přírody, společnosti, individua, umění a všech dalších dílčích faktorů našeho světa pomocí určitého modelu, který, jak sám říká, „navždy zničí jakýkoli dualismus“ a „v němž se všechno stane absolutně jedním“. Jde mu tudíž o takovou teorii universa, která by jedním principem vyjádřila absolutní jednotu všeho, tzn. která by dokázala vyjádřit jednotu a totalitu universa. Tímto modelem se stala právě filosofie identity, jejímž problémem je otázka, jak je možná identita mezi myšlením a bytím, mezi intelektuálním nazřením a bytím světa. Schelling klade problém tak, že identita mezi myšlením a bytím je možná tehdy, jestliže dosahujeme absolutního poznání, což znamená, že ve všem partikulárním poznání je zastoupeno jedno jediné, absolutní poznání universa a že toto absolutní poznání je totožné s poznáním *absolutna*. Dostáváme tuto tezi: absolutní poznání je současně poznáním absolutna; tato teze je osou a předpokladem celé Schellingovy filosofie identity. Srov. zejm. *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801 (*Sämtliche Werke* IV, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart – Augsburg 1856-1861, 105-212); *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, 1804 (*Sämtliche Werke* VI, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart – Augsburg 1856-1861, 131-576); *Die Weltalter*, nejlépe varianta z r. 1811, 1813 (*Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen 1811 und 1813*, hrsg. von M. Schröter, München: Biederstein Verlag – Leibniz Verlag 1946).

skými sociálními ideály a filosofickými idejemi, s počínajícím společenským individualismem a mechanickým uvažováním o dějinách a budoucnosti člověka i lidského rodu.

Do popředí zájmu landshutského kruhu romantizujících teologů se návazně na analýzy subjektivních a objektivních aspektů náboženství v církevním „organismu“ dostávala konfrontace s osvícenstvím. Sailerův landshutský souputník Patritius Benedict Zimmer (1752-1820) sledoval ve svých dílech¹⁵ podobné cíle a pouze bezprostředněji než Sailer navazoval na romantickou, zejména Schellingovu filosofii náboženství. Svými aplikacemi Schellingových zásad identitní filosofie v teologii, a především při pokusech o katolické vymezení pojmu náboženství, se musel vyrovnávat se dvěma kategoriemi: s rozumem a dějinami. U Schellinga je absolutno termín, který úzce souvisí s problematikou lidského rozumového poznání; ve vyhrocené formulaci lze dokonce říci, že absolutno je ve filosofii identity svého druhu noetická kategorie. Zimmer zde spatřoval náboženské riziko, ačkoli šlo pouze o nepochopení schellingovského obsahu absolutna a způsobu filosofické práce s ním. Domníval se, že absolutno, pro něj totožné s Bohem, se dostává do vázanosti na lidských poznávacích mohutnostech a Bůh je tak osvícensky podřizován člověku. Aby našel cestu odpovídající základním křesťansko-teologickým principům, pokusil se přeformulovat zásady identitní filosofie v tom směru, že rozum (tj. myšlení) dosahuje jednoty s dějinami (tj. bytím), jestliže svým poznáním uznává dějiny jako místo, kde dochází ke spáse. Z teologického hlediska se Zimmer nebezpečně přiblížil tradicím křesťanské gnose (a jeho syntéza byla proto teologicky kritizována a zavrhována); z hlediska dějin romantizujícího katolicismu se stal jedním z podnětů, kvůli nimž bylo nezbytné zaujmout jasný postoj k osvícenské filosofii a filosofii náboženství.¹⁶

Antiosvícenství v katolicismu a v romantice

Základní rysy dobově katolicko-teologického poměru k osvícenství zformulovala nejen relativně umírněná Sailerova landshutská škola, ale rovněž tzv. münsterský kruh, sdružení podstatně radikálnější a v odsudku osvícenských myšlenkových postojů nesmiřitelnější. Oba jeho zakladate-

15 Srov. zvl. Patritius Benedict Zimmer, *Philosophische Religionslehre*, Landshut: Weber 1805.

16 K tzv. landshutskému kruhu se řadí ještě několik dalších méně známých teologů a katolických filosofů, např. Josef Weber (1753-1831), Ildefons Schwarz (1752-1794), Jakob Salat (1766-1851), Sebastian Mutschelle (1749-1800) nebo Ignaz Thanner (1770-1856). Jedná se vesměs o Sailerovy žáky, které volně spojuje snaha vyrovnat se s filosofii I. Kanta, jejíž těžiště bývá většinou kladeno do morální filosofie.

lé, člověk vysoké politiky a po jistý čas vládní ministr Franz von Fürstenberg (1729-1810) a hraběnka Amalie von Gallitzin (1748-1806) kolem sebe shromáždili katolické laiky i několik teologů, jejichž cílem byla katolická jednota na principu odporu vůči osvěcenským postojům. Vůdčí teologickou postavou münsterského sdružení, jež si také říkalo „Svatá rodina“ (*Familia Sacra*), byl Friedrich Leopold zu Stolberg (1750-1819).¹⁷ Z podnětu münsterského kruhu a jeho sympatizantů (mezi něž patřili mimo jiné F. H. Jacobi, J. G. Hamann, C. Brentano i J. M. Sailer) zpracoval Stolberg rozsáhlé historicko-náboženské dílo *Dějiny náboženství Ježíše Krista*,¹⁸ jež lze pochopit jako směřodatnou práci pro romanticko-katolický vztah k osvícenství.

Stolbergovy *Dějiny náboženství* mají charakter universálních světových dějin, v jejichž centru stojí obraz nerozborné, vítězné katolické církve, jejímž úkolem je dovést dějiny lidstva ke konečné spáse. Ideál mocné a světově rozhodující církve formuloval Stolberg záměrně jako protipól soudobé německé církve, oslabené politicky, vystavené sekularizačním tlakům a osvěcensky zpochybněné. Využil k tomu dva zdroje: jednak idealizovanou představu velké a slavné minulosti římskokatolické církve, jednak romantický model organického vývoje, v němž se navzdory obdobím dílčích oslabení a úpadku nutně prosazuje vzestupný proces růstu. Meto-

17 Stolberg není v dějinách moderního katolicismu příliš známou ani hojně zmiňovanou osobností. Do dějin vztahu katolicismu a romantiky se ale zapsal nesmazatelně, ačkoli spíše paradoxním způsobem. Pocházel totiž z nábožensky i intelektuálně liberálního protestantského prostředí a původně vystupoval jako filosofující, víceméně nezávislý literát. Kontakty s nábožensky orientovanými protagonisty německé preromantické a romantické filosofie i osobní vývoj ho však přivedly roku 1800 ke konverzi, která se stala jednak dobovou společenskou událostí a jednak vyvolala řetězovou reakci mezi romantiky. Stolberg tak stojí na počátku romanticky typického, byť dodnes ne zcela přesně vysvětleného procesu, kdy se z lidí volajících po novém náboženství, nové mytologii, náboženství rozumu a chrámu poezie obratem ruky stávali konzervativní až reakčně smýšlející katolíci. Asi nejslavnějším Stolbergovým následovníkem je v tomto smyslu Friedrich Schlegel, který konvertoval roku 1808 a od té chvíle aktivně hájil restaurativně katolický politický program. Konvertity se ale stali i Dorothea Schlegelová, Zacharias Werner, Schelling, Joseph von Görres, Adam Heinrich Müller, Friedrich August von Klinkowström, svým způsobem po své „generální zповědi“ roku 1817 i Clemens Brentano. Ačkoli se často poukazuje na snadnost, s níž se dřívější svobodomyšlní romantikové stávali fanatickými katolíky, nemůžeme z konverze činit obecný znak pozdní romantiky. Mnozí další zůstávali protestanty, například bratři Grimmové, Achim von Arnim, Schleiermacher, Savigny, jiní se dokonce stavěli vlně konverzí na odpor. Typickým příkladem je August Wilhelm Schlegel, který se se svým katolizovaným bratrem Friedrichem rozešel a nadále ho již jen zahrnoval kousavým výsměchem. Schelling, ačkoli konvertoval, se zase energicky bránil tomu, aby byl spojován s církevně politickým ultramontanismem von Baadera a Görresova ražení.

18 Srov. Friedrich Leopold Stolberg, *Geschichte der Religion Jesu Christi I-IX*, Hamburg: Perthes 1808-1818.

dologicky velmi vratká a nadto nedokončená Stolbergova práce si přesto získala značný vliv v katolickém dějepisectví a podílela se na obnově dějinného myšlení v katolické církvi. Pro romantické pohledy na dějiny církve se dokonce stala inspirací, byť především svými historickými idealizacemi a vysokým oceňováním mytologie (pro ranou romantiku je mytologie jedním z ústředních zájmových okruhů). Vycházela rovněž vstříc některým psychologickým momentům v romantice, zvláště její rozcitlivělosti a touze po lásce: Stolberg hovoří o lásce (nikoli ovšem mezi lidské, ale o lásce k Bohu a Boží lásce) jako základním principu života, o bolestné nenaplněnosti a snaze po duševním naplnění, o touze po jednotě a skrytosti člověka v celku jsoucího, a tím vším souzní s romantickým vědomím světa. Stranou pozornosti ale zůstalo, že tyto teze stojí na jednoznačném odmítnutí osvícenských myšlenek lidské autonomie, rozumovosti a svobody; že Stolberg trvá na lidské absolutní nedostatečnosti, kvůli níž člověk potřebuje vedení Boží i církevní; že rozhodně odmítl Schleiermacherovu filosofii náboženství (čímž zavrhl teorii rozumění obsahům křesťanské víry), Schlegelovu koncepci universální poezie i pozitivní pojem osvícenského rozumu, k němuž se romantika hlásila.

Tyto aspekty působení münsterského a landshutského kruhu, které orientovaly německý katolicismus přelomu 18. a 19. století protiosvícensky, avšak se zdánlivým nebo skutečným využíváním prvků romantického filosofického myšlení, před nás nyní staví otázku: Jaký je poměr romantiky a osvícenství? Existovaly paralely mezi dobově katolickým a romantickým vztahem k osvícenství? Je romantika antiosvícenská analogicky ke katolickým školám, nebo je antiosvícenství v romantice až známkem „katolické romantiky“, jak by nasvědčovala problematika romantické konverze? U těchto otázek jsme často svědky ukvapených odpovědí vycházejících z jednoduchých bipolárních schémat, která stavějí osvícenství a romantiku proti sobě a v romantické universální poezii vidí první krok k modernímu zavržení nadvlády osvícenského rozumu. Rovněž se často vsází na romantický zájem o náboženskost, mytologii, na romantický sklon k utváření esoterních společenství, na obdiv k „noci“ (Novalis), která může být interpretována i jako symbol odporu romantických básníků k osvícenské iluminaci a metaforice světla rozumu.¹⁹

19 Poetologické téma „noci“ má pro pochopení romantického vztahu k osvícenství značný heuristický význam a vyžadovalo by speciální analýzu, která v této studii nemá místo. Pouze okrajově lze poznamenat toto: Osvícenská iluminace inspirovala romantickou fascinaci nocí, temnotou, tajemstvím. Po zaujetí kauzalitou, určitostí, poznatelností, důvodem a časovou vymezeností se vrací neomezené, neurčité, bezpočátečné, věčné a nevědomé, jež má své vlastní náboženské, mnohdy i mysterijní intence. Proti důkazu je opět možné stavět tušení, proti bezbřehé důvěře v lidské možnosti poznání lidského utření, neznalosti a malosti, proti vědecké a technické denaturalizaci přírody a lidské při-

Chceme-li porozumět tehdejší situaci v německém katolicismu a možnostem, které mu nabízela romantika, je nezbytné provést několik základních pojmových rozlišení. V éře rozkvětu romantiky bylo již osvícenství záležitostí tradice. Osvícenská hlediska, přesvědčení, jistoty i znejistění přešla mezi běžné obsahy evropské intelektuální kultury, což ale prvořadě neznamenal, že Evropa bude náhle a samozřejmě „osvícená“, nýbrž že osvícenství s jeho hodnotami nebude možné pominout v žádné rozhodující diskusi o novém směřování a evropské orientaci, ať již v oblasti umění, vědy, náboženství, výchovy, vnitřní nebo zahraniční politiky. Vůči „osvícenství“ se profilovalo každé nově nastupující hnutí, každý kulturní nebo umělecký směr, každá filosofická škola. Jako kontrastní pozadí pro vlastní sebedefinování využila kategorii osvícenství rovněž německá romanti-

rozenosti transcendentální poezii „jiné“, pouhým rozumem nedostupné skutečnosti. Symbolem těchto psychických stavů romantiky je noc, která je personifikovaná do podoby bohyně a opěvovaná nejkrásnějšími romantickými hymny. Původcem obratu k noci je představitel anglického sentimentalismu, básník a náboženský myslitel Edward Young (1683-1765), autor proslaveného Nářku aneb nočního rozjímání o životě, smrti a nesmrtnosti (*The Complaint, or Night-Thoughts on Life, Death, and Immortality*, London: Butler 1742-1745; česky: *Kvilení, aneb Rozjímání noční*, přel. Jan Nejedlý, Praha: Widtmann 1820). Youngova melancholická meditace trávající po devět „nocí“ neměla být vyjádřením romantického světobolu, jak byla později vykládána, ale přísným náboženským napomenutím o nevyhnutelnosti smrti; je to spíš křesťansko-apologetická skladba s prvky protideistické filosofie než sentimentální póza. Zdá se, že někteří němečtí romantikové, zvláště Hölderlin a Klopstock, ho takto dokázali pochopit a nechávali se ovlivnit hlubšími motivy než latinou novou sentimentalitou. Vlivný byl zejména Youngův elegický pokus o přenesení člověka do „jiného“ stavu skutečnosti, do nekonečného bytí, k němuž branou je „noc“, bohyně garantující vyšší lidskou existenci. Vodičkem byly Youngovy verše: „*Night, sable Goddess! From her Ebon throne / In rayless Majesty, now stretches forth / Her leaden Scepter over a slumbering world.*“ Noc se stává prvkem, který ukazuje k původnímu, k počátečnímu, a dostává se do spojení s mytičnem. Tak s ní pracuje Goethe v *Ifigenii na Tauridě*, kde prohlašuje Orestovo šílenství za „temnotu“, v níž vládou Erínye, „prastaré dcery noci“ (*der Nacht uralte Töchter*) a již je zapotřebí projít, aby člověk znovu spatřil „nové slunce“. Hölderlin (*Brod und Wein*) a Novalis (*Christentum, oder Europa; Hymnen an die Nacht*) již činí z tohoto typu „nočního“ myšlení součást své filosofie dějin, v níž Orestés představuje archaickou formu náboženství a mravnosti, která je vystřídána moderní humaní formou. Noc se stává principem, v kterém je vždy přítomná mytická vzpomínka na protiklad světla a tmy, chaosu a stvoření, a prostřednictvím tohoto principu se oba vyjadřují ke vztahu proměnlivosti a věčnosti, pomíjivosti a setrvalosti, životnosti, která proniká všim stávajícím, jednoho a mnohého. Čistě filosofický dopad tohoto myšlení můžeme sledovat ještě u Schellinga, který tyto opozice zobecnil v termínech organické a anorganické (přejímané Hölderlinem) a zapracoval je do výkladu problému indiferentní diference ve své identitní filosofii; tak se můžeme dočíst např. v „Předmluvě“ ke spisu *O světové duši (Von der Weltseele: Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, Hamburg: Perthes 1798), že jednota všehomíra je „nejtemnější ze všech věcí, ba temnotou samou“.

ka, která tímto spíše nevinným krokem zahájila dějiny výzkumu nejrůznějších implikací a konsekvencí romantického položení problému osvícenství.

Na počátku těchto dějin stojí starší z bratrů Schlegelů, August Wilhelm, který ve svých berlínských přednáškách o krásném umění a literatuře z let 1801-1804²⁰ formuloval první koncepce termínů „romantika“, „osvícenství“ a vztahu mezi nimi. Jeho zásluhou se do té doby rozptýlené, dílčí a mnohdy vzájemně nespojitě ideje raně romantického společenství v Jeně začaly vnímat jako systém propojený definovanými teoretickými vazbami, jinak řečeno, začalo se vůbec hovořit o „romantice“ jako specifickém diskursu. Hlavní důraz, který A. W. Schlegel kladl, se týkal vymezení romantiky jako novopočátku, jako zahájení nové éry kultury a lidstva. Radikalismus novopočátečnosti se mohl opírat o jedinou věc: o zásadně odlišnou charakteristiku romantiky od dosavadního vývoje novověké evropské kultury nebo přímo o jejich vzájemnou protikladnost. Aby dokázal postavit proti romantice explicitní termín pro soubor znaků celkového novověkého kulturního vývoje, použil Schlegel výraz „osvícenství“.²¹ Prvotní a zásadní kořen celého protikladu romantiky a osvícenství tudíž sahá pouze k pojmovému rozlišení, kterým A. W. Schlegel usiloval o vyjádření podstatných rysů nového, rodícího se myšlení, nové kultury, umění, poezie a filosofie, nových společenských vztahů a celkové společenské změny, čili všeho toho, co dnes označujeme termínem „moderna“. Přerod novověku a moderny, který již v době jenské romantiky volal po své alespoň intuitivní reflexi, jež proběhla víceméně mechanickým spojením novověku s termínem osvícenství a dosud nepochopené moderny s výrazem romantika, se tak stal základem dalších, a jak je nyní možné předeslat, závažnějších implikací týkajících se romantického antiosvícenství.

Bezprostřednější a zjevnější bylo romantické pochopení osvícenství jako universálního interpretačního modelu v oblasti umění. Sem směřují mnohem zřetelnější výtky než k pouze intuitivnímu rozlišování novověku a moderny. Sřet je zjevnější a srozumitelnější proto, že romantika vystoupila s tímž nárokem na universální platnost svých výkladových vzor-

20 August Wilhelm Schlegel, *Vorlesungen über die schöne Kunst und Literatur* I-III, hrsg. von J. Minor, Heilbronn: Henninger 1884; srov. týž, *Kritische Ausgabe der Vorlesungen* I-VI, hrsg. von E. Behler – F. Jolles, Paderborn etc.: Schöningh 1989 ad.

21 „Vše ostatní, co přejímá náš věk v názorech a smýšleních, lze shrnout pojmem osvícenství, který se v tomto věku samotném konstituoval a na nějž se nakonec redukuje tolerance, svoboda myšlení, veřejnost, humanita a vše podobné. Při bližším pohledu dokonce vidíme, že k osvícenství nepostačuje pouhý jistý způsob myšlení o tom nebo onom předmětu, nýbrž že má maximy a stanovuje hlediska, která se týkají naprosto všeho a chtějí zahrnovat všechny životní záležitosti stejně jako vztahy v lidské přirozenosti.“ Srov. A. W. Schlegel, *Vorlesungen...* II, 65.

ců. Proto se zde tak ostře střetává metaforika světla s metaforikou noci, rozumové projasňování s emotivním prožíváním, činný život s meditativností, osvícenský průnik přírodou a člověkem s romantickým respektem k tajemství, sklon k technicismu se sklonem k mytičnosti a náboženskosti.²² Opět ale platí: Tím, co spolu soupeří a co se zdánlivě vzájemně popírá, jsou dva diskursivní nároky, které se opírají o dva různé typy racionality. Tím, co je spojuje a co znemožňuje stavět je proti sobě absolutně, je právě racionalita. Vlastní koncept romantiky, kladený vůči osvícenství, je opět rozum, který ale nachází své zdůvodnění a svůj základ mimo sféru empiricky vnímatelných věcí a hledá své uplatnění v oblasti poezie, fantazie, imaginace, transcendentální filosofie. „Překonání“ osvícenství ve smyslu antiosvícenství, restaurativních kroků v politice a v sociální sféře, reminiscencí na premoderní společnosti nebo jejich apologetika je původně romantice cizí; přesněji řečeno, tyto možné souvislosti romantika nedomyšlí. Je plně zaujata konceptem estetiky, v němž umění a poezie přejímá úkoly terapeuta léčícího lidskou duši poraněnou příliš jednosměrným, příliš chladným, příliš rozumářským, příliš odcizujícím, depoetizujícím a dehumanizujícím vývojem pozdně osvícenské evropské kultury.²³ Teprve dodatečně a v souvislosti s hledáním německé „identity“ v tradičních křesťansko-náboženských hodnotách bylo romantické pojetí univerzálního dějinného pokroku opřené o transcendentální poezii postaveno

22 „Chcete osvětlovat? Dobře, světlo je dar nebes: kde máte ověření svého nebeského poslání? ... Sluneční svit je rozum v podobě mravnosti aplikované na činný život tehdy, jestliže jsme svázáni s podmínkami skutečnosti. Noc ale zahaluje skutečnost milosrdným závojem a otvírá nám naproti tomu svými souhvězdími výhled do prostorů možnosti: noc je časem snů. Někteří básníci popisovali hvězdné nebe tak, jako by se slunce po zakončení svého oběhu roztráсило do bezpočtu svítících jisker; to je výstižný obraz pro vztah rozumu a fantazie: i v těch nejztracenějších fantazijních tušeních je přítomen rozum. ... Již staré kosmogonie učily, že noc je matkou všeho; to se stále obnovuje v životě každého člověka: z původního chaosu se v něm ustavuje svět cestou lásky a nenávisť, sympatie a antipatie. Právě na temnotě, v níž se ztrácejí kořeny našeho bytí, na neodhalitelném tajemství se zakládá kouzlo života, to je duše vsí poezie.“ *Ibid.*, 68-70.

23 Toto pojetí je odvozeno z estetiky Friedricha Schillera a z jeho soudů o Francouzské revoluci; škody jí napáchané lze v jeho očích vyléčit pouze uměním. Tento estetický koncept se zakládá na přesvědčení, že estetika je současně praktické filosofie, a umění lze tudíž pojímat jako analogon jednání (*poiesis*). Romantika svým vnitřním přesvědčením přejímala estetizující náhled na sebe samu, v němž se jevila jako program trvalé změny skutečnosti výchovou člověka založenou na umění. Shodnost s duchem osvícenství a osvícenského pedagogismu není zapotřebí komentovat; romantika v tomto ohledu nijak osvícenství nepřekonává ani nestojí proti němu, pouze upravuje program „výchovy lidského rodu“: namísto výchovy autonomním rozumem staví výchovu uměním, aniž by ale rozum zavrhovala. Blíže viz Friedrich Schiller, „Listy o estetické výchově“, in: *týž, Výbor z filosofických spisů*, přel. F. Demel – I. Ozarčuk, Praha: Svoboda-Libertas 1993, 134-139.

do jasné opozice k osvícenskému pojetí universálního dějinného pokroku opřeného o rozum a lidskou rozumovou a mravní autonomii; romantika mohla být vyložena jako „antiosvícenství“.

V této první souvislosti byly romantice přisuzovány pozitivní konotace za její údajné antiosvícenství, protože se jejím prostřednictvím měly do evropského myšlení vracet osvícensky a sekularizačně vytěšňované hodnoty náboženské tradice. Existuje ale též druhá souvislost, v níž je romantika za totéž odsuzována jako reakční škola. Ačkoli byla hojně zastoupena především mezi novohegelovsky orientovanými liberálními hnutími, která soupeřila s duchem restaurační doby, jejím duchovním otcem je Heinrich Heine. Nejpozději od roku 1835, kdy vydal pojednání o německé romantické škole,²⁴ začala být romantika považována za protipokrokovou, protože protiosvícenskou a pronáboženskou kapitolu moderních německých dějin.²⁵ Tento pohled na romantiku získal silné zázemí v levicovém mladohegelovství a později v marxismu, kde se objevuje ještě hluboko do 20. století.²⁶ Shodou dějinných okolností a pravděpodobně i jistých mentálních příbuzností byla romantika podobně hodnocena i v německé nacionálně-socialistické literatuře.

V celkovém ohledu tak před námi vystupuje romantika jako dvakrát antiosvícenská, avšak pokaždé v jiných souvislostech, které se nakonec vzájemně vylučují. Nemůžeme hovořit o spojení dobového německého katolicismu s romantikou, o romantickém katolicismu či „katolické romantice“ a o jejím protiosvícenském založení, aniž bychom ztráceli ze zřetele právě tuto janusovskou podobu romantiky, kterou vytvořila literární teorie společně s dějinami filosofie. Nezbytně nás musí dovést k hlubšímu pohledu, který přesáhne zmiňované konvenční interpretační modely a podrobí revizi nejenom jejich základy, ale rovněž konsekvence, podle nichž se romantika stala otevřenou nabídkou katolického restaurativismu.

Problémy spočívají v základech pojmů, s nimiž pracujeme. Hovoříme-li o romantice a jejím vztahu k osvícenství, jedná se z hlediska dějin romantické myšlenky o tzv. ranou romantiku a vrcholnou romantiku, které se pojí s jenským, heidelberským, příp. i berlínským okruhem. Pozdní ro-

24 Srov. Heinrich Heine, *Die romantische Schule*, in: týž, *Gesammelte Werke in sechs Bänden* V, hrsg. von Wolfgang Harich, Berlin: Aufbau-Verlag 1965, 23-178.

25 „Co však byla romantická škola v Německu? Nebyla ničím jiným než znovuobjevením středověké poezie, která se manifestovala ve středověkých písních, stavbách a výtvarných dílech v životě i v umění. Tato poezie však vzešla z křesťanství, byla květinou utpení kroupenou Kristovou krví.“ Srov. H. Heine, *Die romantische Schule...*, 30.

26 Typickým stoupencem tohoto znehodnocujícího pohledu byl např. Georg Lukács (*Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur*, Berlin: Aufbau-Verlag 1947), který hovoří bez obalu o „reakční romantice“. Podobně i Ludwig Marcuse, *Reaktionäre und progressive Romantik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1952.

mantika (1820-1850), spojená s Vídní a Mnichovem, se vyznačuje jinými teoretickými, politickými i náboženskými znaky. Vztah rané romantiky k osvícenství může být vyložen jako vnitřně diferencovaný proces sebe-transformace evropské (německé) kultury přelomu novověku a moderny, na který nelze uplatňovat jednoznačně hodnotící hlediska typu „antiosvícenství“, „restaurativismus“, „tradicionalismus“. Raně romantické pocho- pení 18. století bylo jiné než naše, stejně jako pojetí souhrnného termínu „osvícenství“. Zatímco pro teorii druhé poloviny 20. století a současnosti je osvícenství stále nejspornější v souvislostech, do nichž je zařadi- li Adorno s Horkheimerem,²⁷ kteří rozpoutali polemiky, v nichž se po- osvícenská moderna jeví jako nepřetržitě odhalování skrytých aporií osví- cenství v kulturních základech moderního evropanství, chápali se němečtí romantikové jako dědicové a následovníci osvícenství. Raná romantika nepochybně sdílí rysy rozumové kultury s 18. stoletím, rozvíjí je a v ně-

27 Srov. Theodor W. Adorno – Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam: Querido-Verlag 1947. Je pouze naší zpětnou a neoprávněnou racionalizací romantiky, jestliže jí podsouváme kritiku toho pojetí osvícenství, v němž se jeví jako počátek a zdroj moderní negativity, která se projevuje mocenským ovládnutím přírody a posléze i vládou člověka nad člověkem v důsledku zneužití osvobozených rozumových schopností. Ovládnutí přírody, společnosti a lidských schopností pomocí rozumu, kte- ré Adorno klade osvícenství za vinu, bylo pro romantiky stejně tak vítaným a očeká- vaným cílem jako pro některé osvícence. Osvícenci a romantikové jensekého a heidel- berského období jsou svým způsobem lidé téhož typu, jsou reformátory a vychovateli lidského pokolení, kteří mají ke kategorii rozumu nanejvýš pozitivní vztah a nezdrá- hají se jeho instrumentálního využívání. Problematika osvícenství se znovu aktualizova- vala počátkem osmdesátých let 20. století, kdy se v souvislosti s kritikou pozdní mo- derny (J.-F. Lyotard ad.) znovu začaly hledat vazby mezi moderní, adornovskou kritikou osvícenství a její romantickou variantou u F. Schlegela. Paralela mezi frank- furtskou kritickou teorií společnosti v Adornově podání a romantickou koncepcí 18. století u bratrů Schlegelů sice má několik opor (společné je jim vědomí sociokulturní změny, sdílejí rovněž zklamání z éry osvícenství, přestože jeho příčiny spatřují v od- lišných momentech osvícenství, shodují se v kriticismu a v budoucnostní orientaci svých pojetí, exponují se v kritice jistých typů rozumu, které zpochybňují tradice zá- padního humanismu, a především žijí z vědomí osvícenské „dialektiky“, tj. uvědomu- jí si dvojitou tvář osvícenství, jeho přínosy, ale i cenu, kterou je za ni nutné platit), přesto jsou rozdíly mezi Adornem a Schlegelem zásadní. Romantické, schlegelovské pojetí osvícenství je v základě estetický program, Adornova kritika osvícenství je radikální kritika idealismu, který se poji s osvícenstvím úplně stejně jako s romantikou. Nová mytologie rozumu, kterou navrhli romantikové, je pro frankfurtskou kritickou teorii iluze, která z pasti dvojakosti osvícenství nevede. Zcela mimo pozornost při těchto diskusích zůstává sociální otázka, která má v kritické teorii významné postavení, za- tímco romantikům je ještě do značné míry nedostupná. Podrobněji viz Burkhardt Lindner (ed.), *Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos Konstruktion der Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980; Karl Heinz Bohrer (ed.), *Mythos und Moderne: Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983; Klaus Peter, *Stadien der Aufklärung: Moral und Politik bei Lessing, Novalis und Fr. Schlegel*, Wiesbaden: Athenaion 1980.

kterých ohledech i radikalizuje či přímo překonává (F. Schlegel, Schleiermacher, Novalis, Hölderlin, Schelling). Platí-li něčemu její kritika, pak je to záměna rozumovosti s vychytralostí, lidské svobody a rozumové autonomie s degenerovanými postoji *common sense*, s pragmatickým vyhledáváním zlaté střední cesty, v němž se spatřuje měšťácká „rozumnost“. Romantika sdílí osvícenské ideály svébytné lidské společnosti orientované na budoucnost a budoucí dokonalost duchovní i mravní, je v tomto smyslu osvícensky „pokroková“, věří v možnost zdokonalení lidského rodu a vidí sama v sobě učitelku zdokonalujícího se člověka. Nesdílí nivelizaci osvícenských idejí do podoby vlastní prospěšnosti, užitečnosti, rozumářského prospěchářství; vystupuje proti redukci racionalizace na efektivnost, ziskovost, jednostrannost, každodennost, farizejství, předsudčnost, zploštění světa a prožitku světa do bezprostředního hmatatelného výtěžku.

Jen a pouze v tomto smyslu je raná romantika (na rozdíl od romantické pozdní fáze) protiosvícenská. Brání se, weberovsky řečeno, odkouzlení světa, a to, jak ukazují Novalisova slova,²⁸ velmi účinně. Nemá nic proti užívání rozumu, protože i romantická nová mytologie chce být rozumová, jak můžeme číst v *Nejstarším systémovém programu německého idealismu*,²⁹ se vši rozhodností a sebevědomím rodičů se moderního člověka se staví proti absolutizaci a dogmatizaci rozumu proměněného v nástroj ovládnání. V tomto pohledu je však zřejmé, že romantický odpor nesměřuje proti osvícenství jako historické epoše, která měla své konkrétní místo v dějinách a zaplnila je relativně přesně vymezitelnými znaky. Nevede se spor „romantika“ versus „osvícenství“, ale romantika se staví proti souhrnným dějinám rozporu mezi subjektem a společností, subjektem a přírodou, subjektem a technikami formování subjektu. Uvážíme-li nadto, že při všech těchto diskusích zůstal nezřetelný i samotný pojem ro-

28 „Francie měla to štěstí, že se stala rodištěm a sídlem této nové víry, jež byla slepena ze samého vědění. ... Členové byli zaměstnáni neustálým očišťováním přírody, zemského povrchu, lidské duše a vědy od poezie, zahlazováním každé svaté stopy, sarkastickým očerňováním vzpomínek na všechny povznášející jevy a lidi a odstraňováním veškerých pestrých ozdob světa. Světlo se pro svou matematickou poslušnost a svou drzost stalo jejich oblíbencem. Byli rádi, že se dá spíše lámat, než aby hrálo barvami, a tak po něm pojmenovali svůj velký podnik, osvícenství. V Německu se tomuto podniku věnovali důkladněji; reformovali školství, snažili se dát starému náboženství novější, rozumný, jednodušší smysl tím, že z něj pečlivě stírali vše zázračné a tajemné.“ Srov. Novalis, „Křesťanství nebo Evropa“, in: týž, *Zázračná hra světla*, přel. V. Koubová, Praha: Odeon 1991, 120-121.

29 „Musíme mít novou mytologii, tato mytologie však musí stát ve službách idejí, musí se stát mytologií rozumu.“ Srov. Friedrich Hölderlin, „Nejstarší systémový program německého idealismu“, in: týž, *Texty k teorii básnictví*, přel. M. Pokorný, Praha: Miroslav Šimáček 1997, 166.

mantiky, který lze dodnes používat ponejvíc jako označení určité systematické souvislosti v myšlení první poloviny 19. století, začíná se vyjasňovat, že konvenční popis romantiky jako antiosvícenství je vědecky neudržitelný.

Raná a vrcholná romantika sahala pod povrch racionalizačních a intelektualizujících procesů k poezii, k umění, k hypotetickému a spekulativnímu, jimiž zpochybňovala výlučnost syntetického rozumu. Rozumová určení ponechávala v platnosti, ale vedle nich nacházela i další, která s rozumem spojovala a jimiž rozum obohacovala. I detailní pohled na úvahy raných romantiků však ukazuje, že zásadně nezpochybňují *princip rationality*, pouze polemizují s určitými *formami racionalismu*. V tom je nejbližším spojencem romantiky německý idealismus, zejména Johann Gottlieb Fichte, jehož romanticky recipované vyhlídky na budoucnost svobodného rozumového individua³⁰ jsou dalším argumentem proti představě romantického antiosvícenství.

Na základě právě nastíněného obrazu základních aspektů vztahu romantiky a osvícenství chci formulovat přesvědčení, že je nezbytné přesně odlišovat domnělé romantické antiosvícenství od skutečného katolického antiosvícenství, a to nejpozději do nástupu tzv. pozdní romantiky, která je však ve svých určujících rysech již „katolickou romantikou“. Své hledisko opírám o tyto argumenty: raná a vrcholná romantika reagovala negativně na dosavadní teologicko-církevní tradici a dožadovala se „nového náboženství“ a „nové mytologie“, které neměly mít nic společného s dílčími korekcemi stávající teologie; negativní poměr romantiky k dobové katolické teologii rostl právě z přejímání osvícenských kritických postojů; na odmítavém postoji romantiky nic neměnily ani pokusy osvícených katolických teologů (B. Stattler, J. M. Sailer, P. B. Zimmer ad.) očistit teologii od prvků, které zřetelně odporovaly rozumovým standardům běžným ve filosofii a filosofii náboženství na sklonku 18. a počátku 19. století – romantikové je považovali za hledání kompromisů v otázce náboženství, které byly v jejich očích intelektuálně neudržitelné; po Kantově kritice racionální metafyziky nebylo další zdůvodňování víry v Boha (a s ní celé teologie) z rozumu a ze zkušenosti možné, takže pokusy navazovat teologii na osvícensky otevřené filosofické možnosti ztrácely již předem půdu

30 Nejzřetelněji asi u Novalise, který ve svých poznámkách k fichtovským studiím přejímá myšlenku trvalého zdokonalování člověka a lidstva, jež má vést až ke království absolutní lidskosti. Na otázku, kdy a jak bude takové království možné, odpovídá Novalis: „až bude dovršena výchova k rozumu“; téměř shodnou tezi nacházíme např. u vrcholného představitele německého osvícenství Gottholda Ephraima Lessinga v díle *Erziehung des Menschengeschlechts* (Berlin: Voß 1780). I to dokládá, že raná romantika může být pochopena nanejvýš jako přejímání a transformace osvícenské ideové kultury, nikdy ale jako její zavržení.

pod nohama; teologické východisko ve Zjevení bylo pro romantiky uzavřeno zásluhou J. G. Fichteho a jeho transcendentálně filosofickou kritikou pojmu Zjevení vůbec,³¹ v němž romantika spolu s ním nahlédla zásadní omezení lidské mravní a intelektuální svobody; historickou realitu Zjevení romantikové zavrhovali rovněž proto, že vycházeli z osvícenské kritiky biblických textů, která se stala relativně běžnou součástí intelektuální výbavy po Lessingově zveřejnění Reimarových textů;³² raná a vrcholná romantika se filosoficky pohybuje na úrovni transcendentální filosofie, což znamená mimo jiné i to, že se straní jednostranných racionalistických nebo empirických teorií – přejímá tudíž prostředkující roli, kterou lze chápat jako osvícenství v užším smyslu;³³ politicky je raná romantika jednoznačně republikanistická a založená na morálním konceptu politiky, odmítá představu politicky funkcionizovatelného náboženství;³⁴ v oblasti kritiky náboženství a teologie pokračuje romantika v postojích osvícenství, na nichž odmítá pouze to, co je specificky karteziánské, tj. snahy o mechanistické vysvětlení světa pomocí bipolárních protikladů.

Přinejmenším z těchto důvodů se jihoněmecká katolická teologie nemohla opírat o romantiku, když se stavěla do opozice k osvícenství. K provázání katolických restaurativních hledisek s romantikou došlo teprve ve fázi tzv. pozdní romantiky, která se vyznačuje ještě výraznější roztržitostí či přímo názorovou disociací než kterékoli předchozí romantické seskupení, proud nebo směr. Zatímco evropská romantika vy-

-
- 31 Srov. Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer Critik aller Offenbarung*, Königsberg: Hartung 1792. Fichte zde dokládá, že idea svobody musí být oddělena od ideje Boha a nesmrtnosti duše, a to proto, že zásadně postrádáme možnost smyslového podání svobody (svobodu nelze nikdy učinit smyslovým názorem). Pro Fichteho to znamenalo, že odsunul ideu osobního Boha obsaženého v myšlence Zjevení stranou jako aporetickou, a na první místo postavil myšlenku svobody a princip morálně-praktického rozumu. Tím zachoval vcelku zřetelnou kantovskou intenci, v které je náboženská převáděna na mravnost. V důsledku toho se již v první fázi systematizace Fichteova filosofie dostala idea teologicky potvrzovaného Zjevení i myšlenka osobního Boha mimo sféru filosofie: Fichte nezahrnoval tyto termíny do oblasti fundamentálně filosofických pojmů. Fichtovské vyhnanství pojmů Zjevení a Bůh trvalo zhruba třicet let, až do etapy tzv. pozdního Schellinga, který s nimi opět začal pracovat.
- 32 Srov. Gotthold Ephraim Lessing, *Zur Geschichte und Literatur: Aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel* I-VI, Brunswick: Waysenhaus 1774-1777; týž, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger: Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, Brunswick: [s.n.] 1778; moderní vydání: Hermann Samuel Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für vernünftigen Verehrer Gottes* I-II, hrsg. von G. Alexander, Frankfurt a. M.: Insel 1972.
- 33 Srov. Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart: Klett-Cotta 1981, 641-643.
- 34 Srov. A. W. Schlegel, *Vorlesungen...* II, 64.

zrávala ke svým vrcholným projevům v Puškinových, Byronových nebo Hugových dílech, v německy mluvících zemích vládne zjevný úpadek, jenž má po roce 1820 podobu mimo jiné právě tzv. vídeňské a mnichovské katolické romantiky. Vytvářejí se exkluzivně organizovaná romantická společenství, jejichž náplní je světonázorový souboj o pravdu křesťanství a katolické církve. Opírají se o elitářské přehlížení soudobé poznatkové základny ve vědě a filosofii a rozvíjejí náboženský a spirituální program, který se od původně uměleckých a filosofických forem romantického sebevýrazu přiklání stále zřetelněji k reakční katolické propagandě. Heinrich Heine neváhal s tvrdým odsudkem pozdních německých romantiků, když je na příkladu analýzy C. Brentana nazval „členy-korespondenty katolické propagandy“.³⁵ Aktivizaci katolicismu doprovázel nejen sociální konzervatismus (např. podpora junkerství), mysticismus a extatismus hraničící s probuzenou náboženskou hysterií a směřující jednoznačně k izolacionistickému sektářství, ale rovněž nacionalismus a elementární antisemitismus.

35 Srov. H. Heine, *Die romantische Schule...*, 122.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Spätromantik und die katholische Tübinger Schule

In dem Aufsatz wird die sog. Spätromantik (1820-1850) und ihre spezifische Verfahrensweisen in der Religionsphilosophie, Religionsgeschichte und Mythologie analysiert. Diese methodische Ansätze werden in die Verbindung mit der sog. katholischen Tübinger Schule gebracht, die die ersten Schritte zu der Offenheit der süddeutschen Theologie der Moderne gegenüber gemacht hat. Es werden vier Fragen untersucht und diskutiert: (a) die gegenseitigen Beziehungen zwischen der (Spät-)romantik und der Tübinger Schule; (b) das Ausmaß der Beeinflussung des süddeutschen Katholizismus durch die romantische Weltanschauung; (c) die Einwirkungen der ästhetisierenden Modernität in der Tübinger Schule und in ihrer Auffassung der Religionsgeschichte; (d) die Idee, daß die romantische Wertung der geschichtlichen Religionen, das Bewußtsein des religiösen Wettbewerbs, die Entwicklung einer neuen Philosophie der Geschichte und der Tübinger Versuch um den Bruch mit der bisherigen Tradition der religiösen Selbstdarstellung gemeinsam die neue Lage herausbilden könnten, die zu einem neuen Typus des Denkens über Religion(-en) führen könnte. Die These des Aufsatzes lautet also: In der Zeit der intensiven Beeinflussung der Tübinger Schule durch das Denken der Spätromantik hatten sich die Voraussetzungen für die erst später entstandenen religionswissenschaftlichen Methoden der Religionsforschung herausgebildet.

Katedra filosofie
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita
Arna Nováka 1
660 88 Brno

BŘETISLAV HORYNA